موقف العقل والعلم والعالم

من رب العالمين

وعباده المرسلين

تأليف

مصطفى صبري

شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقا

الطبعة الثانية

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

دار

إحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤلف

إلى روح والدى ...

كان أعظم أمانيك فى أمرى .. رحمة الله عليك وعلى والدتى التى لم تكن تساهمك فقط ، بل تسابقك فيما يرجى فيه رضى الله تعالى ، حتى انى كنت أقنعتها قبلك ـ وأنا فى ملتقى الشباب والصبا ـ بأن تأذن لى وتستأذنك فى السفر لأول مرة إلى قيصرية المشتهرة بعلمائها بين مدن الأناضول ... كان أعظم أمانيك أن أجتهد فى طلب العلم وأصبح عالما من علماء الدين . وكنتَ فى رغبتك هذه أشد شرها من النهومَين[1] حتى انك لما أتيت الاستانبول من بلدنا توقاد ورأيتنى مدرساً فى جامع السلطان محمد الفاتح ـ الذى كان فى عهد الدولة العثمانية كالأزهر الشريف بالقاهرة وأفضل من الأزهر الحاضر ـ وأنا يومئذ فى الثانية والعشرين من عمرى ، قلتَ لبعض أصدقائك عنى : « استأذننى لطلب العلم فى الآستانة بعد القيصرية[2] فما لبث أن حصل على شهادة العالمية وتربع على كرسى التدريس . وكان الواجب عندى أن يستمر فى التعلم حتى يبلغ الثلاثين على الأقل » .

---

[1] منهومان لايشبعان طالب علم وطالب دنيا (الحديث) .

[2] أخذت العلم فى القيصرية عن الشيخ محمد أمين الدوريكى الشهير بداماد الحاج طرون أفندى ، وقبلها فى بلدنا توقاد عن تلميذ أستاذى فى القيصرية الشيخ أحمد افندى زولبية زاده إلى آخر التصورات من شرح الشمسية للقطب الرازى ، وأخذت فى الآستانة عن محمد عاطف بك الأستانبولى وعن أحمد عاصم افندى الكوملجنوى الذى كان وكيل الدرس فى المشيخة الإسلامية والذى زوجنى بنته بعد أن توليت التدريس . فأولئك أساتذتى وشيوخى تغمدهم الله برحمته .

وقد كنت رحمك الله على حق فى استقلال مكتسباتى العلمية ، لكن استعجال القدر فى أمرى ظهرت حكمته بعد أن عاينت ما كان ينتظرنى من وقائع الحياة الهامة . ثم كان ثانى مالم يسرك من موقفى يومئذ أنى توليت وظيفة التدريس بمرتب من الحكومة ، وكان هذا على الرغم من أنك لست بذى ثروة تكفلنى وأسرتى المستقبلة . وبالقياس على هذا لاأرتاب فى أنك لو كنت حياً يوم توليت منصب المشيخة الإسلامية فى الدولة العثمانية ما ازددتُ مكانة عندك وحصولا على مرضاتك .

ولكنك لو رأيتنى وأنا أكافح سياسة الظلم والهدم والفسوق والمروق ، فى مجلس النواب وفى الصحف والمجلات قبل عهد المشيخة والنيابة وبعدها ، وأدافع عن دين الأمة وأخلاقها وآدابها وسائر مشخصاتها ، وأقضى ثلث قرن فى حياة الكفاح ، معانياً فى خلاله ألوان الشدائد والمصائب ومغادراً المال والوطن مرتين فى سبيل عدم مغادرة المبادئ ، مع اعتقال فيما وقع بين الهجرتين ، غير محس يوما بالندامة على ماضحيت به فى هذه السبيل من حظوظ الدنيا ومرافقها ــ لأوليتنى إعجابك ورضاك .

وهذا الكتاب الذى وضعته فى سنواتى الأخيرة سنوات التوقف فى المهجر عن الجهاد السياسى متفرغا للجهاد العلمى الدينى ، والذى كتبت فيه مايحتاج المتعلم المسلم إلى معرفته من المسائل العلمية والفلسفية لتسلم عقيدته الدينية وتصمد أمام تيارات الزيغ العصرى وناضلت أشتاتاً من أهل العلم والأدب فى الشرق والغرب أحياء وأمواتاً[1] وقد توغلت فى طريق الجهاد حتى جاهدت مع الذين ناضلتهم ، عجمةَ قلمى عند الكتابة ... هذا الكتاب أرجو أن يكون مما يرضيك ويتفق مع ما كنت تتوقع منى بعد طلب العلم ، وأنا أحتسب فى رضاك هذا رضى ربى سبحانه وتعالى[2] .

---

[١] وبعضهم كانوا أحياء فى أثناء تأليف الكتاب ثم ماتوا قبل نشره .

[٢] رضى الرب فى رضى الوالد (الحديث) .

أما رضى الله مباشرة فذاك أجل وأسمى من أن يكون مبتغى مثلى من أقل عباد الله بواسطة كتاب مثل كتابى من أقل الكتب .

* * *

ثم إلى الفئة القليلة الذين يرغبون فى قراءة كتابى هذا رغم ماتضمنت قراءته من إتعاب الفكر وشغل غير قليل من الوقت ... إلى الذين يرغبون فى قراءته مهتمين به، لا قائلين بعد إجالة نظرات عابرة فيما اتفق لأعينهم من صفحاته ، مامعناه :

« مالنا وللتثبت فى العقيدة الدينية الضائعة بين العقلية القديمة والحديثة المتأثرة من تيار الشكوك التى أصدرها الغرب المسيحى من ناحية واللاديني من ناحية إلى شرقنا الإسلامى ، كما يُصدر سائر بضائعه ، وكان فى طليعة هذا النوع من الصادرات المتعلمون على النظام الحديث ... مالنا وللتثبت الذى يصل بنا هذا الكتاب إليه ويستأصل جذور تلك الشكوك فى ادعاء مؤلفه ؟ فهل فيه للفقير مايقوته أو يكسوه فى دنيا المجاعة والعرى ، وللعامل المجهود مايخفف عنه ثقل العمل ، وللمهموم مايعلله ويسليه ؟ وبالاختصار : هل فيه ماينفع الإنسان فى هذه الدنيا الدنية المرتدية برداء المدنية ؟ » أقول :

إن بين الدين والدنيا مسألة العلم لايمكن أن يتخلى عنها متعلمو البلاد كما لايمكن أن تتخلى البلاد عن المتعلمين . فهذه المسألة هى التى تكون رابطة بين الدين والدنيا وتمنع الدنيويين أن يتخلوا عن الدين ، لأن مرجعه إلى فلسفة مابعد الطبيعة التى هى الفلسفة العالية رغم المستخفين بها من فلاسفة الغرب والمحاولين إخراجها من العلم وحصر العلم فيما يستند إلى التجارب الحسية ، وتبعهم معالى هيكل باشا فى مقدمة كتابه « حياة محمد » والأستاذ فريد وجدى بك على طول مجلة الأزهر . ونحن سنثبت فى غير موضع من كتابنا هذا بعون الله وتوفيقه أن العلم الذى يستند إليه الدين أفضل من علم الماديين . وهنا نكتفى بأن نقول سلفا ان النفس الناطقة التى هى مناط العلم ليس

إلا أمراً ميتافيزيقيا كالعلم نفسه يعجز الطبيعيون عن إدراك ماهيته ، ولذا قال (شاتوبريان) : «إن الإنسان حيوان ميتافيزيقى» وفيه امتيازه على سائر الحيوانات .. وناهيك فى اتصال الدين الوثيق بالعلم قول الله عز وجل « إنما يخشى الله من عباده العلماء » .

قلنا إن مسألة العلم تتوسط بين الدين والدنيا وتربط أحدهما بالآخر فيحتاج إليها طالب كل من الطرفين ، وإن كان كتابى هذا يعنى العلم من ناحية اتصاله بالدين كما أنه أى كتابى يُعنى بناحية كون الدين حقيقة من الحقائق مقطوع النظر عن نفعه فى الدنيا والآخرة .. وهذا كما قد يكون العلم مطلوباً لنفسه من غير ملاحظة نفعه للدين أو الدنيا فهو يستغنى بما فيه من لذة الروح عن غاية أخرى ، ويكون مدّعو هذا القصد من العلم كثيراً وأصحابه أقل من القليل .. وإنى قوى الأمل فى أن كتابى يخدم مع أهل الدين هذه الطائفةَ القليلةَ الوجود من الراغبين فى العلم .

فبقيت الطائفة المتعلمة التى يكون مقصودها من طلب العلم الحصول على شهادة العلم لا العلم نفسه ، فإذا استفادوا بتلك الشهادة شيئاً من الدنيا كالمال والجاه والشهرة كان ذلك شهادة على شهادتهم التى تحتاج إلى شهادة ... بقيت هذه الطائفة لا يعنيهم الدين ولا صلته بالعلم ولا مبلغ هذا العلم من القوة والأهمية ، وهم الذين يكونون على كثرتهم وتجارتهم الرابحة ، رمزاً لفقر البلاد وإفلاسها المعنويين .

ولقائل أن يقول لى وأنا مشغول البال بالمتعلمين المتوقع منهم أن يكونوا قراء كتابى: إن للبلاد فى هذه الآونة شغلا شاغلا عن قراءة الكتب مهما كان مبلغ أهميتها فى الدين والعلم وفى فصل النزاع بينهما قِدماً فى الغرب وحديثاً فى الشرق الإسلامى منذ تفانى فى تقليد الغرب .. وهو شغلها بالسعى فى الاستقلال والتخلص من تحكم الدول الكبيرة الغالبة فى الحرب الأولى والثانية العالميتين ، فهى تسعى قبل كل شىء وترجيحاً على كل شىء أن تتخذ لها مكاناً بين الدول سويا تعيش فى الدنيا كما يعيش

غيرها فى مأمن من التدخل والعدوان ... وجوابى على هذا القول يحتاج إلى تبسط فى البيان على الوجه الآتى :

يا إخوانى المسلمين فى المشارق والمغارب ويا أمم الدول الصغيرة قدما أو بعد أن كانت دولة شامخة : إنا أضعنا الدنيا ، وبقينا ألعوبة فى أيدى ثلاث دول كبيرة من الكبائر، أولاها ثالثة الأثافى وثالثتها شر من أولاها ؛ وقد سنحت لنا بأجمعنا أثناء الحرب العالمية الثانية المنتهية انتهاء لفظيا ، فرصة أقل ما كان فى انتهازها أن لانقع فى ندامة من جرب المجرب وأن لانتطفل على الغالب تطفلنا اليوم ، فرصة فطن لها من فطن فتقدم مثالا لغيره يدعوهم إلى الواجب ، وكان كزيادة فرصة على فرصة ، ولكنهم خذلوه وضيعوه مع الفرصة : وهذه كلمة حق أقولها ولو كره المبطلون ، لعلها تنفعنى يوم ينفع الصادقين صدقهم .

أضعنا الدنيا وأضعنا الفرصة فأصبحنا ألعوبة فى أيدى الدول الكبرى اللاتى فعلن ما فعلن فى الحرب وقتلن من قتلن فيها من ملايين البشر .. والآن وقد مضت على انتهاء الحرب ثلاث سنوات لايزال الموت الذى فتحت الحرب أبوابه على مصراعيها ، يأكل من سكان الأرض الباقين بعد الحرب الصارخة صراخ النفخة الأولى المميتة من صور إسرافيل .. يأكلهم بأنيابها الصامتة من الجوع والعرى والتشريد .. مع أن هذا النوع من الموت أعم وأشمل لغير المحاربين .. فما ذنبهم يشتركون فى تبعات الحرب التى لم يشتركوا فيها غالبين ولا مغلوبين ؟

ولم تقنع الدول المحاربة بإثارة هذا النوع من الموت على العالم فى السلم بعد الحرب بل ابتدعوا نوعاً آخر أدهى وأمر ، وهو أنهم أسسوا مجمعاً مسمى بهيئة الأمم دعوا إليها مندوبين من كل دولة صغيرة وكبيرة ليحكموا فيها على من يشاءون من الأمم بما يشاءون ظلما وعدوانا ويقسموا وبال الظلم والعدوان بين مجموع الهيأة ، حتى جعلوا من حق هذه الهيأة وفى وسعها أن تنزع بلاداً من أهلها وتمنحها قوما غيرهم من غير

حرب ، ولكن كزكاة الظفر للحرب العالمية الثانية المنتهية ، وإن لم تكن صلة هذه الحرب بتلك البلاد ولا بأهلها .. كما ترى هذه الحالة فى فلسطين التى تمنحها هيئة الأمم مشردى اليهود الافقيين لينشئوا فيها دولة .. حتى إن أمريكا وروسيا الحليفتين ضد الألمان فى الحرب وضد العرب بعد الحرب والجارّتين من ورائهما فى هيئة الأمم كثيراً من الدول الصغيرة ، لو اتفقتا على إنشاء دولة يهودية فى ألمانيا أو اليابان كان له شىء من المناسبة والمعقولية .. لكنى أرى تلك الدول الصغيرة التى انحازت إلى جانب الكبيرتين الظالمتين فى مسألة فلسطين أحق إلى التعيير والتشهير من أمريكا وروسيا وأحق من هبنقة فى موقفها المؤيد لخصوم الدول العربية الظالمين [1] .

---

[١] كلنا يعلم فتنة اليهود المسلطة على المسلمين منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم بل من عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا الذى يحاربون فيه العرب لاغتصاب فلسطين من أيدى أهلها بقوة المهاجرين إليها من أبناء دينهم المشردين فى مختلف بلاد العالم لاسيما أوربا المسيحية . . يحاربون اليوم ليتملكوا فلسطين ويختلقوا لهم فيها دولة ، بعد أن كانوا بين سكان تلك البلاد قلة ضئيلة ، فى استطاعة الحاكمين فيها قرونا طويلة قبل الحروب الصليبية وبعدها من العرب والترك أن يطردوهم أو يذيبوهم فى أمتهم . أما فتنة اليهود على النصارى فهى أعظم من فتنتهم على المسلمين وأعمق لإنها فتنة متعلقة بدينهم لا من حيث انهم حاربوا النصرانية وحاربوا سيدنا المسيح نفسه أشد وأصرح من محاربة سيدنا محمد ، حتى انهم قتلوه فيما يعتقدون . . بل من حيث أن ضررهم على الديانة المسيحية بعيد الأثر جدا . . فلما قتل المسيح فى عقيدة النصارى ثم قام حيا ورفع إلى السماء سبب ذلك عندهم التباسا بين ألوهية الله وبنوة المسيح ، التباسا يفسد عقيدة النبوة والألوهية معا ، فأخذوا يعدون المسيح ابن الله أو الله نفسه ويعدون الواحد ثلاثة والثلاثة واحدا ، ومعناه أنهم جعلوا العقيدة النصرانية مجمع التناقض والسخافات .

ينجلى من هذا البيان مبلغ تأثير اليهود فى إفساد ديانة المسيحية بسبب تصديقهم بقتل المسيح عليه السلام .

وزاد فى الفساد فساداً والسخافة سخافة تضحية الله بنفسه فى قتل المسيح توصلا به إلى العفو عن ذنوب البشر . والله متعال عن أن يكون له مثل ضلال المعتقدين له هذه التضحية — كما ان عقيدة الدين الأصلى المنزل من عند الله على سيدنا المسيح براء من هذه السخافات الطارئة على المسيحية بعد رفعه إلى السماء ، بأيدى المحرفين المسرفين فى التحريف اسرافاً ليس وراءه اسراف — فيجعل الله من نفسه كبش الفداء لمصلحة المذنبين من عباده كأنه هو المذنب والمذنبون هم العافون ═

وقد كان أجدر وأجدى للدول الصغيرة المضيعة للفرصة التى أشرنا إليها من قبل أن يجمعن شملهن بعد الحرب على الأقل فيعقدن فيما بين مجموعتهن حلفا رائما ويصبحن بفضل عددهن الكثير رغم مافى آحادهن من الصغر ، قوة رابعة فى خارج الدول الثلاث الكبرى الغالبة فى الحرب .

أضعنا الدنيا وخسرناها فلا نخادعْ أنفسنا بالاعتماد على قوة المستند العقلى وسلاح المنطق ، فهذا السلاح الذى كثيراً ما أدافع عنه فى هذا الكتاب ، إن كان يجدى كل أحد فى إثبات الحق أمام الحاكم العدل فلا يجدى أمام الحاكم بالقوة . فلو سعينا لأن نتقوى نحن أيضاً ـ ولا بد أن نسعى ونجتهد فى تعلم أسبابها ـ فلا نتقوى بقدر ماتقوت الألمان وتعلمت واجتهدت . ولو بلغنا مبلغها فى العلم والاجتهاد والاستعداد لما يكفينا ذلك فى بلوغ الغلبة النهائية كما لم يكف الألمان ، ولو سبقناهم واكتشفنا سلاحاً أمضى من القنبلة الذرية فلا يمهلنا حكام الدنيا المتغلبون لاستكمال تجاربه كما لم يمهلوا الألمان وكانت مزية الحلفاء الناجحين فى الحربين العظيمتين ، مزيتهم التى لاتبارى : أن كانوا سابقين غيرهم فى التحكم على أمم الأرض والاستيلاء على القواعد سبقاً زمانيا .

أضعنا الدنيا مع قوتنا البعيدة التدارك اليوم ، فلا نتوقع من بعدُ خيراً فيها ولا نأمل من سباع الإنس الضوارى إلا ولا ذمة .

= عن ذنبه بدلا من ذنوبهم والله الذي يملك العفو عن الذنوب مات فى عقيدة التضحية فليس هناك من يتولى العفو عن المذنبين غيرالمذنبين أنفسهم ، وليس هناك من يحيي الله الذى مات، فلو قلنا ان احياء الله بعد موته كان بيده لم تكن التضحية تضحية .

وإنى كنت قلت عن مسيحي أمريكا ورئيسهم ترومان الذين انحازوا فى مسألة فلسطين الى جانب اليهود وجانبوا العرب والحق .. كنت قلت عنهم إنهم أبعد الناس عن الغيرة الدينية كبعدهم عن الغيرة على الحق والعدل .. لولا أنى وجدت لفعالهم هذا الذى لايوجدله مثيل فى السخافة، اللهم الا ما فى عقيدة المسيحيين من تضحية الله بنفسه للعفو عن المذنبين والمجرمين من البشر الذين يدخل فيهم اليهود قتلة المسيح المعدود ابن الله أو الله نفسه ، دخولا أوليا .

ومما يؤسف له أن الدول الكبرى الغالبة التى وقمت البشرية بعد انتهاء الحرب بغلبتها تحت رحمتها ، أرادت إشراك الصغريات فى جناياتهم الحربية المفسدة للحياة المهلكة للحرث والنسل الجاعلة للدنيا تضيق على أهلها بما رحبت .. فحضتها أى الصغريات على إعلان الحرب على الألمان وهم فى حالة سكرات الموت من الانهزام وفى غير سعة الوقت لأن تصل إليهم ضربة من المحاربين الجدد ولو على آخر رمق من حياتهم. فكان معنى إعلان هذه الحرب اشتراكا لآثام الغالبين إن لم يكن اشتراكا فعليا فى الحرب ، وبالإختصار حركة غير شريفة طلباً لمرضاة الغالب عله يتصدق على الدخيل من زكاة الظفر . وقد نال هذا الرجاء المبنى على خدمة القوى ضد الضعيف ما يستحقه من الخيبة .

وكانت مصر طالبت الإنجليز فى غداة الحرب الكبيرة الأولى أيضاً باستقلالها، مستندة فى تلك المطالبة إلى مساعدتها فى الحرب ضد الدولة العثمانية التى كانت مصر تابعة لها وموقف الإنجليز منها موقف الغاصب .. كما استندت فى مطالبتها الثانية إلى مساعدتها ضد الألمان فى الحرب الثانية التى لاناقة لها فيها ولا جمل[1] سوى التمهيد للاشتراك فى الغنيمة بعد غلبة الإنجليز على الألمان بفضل مساعدة مصر .

أما موقف مصر فى مساعدتها الأولى للإنجليز فكان عبارة عن مطالبة الغاصب بثمن المساعدة . وأعجب منه أنها رمتنى لما هاجرت إليها رفضاً لحكومة مصطفى كمال الذى كان يُعد فى ذلك الزمان عدو الإنجليز ومكرهها على الجلاء من الآستانة . فكأنهم عابونى بمشايعة المغلوب فى معارضة الغالب فى حين أنهم لاعيب عليهم فى مشايعة الإنجليز الغالبة وخذلان تركيا المغلوبة وإن كانوا جد غالطين فى توهم

(١) كما خرج هذا التعبير أثناء الحرب من لسان شيخ الأزهر المراغى وسبب اشمئزاز الإنجليز .

الخصومة بين مصطفى كمال والإنجليز ثم فى افتراضه غالباً عليها فى تلك الخصومة ، وجد ظالمين فى رمي بدائهم ودائه .

عود على بدء ... ضيعنا الدنيا حين ضيعنا اللبن فى الصيف . فمهمتنا اليوم أن نتمسك بديننا ونكسب الآخرة . وهذا الكسب هو الذى لايمكن الأقوياء الدنيويين من أعداء الدين أن يبارونا فيه والذى لاأدعو نفسى وأخوانى المسلمين إليه بدافع القنوط من الفوز الدنيوى ، فلو فزنا بالدنيا كان ما أدعو إليه أهم منها أيضاً .. لما تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة قال ما معناه : « بلغت المنتهى فى اكتساب الدنيا فمهمتى اليوم كسب الآخرة ! » فهذا الكسب هو الصفقة الرابحة التى لاصفقة تعدلها والتى تعوز الملوك . وإذا كان كسب الآخرة هو مهمة الناجح فى كسب الدنيا فلأن يكون مهمة الذين خسروها أولى .

* * *

ربما يوجد بين القراء المسلمين لاسيما مسلمى هذا العصر من يشق عليهم التسليم بضياع الدنيا بل قد يوجد فيهم من لاترضيهم الآخرة المجردة من الدنيا مهما جل نعيم الآخرة وضؤل بجانبه نعيم الدنيا الفانية . . ولى كلام معهم أيضاً وطريقة توصلهم إلى الجمع بين سعادة الدارين الذى لايجانبه الإسلام القائل بلسان نبيه : « ليس بخيركم من ترك دنياه لآخرته ولا من ترك آخرته لدنياه حتى يصيب منهما جميعاً فإن الدنيا بلاغ الآخرة » ولسنا نحن بفاقدى الأمل فى حالتنا الحاضرة كل الفقد إن كنا رجالا مستكملى العزم فى تدارك مافاتنا من كلا الأمرين . وإنى أعلنت إلى هنا كيف أضعنا الدنيا بتقصيرنا فيما كان يجب أن نعمل به على حسب ماحدث للدنيا من الأوضاع الجديدة ، ولم أذكر شيئاً عن تقصيرنا فى الأزمنة الطويلة المتقدمة على الأوضاع الأخيرة . . ذلك التقصير الذى استمر إلى الزمان الحاضر وهيأ لنا خسارة الدنيا والآخرة . وقد لفتُّ الأنظار هنا إلى الخسارة الأولى فقط لما تجلت هى أمام كل عين

بصيرة فأهبت بالمسلمين إلى الاحتفاظ ببقية مافى أيديهم من قوة الإسلام صوناً لهم من خسارة الدارين .

أما إذا أرادوا أن يكونوا أقوياء فى الدين والدنيا معاً ويُبعثوا إلى الحياة مرة ثانية قبل مبعث الآخرة ، فطريق الوصول إلى هذه الغاية فى موقفنا هـذا الذى لا أمل لنا ولا قدرة على سباق الأمم الغالبة فى الحربين المذكورتين ، بالسلاح هو التمسك بديننا وأخذ القوة من قوته حتى القوة الدنيوية إلى حد أن نغلب الغالبين ؛ لأن الإسلام أقوى الأديان وأوفقها للعقل الذى يغلب بفضله غُلّابُ الدنيا . والقارئ يتبين هـذه النقطة الأساسية من هذا الـكتاب ، ويتبين منه أيضاً أن غلاب الدنيا فى الحروب الأخيرة يحاربون الأمم بسلاح العقل ، حتى إذا قام العقل يحارب دينهم الذى لايتفق مع العقل كسروا هذا السلاح واستسلموا للدين ولـكن لابد أن يكون هذا الدين الذى سبب قتل العقل وكسره ، مكسورا أيضاً وعلى الأقل متّهماً بقتل العقل .

ومع هذا فالقوم أصحاب هذا الدين المـكسور والعقل المـكسور يقومون بعجائب الأعمال . ونحن السليمى العقل والدين من اصطدام بعضهما ببعض بل المتقوى ديننا بعقلنا وعقلنا بديننا عاجزون أمامهم . فإن كان الدين قوة والعقل قوة فلماذا لانستفيد قوتين منهما سليمتين فى حين انهم يستفيدون من قوتهما مصطدمتين ؟ وماذا ينقصنا بالنسبة إليهم حتى وقعنا فى هذا العجز المقيم ؟

وقد يقال إنهم لا دين لهم أو بالأصح لا دين لرجال الدولة والسياسة والعلم الذين يقودونهم ويسوقونهم .. لا دين لهذه العناصر العقلية فيهم حتى يقع الاصطدام بين دينهم وعقلهم فيكون العقل فى واد والدين فى واد وتـكون السلطة فى غير جانب الدين . وهذا هو الشكل المعبر عنه بفصل الدين عن السياسة والدولة . وسيجىء بحثه منا فى هذا الـكتاب مع نتيجة البحث القائلة بعدم جوازه فى الإسلام . فهل هذا سبب قوتهم وتقدم بلادهم كما يدعى المدعون أيضا .

وجوابه أن فصل الدين وإقصاءه عن السياسة أخذ يُعمَل به من زمان قديما في مصر وتماما في تركيا الجديدة ولم يُر من تأثيره في تقدم المملكتين ما يستحق الذكر .

وإنما يُرى أعظم تأثير الفصل في إفساد الأخلاق حيث لايمكن ادعاء بقاء الأخلاق على نزاهتها في البلاد المقطوعة صلة حكومتها بالدين كما لايمكن ادعاء وجود واسطة لصيانة الأخلاق من السقوط، أفضل من الدين . ولهذا أصبح التقدم المشهود في بلاد الحضارة الجديدة مليئاً بالفسق والفجور، حتى ان اتساع الميدان للفسق والفجور في تلك البلاد يعدّ من لوازم تقدمها . فإن كانت حاجة أية أمة في أخذ حصتها من التقدم والنهوض في الحضارة الجديدة ، مسلَّمة لحد لزوم الإغماض عما تستتبعه تلك الحضارة من فوضى الأخلاق ، فنحن المتأخرين نلام بالتقصير في مهمتنا ونكون حريا أن يعتبرنا المتقدمون دونهم في مرتبة الإنسانية ، وإلا فالأمر بالعكس ونحن أسعد منهم وفوقهم .

ولا يقتصر حال هؤلاء الأمم المتقدمة المتحضرة في القبح ، على شيوع الفسق والفجور في بلادهم بل ينضم إلى مثالبهم الداخلية اعتيادهم الظلم والغدر على أهل البلاد التي تطاولت أيديهم إليها ينغصون عليهم المعيشة والحياة في بلادهم ويشاركونهم في اجتناء منافعها محرّمين على أهل البلاد مايحلّلونه لأنفسهم من حقوق الإنسان ومتوسلين في كل ذلك بكل وسائط من الجبر والمكر والخديعة . ونحن نسمع الفينة بعد الفينة عن بعض الواقفين على أخلاق الإنجليز شعباً وأمة لا حكومة، أنهم مخلصون في صداقة من يتصادقون معهم من غير بني جلدتهم على الرغم من كون حكومتهم مع الأجانب أخدع من الضب وأخبث من الثعلب وأعيث من الذئب . لكن رأيي أن لايكون أصدقُ تمثيلا وتعبيراً عن الأمة من حكومتها ، لاسيما إذا كانت حكومة برلمانية مبنية على الانتخاب الحر لأن الحكومة الإنجليزية إن لم تتعلم المكر من أمتها فمن أي حكومة تعلمته ولا حكومة أمكر منها ؟ اللهم إلا أن تكون تعلمته من الشيطان .

ونحن لانعترف بكون الأمم المتحضرة الحاضرة المتغلبة على الدنيا بغياً وعدوانا بعد الحصول على أسباب تلك الغلبة من الاكتشافات العلميـة والأساليب المدبرة .. لانعترف بكونهم أعقل الأمم .. أما متدينوهم فلاصطدام عقولهم بدينهم ، واستسلامهم لذلك الدين ، وأما ملاحدتهم فلقصور عقولهم عن فهم الدين الذى هو فى طليعة الحقائق العالية العقلية كما يتبين من هذا الكتاب ولأن المعقول من صاحب العقل الراجح أن لا يكون ظالما ضارا لأى واحد من بنى آدم . قال أحد ذوى العقول الكبيرة :

نهانى عقلى فلا أظلم وعز مكانى فلا أظلمُ

وعلى رواية (حلمى) فى البيت بدلا من (عقلى) فالحلم أيضاً بمعنى العقل كما فى قوله تعالى « أم تأمرهم أحلامهم بهذا » ويلزم أن تكون زيادة العقل فى الإنسان تتنافى مع الفسق والفجور أيضاً . ولذا قال الله تعالى حكاية عن أهل جهنم : « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » فلا نسلم بكون أصحاب الحضارة الجديدة الفاجرة القابضين على زمام الدنيا أعقل الأمم .

نعم لعقولهم تقدم فى الماديات لا فى المعنويات . فلهم النصيب الأوفر من عقل ينفع صاحبه فى الدنيا ويستفيد منه شرار الناس أكثر من خيارهم ، وعقولهم من جنس عقل الشيطان الذى لما أمره الله تعالى مع الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا وأبى ، زعم أنه أعقل من الملائكة يدلل على إبائه قائلا : « أنا خير منـه خلقتنى من نار وخلقته من طين » مع أن العقل السليم لايتصور لأحد أن يجادل الله خالقه وخالق عقله ، فكان ما اكتسبه الشيطان من عقله هذا الخاطىء الذى حفظ شيئاً وغابت عنـه أشياء ، أن أصبح رجيما ثم أذن له أن يكون من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم ليغوى من بنى آدم من كان لهم عقل مثل عقله وغاية مكتسبة مثل غايته ، كما أن غاية عقلاء الحضارة الجديدة أن يعيشوا ويموت غيرهم .

هــذا حال أهل الديانة فى الغرب المتحكم على الشرق المسلم ومرجعه التوغل فى الضلالات . وعقلاؤنا المثقفون من المسلمين الجدد يقتدون بالغرب ويعتبرون هذا الاقتداء عماد النهضة والثقافة لهم .

لخطتى فى هذا الـكتاب الذى يشرح كل هذه الضلالات ويعالجها ويحل كل عقدة ارتباك فى عقولنا بعقل الغرب المسيحى والغرب اللاديني : خطة الانصراف عن تقليد الغربيين الذىدب دبيبه وهبت عاصفته ثمرست ورسخت فى أدمغة كتابنا المصريين وبعض علماء الدين . لخطتى وهى خطة النجاة للمسلم الجديد ـ ترك التقليد الذى كان قبل نشر هذا الـكتاب خطة المسلم الجديد ، وخطتى هذه ضد الخطة التى أوصى بها الدونـكيشوت الجديد ـ كما سماه الأستاذسيد قطب ـ فى كتاب « هذه هى الأغلال » فهو لم ير التقليد الموجود كافيا ، فأوصانا بالتفانى فى تقليد أوروبا الموجهة كل سعيها للحياة فى هــذه الأرض كالسائمة السمينة القوية الخالية عن فـكرة التطلع إلى سماء الدين والأخلاق ، فإن كان قد يرفعهم من الأرض مايركبونه من الطائرات ويقربهم إلى السماء فليس ذلك إلى الله تعالى بأجنحة من الدين وفضيلة الأخلاق ، والتطلع إلى الله على قول صاحب الـكتاب كفيل بإفساد الحياة !!

نترك التقليد فى العقلية الدينية وتقدير صلتها بالعلم فى معناه الصحيح ، فنملك استقلالنا فى العقيدة التى هى أساس الأعمال الصالحة والتى استقلالها يتقدم على الاستقلال السياسى للأمم الإسلامية ، والمسلم المتعلم إنما يكون مسلماً متعلماً بالاستقلال فى العقيدة الدينية ولا يجوز للمسلم المتعلم تقليد غيره من المسلمين فى العقيدة فما ظنك بتقليد غير المسلمين . وهذا الـكتاب يكفل لهذا المسلم المتعلم إن شاء الله بهذا الاستقلال . وليس ذلك من صعاب الأمور عليه ، لايكلفه شيئا سوى استعمال عقله بحرية غير مقيدة بغير الدقة والاهتمام فى فهم مباحثها .

فللمسلم قوتان : قوة من دينه وقوة من عقله ولا قوة لمن لا دين له من دينــه ،

والمسيحى فى حرب مستمرة بين دينه وعقله المتعارضين ، فينقص كل منهما من قوة الآخر ولا يدخل فى قلب صاحبه إلا مفتوت المضد ، فى حين أن قوتى الدين والعقل سليمتان فى قلب المسلم متحالفتان . أما الذين يقلدون الغربيين فى الشرق متدينيهم وملاحدتهم معا فلهم قوة التقليد فقط .

وبعد اقتناع المسلمين المتعلمين بعقيدة الإسلام اقتناعا يتفق مع العقل والعلم الصحيحين يكونون مسلمين حقيقيين ويسهل لهم الحصول على مايحتاجون إليه أيضا من العمل بأحكام الشريعة الإسلامية ، إذ العمل مبنى على العقيدة التى لايتعب بها الإنسان أصلا بعد استيقانها بعقله وفهمه ، بل تكون له منها قوة ينشرح بها صدره ويستعين على القيام بالناحية العملية التى ليست بسهلة فى حد ذاتها سهولة الناحية الاعتقادية ، لانطوائها على تكاليف وتضحيات .

وبانضمام العمل إلى العقيدة يحصل الكمال فى الإسلام وينتفع المسلم العامل بدينه فى الدنيا قبل أن ينتفع به فى الآخرة . أما العقيدة المجردة من العمل فهى لاتجدى المسلم فى دنياه غير إعانتها على العمل لو عمل ، وتكون جدواها فى آخرته إنقاذه من عذاب الأبد ، إن أمكنه الاحتفاظ بها طول عمره سليمة من غير أن يعمل بمقتضاها، كما أن العمل من غير عقيدة مستبعد غاية الاستبعاد وعديم الفائدة بالمرة فى آخرته . والمسلمون فى زماننا يتلاومون فيما بينهم بالتقصير فى العمل عازين إليه تأخرهم المشهود ، مع أن تقصيرهم فى العقيدة التى لاتقبل التقصير أصلا أشد من تقصيرهم فى العمل، وهو داؤهم الذي أصيب به الكثرة الساحقة من مثقفيهم فعاقهم عن الصلاة والصيام ، وعاق حكومتهم عن العمل بقانون الإسلام فى بلاد معدودة من البلاد الإسلامية استبدالا به قانون فرنسا أو غيرها[1] أو تعديلا فى قانون الاسلام يتضمن الخروج

---

[١] دار الإسلام فى عرف الفقهاء تطلق على البلاد التى يحكم فيها بقوانين الإسلام ويسمى خلافها دار الحرب .

عليه باسم التسهيل على الأمة أو التوفيق بمصلحتها ، حتى ان الكثيرين يعجبهم فصل الدين عن الدولة ، وحتى كان الشيخ الأكبر المراغى لايعد الفقه من الدين ولا التغيير فى أحكامه تغييراً فى الدين[١] وكان كل هذه المحاولات يتظاهر أصحابها بالخروج على الجمود فى الإسلام طلبا للسهولة والمصلحة والتجديد فى ناحية العمل ، لكن الحقيقة أنهم خارجون على الإسلام نفسه من ناحية العقيدة أي ناحية الإيمان به الذي هو أساس العمل بأحكامه ، ولهذا سهل عليهم التغيير فى أحكامه العملية ، ولهذا أيضاً عُنيت فى هذا الكتاب بالناحية الاعتقادية وصرفت كل جهدي فى تثبيتها ، وإنما قلت ان محاولى التجديد فى أحكام علم الفقه طلباً للسهولة والمصلحة العامة غير عاديها من الدين ، يريدون الخروج على الدين نفسه لأنا نراهم قد يجترئون أيضا على تغيير وتجديد فى عقائد الإسلام الثابتة بالكتاب والسنة ، ومثاله إنكارهم المعجزات الكونية للأنبياء ، فهل فى ذلك أيضا تسهيل على المسلمين وخدمة لمصلحتهم ، أو فى الاحتفاظ بالعقائد سالمةً عن التغيير تشديدٌ عليهم كأنهم أنفسهم يأتون بتلك المعجزات؟ وكأن فى إنكارها أو تأويلها بما يخرجها عن الإعجاز تخفيفا وتسهيلا على الله الذى هو مظهرها على أيدى أنبيائه ! وكأن الشيخ المنكر لرفع عيسى عليه السلام إلى السماء المنصوص عليه فى كتاب الله ونزوله فى آخر الزمان المنصوص عليه فى الأحاديث النبوية يصعّد بنفسه فى السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح فى مكان سحيق لو اعترف بالرفع والنزول ؛ فيضطر إلى تأويل القرآن برفع روحه ورفض ستين حديثا فى نزوله رواها ثلاثون صحابيا ! وهل المحاولون رد النبوات إلى العبقرية ـ لكون النبوة ومايلازمها من المعجزات خوارق والتباس خوارق العادة عليهم بخوارق العقل المستحيلة ـ لايدركون مبلغ خطورة الضلال فى الاعتقاديات معرضين عن درسها وتمحيصها إلى أن يتجلى لهم

[١] لهذا البحث تفصيل وتمحيص يأتى فى الباب الرابع من الكتاب .

الحق ويمتاز من الباطل[1] وهل الكسل فى درس العقيدة الدينية للطائفة القادرين على الدرس والتنقيب أو على الأخذ من القادرين ، يقاس بالكسل المتعلق بناحية العمل المؤدى إلى التقصير فى القيام بحقها ، أم له مغزاه المنبىء عن عدم الإيمان بالدين أو عدم التحرج من أن يكون إيمانهم خليطا بالشك ؟

* * *

أما إذا عاد المسلمون إلى سيرتهم الأولى وصاروا مسلمين حقيقيين ، يتقدمهم خاصتهم المتعلمون فى متانة الناحيتين ، فيكونون خير مثال لعامتهم فى اعمار المساجد بالعبادات والمسارعة إلى الخيرات واجتناب المنكرات ، ويكون الكل المجموع من خاصتهم وعامتهم خير نموذج لأمم العالم ـ فى فضائلهم الخلقية ومبادئهم الإنسانية فتقصر المسافة بين أغنيائهم وفقرائهم كما تذوب الفروق القومية فى وحدتهم الإسلامية. وقد أثبتنا فى الباب الرابع من الكتاب أن الإسلام جنسية مستجمعة للوازم الجنسية لايدانيه فى هذه الميزة أى دين فتحصل بين كل مسلم ومسلم من مجموعهم الذى يناهز ثلاثمائة مليون نسمة شركة تضامن وتعادل لايفضل عربيهم على أعجميهم ولا أبيضهم على أسودهم إلا بالتقى ولا يحب مسلم لأخيه المسلم إلا مايحب لنفسه . . تضامن أصدق وأنزه وأسمى مما فى شركة الشيوعية العالمية الحديثة والماسونيـة القديمة ، لكون الغاية من هذا التضامن كسب الآخرة قبل كسب الدنيا ، يُتمسك به على أنه واجب دينى ، وكون الديمقراطية التى فيه أصح من الديموقراطيات القائمة على الدعايات والمخادعات .

---

[١] مما يدل على عظم خطورة الناحية الاعتقادية فى الإسلام التى هى الناحية العلمية ، بالنسبة إلى الناحية العملية ، مع كون الثانية أصعب من الأولى .. أن شارب الخمر بالفعل أو الزانى بالفعل مثلا لا يكفر مادام يعد نفسه آثمـا فيما فعله ، ويكفر من لم يزن ولم يشرب الخمر فعلا ولكنه أباحهما .

فالديمقراطية الإسلامية التى هى وضع إلٰهى تشعر بالمسئولية عند الله قبل الناس ويتسع صدرها لصالح البشر جميعا كما كان الله للجميع فى المثل الفرنسى ولا تعمل لحساب قومها على حساب أقوام أخرى ... لابد أن تفوق الديمقراطيات الموضوعة بأيدى رجال سياسيين وأن تخدم أكثر منها لخير البشر ، والفائدة التى تضمنت لحساب الفقراء تصل إليهم مباشرة وطوعا من الأغنياء الذين جعل الله فى أموالهم حقا للسائل والمحروم . . تصل إليهم ولا يبقى معظمها فى أيدي السماسرة السياسيين الذين ابتدعوا ماابتدعوه من الديمقراطية الشيوعية والبلشفية لإنقاذ الفقراء من أسر الأغنياء ، فأصبحت النتيجة وقوع الفقراء والأغنياء جميعا فى أسر أولئك السماسرة .

وأصدق ناحية القول عن البلشفة التى ينساق إليها الفقراء وأصحاب القلوب المتألمة بآلامهم من كل أمة ويقلق هـذا الانسياق بال كل دولة ، على الرغم من أن حال الفقراء فى بلاد البلاشفة أو بالأصح حال عامة الناس غير المديرين لتلك البلاد ، لا تزال فى ظلام دامس ، لاسيما من ناحية الحرية التى هى أعز مايملكه الإنسان ، فربما يتمكن غير البلشفى من الدخول فى البلشفة ولا يتمكن من الخروج عنها فى ديارها ...

أصدق ناحية القول عن البلشفة التى ينساقون إليها رغم خطرها ، انها دلت على إفلاس الديمقراطية القومية المقيمة من حيث انها لاتقبل الانضمام إليها من خارج القوم ، لكونها مؤسسة على الفوارق العنصرية لا على المبادئ الفكرية المباحة لكل من يعتنقها . ولهذا ترى الديمقراطيين القوميين إذا أرادوا أن يتوسعوا ويجعلوا لهم قوة مكتسبة فوق قوتهم الطبيعيـة ، احتاجوا إلى اعتناق أحد المبادئ الفكرية والمذاهب الاجتماعية منقسمين إلى أحزاب ، حتى ان الروابط الحزبية تتغلب على الرابطة القومية فتحدث الجدال والخصام بين أفراد قوم واحد . وكل هذا يدل على أن الإنسان

من حيث انه إنسان ينحاز إلى زملاء الفكر والروح ، وبه يتحقق معنى المدنية الخاصة بالإنسان . فهذا الإنسان قد يقع فى طريق البحث عن المبادئ الفكرية والمذاهب الاجتماعية قضاء لحاجته الروحية وتقوياً بالزملاء المكتسبين الذين لايجد لهم حدود ، فى الشيوعية .

فانسياق الناس إلى البلشفة التى لهـا جاذبية المساواة وإلغاء الطبقات ، مع مافيها من خطر الحد الشديد من الحرية والطغيان على الفضيلة والأخلاق .. عبارة عن الغلط فى الاختيار من الديمقراطيات المبنية على مبادئ الفكر ، ولو اختاروا الديمقراطية الإسلامية لوجدوا فيها مايبحثون عنه من غير تورط فى أى خطر .

فالمسلمون إن كانوا مقدرين حق التقدير أن دينهم أقوى الأديان فى تأسيس رابطة بين العقل وعقيدته ورابطة متينة أخرى بين طبقات المتدينين به .. إن كانوا مقدرين قوة الروابط التى تجعلهم أقوى أمم الدنيا بغير سلاح ، رأوا أن دينهم مستعد لأن يعلنوه بأقوالهم وأفعالهم أفضل مبدأ وأصلحه لدعوة البشرية إلى تحت رايته ليكونوا اخوة متعاونين على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان ، لايدانيه مبدأ القومية الضيق ولا مبدأ الشيوعية المنافق ، فكيف يكون الروس بفضل تمسكهم بمبدأ البلشفية التى تأخذ قوتها الممتازة من فقراء العالم فى كل أمة المنجذبين إليها وممن يرحمونهم من أصحاب القلوب .. أقوى الأمم الحاضرة ، ولا نكون نحن المسلمين أقوى منهم بفضل التمسك بالإسلام ؟ فهل ميزة السوفييت فى كون باطنها مخالفاً لظاهرها[1] ؟ أم فى

---

[١] فقد نقل الأستاذ التابعى فى (أخبار اليوم) عن أمريكى سماه (ر . ا . ت) قضى سنوات فى موسكو قبل الحرب وأثناء الحرب لايذكر أنه رأى فى أحد شوارعها واحدا يبتسم وأن الجميع يسيرون وكأن حملا ثقيلا من الهموم يركب رؤوسهم وأكتافهم .

ومن أدلة كون الروس السوفييت لايتفق باطنها مع ظاهرها . . من أدلته الواضحة المفضحة وقوف هذه الدولة فى مسألة فلسطين التى يتنازع فيها اليهود العرب ، بجانب اليهود ومسابقتها =

كونها تقضى حاجة الجسم فقط إن صح أنها تقضيها؟ فى حين أن الديمقراطية الإسلامية تقضى حاجة الروح أيضاً ، أم فى كونها ـ أى الديمقراطية السوفيتية ـ إباحية مستهترة فى مناسبات الرجال مع النساء ؟ كما كانت المدنية الأوروبية قريبة منها فى هـــذا الاستهتار ، يحتضن الرجل من اشتهاها من النساء الموافقات فيراقصهن فى المحافل والأندية بين ظهرانى أزواجهن أو اخوانهن ، وهل عيب الإسلام فى كونه غيوراً على أعراض النساء يصونهن عن مظان الانزلاق ؟

وإنى أخاف أن يكون الأمر كذلك فى عصر العقول الخفيفة والوجوه الصفيقة . كان الإنسان فى الماضى يحذر من أن يكون خليع العذار ، فأصبحنا فى زمان تمشى الفتيات فى الشوارع خليعات الإزار أو أشباه الخليعات ؛ وكان يقال «العينان تزنيان» ثم رأينا توسع الزنا إلى الأيدى والأعضد والصدور والخصور ، وكان يقال :

وكنت إذا أرسلت طرفك رائدا لقلبك يوما أتعبتك المناظر
رأيت الذى لا كله أنت قادر عليـه ولا عن بعضه أنت صابر

فأوشك من كثرة انضمام البعض إلى البعض أن يكون الـكل مقدوراً عليه. ومما يؤسف له بل يُبكى أن هذه الحالات الخليعة أخذت تسرى إلى المسلمين ، بدلا من سراية ما فى الإسلام من الإباء والاحتشام إلى غير المسلمين .

فإن كان مايعوق المسلمين فى عصرنا عن تدارك ما فاتهم من مجد الإسلام القديم بالطريقة التى شرحناها .. الاستسلام لتيار الشهوة الخليعة والاستهتار فى الاختلاط الجنسى فى المجتمعات والخلوات . ذلك التيار الآتى إلى بلادنا مخترقاً لسد الحياء الإســلامى وناقلا للغلبة الموعودة لسلاحنا فى ميادين المجد إلى سلاح الشيطان الذى ما أيس من بنى آدم إلا أتاهم من قبل النساء كما فى الحديث النبوى ...

= الدولة الأمريكية فى الاعتراف بدولتهم المزعومة التى لو تأسست ـ لاقدر الله ـ كانت أحق بوصف الرأسمالية من أى دولة أخرى.. فأين يبقى إذن ماهو المعروف من أن أول مبادىء البلاشفة الشيوعيين عداوة الدول الرأسمالية . ؟

إذا كان الأمر كذلك فحلال لنا التأخر فى قوافل الحياة أبد الآبدين، والله لايهدى القوم الفاسقين . على أن التمسك بالإسلام وتأييد المتمسكين به المحافظين على آدابه وشعائره واجب الأمم الإسلامية ، لا لاكتساب الغلبة فى مضمار الحياة العالمية .. بل للدفاع أيضاً عما بقى لهم فى حالتهم الحاضرة من الوجود واستقلال الوجود ولو فى قافلة المتأخرين . وهـذه البقية تدوم ماتدوم، بفضل وجود المتمسكين بالإسلام حيال ضغط الطبقات المالية الظالمة المؤدى إلى انفجار مظلوميها ثم وقوع الظالم والمظلوم فى هاوية الشيوعية والبلشفة . فالإسلام لاسيما إسلام الطبقات الفقيرة هو الحاجز الحصين اليوم دون خطر الوقوع فيهما . فلو كانت الطبقات الغنية أيضاً مسلمين حقيقيين لزال الخطر تماماً وحصـل الظفر . أما الثقافة المجردة عن الدين واتخاذها سلاحاً لدرء الأخطار فحاملوها إذا استغنوا يخوضون فى الفسق والفجور ، وإذا افتقروا أصبحوا دعاة الخطر بعينه .

وإنى أدعو علماء الدين إلى أن يكونوا رسل هذه الديموقراطية الإسلامية فيقوموا بالسعى البليغ لترغيب المسلمين فى تعديل مابينهم من الفروق الشاسعة الاجتماعية التى تجعل لأصحاب الطبقات السفلى حياة كحياة الاحتضار المقيم وتـكون خطراً على أصحاب الطبقات العليا مستعداً للانفجار فى كل يوم وليـلة .. والتى تنتصب منظراً فظيعاً وسدًّا منيعاً لاستقرار الأخوة المطلوبة بين المسلمين لاسيما فى هذا العصر الأخير الملىء بالفتن والتسويلات .

فإن قام علماء الدين بهذا الإصلاح الاجتماعى الذى نرى البلاد الإسلامية فى حاجة إليـه لاسيما مصر .. أسدوا أعظم خدمة للفقراء والأغنياء بل الدين نفسه أيضاً الذى واجبهم الخاص حراسته وإعلاء شأنه ، لأن معظم أهل الطبقات الدنيا الذين هم الـكثرة فى الأمم والذين تروقهم الشيوعية الزمنية ، يزعمون مالا طاقة باحتماله فى هـذا الزمن من دوام سلطة القادرين على العاجزين ودوام طاعة الآخرين للأولين ، قائماً على الدين

لـكونه آمراً بطاعة أولى الأمر والمحافظة على الأمن والأسرة والملـكية وناهياً عن الفتنة والثورة .. حتى يقال ان الدين هو أعظم ضمان للبلاد يصونها من الشيوعية والبلشفة . ونحن نقول إن هــذا من عظيم فضل الدين على البلاد ، لـكن معناه من ناحية أخرى ينم على كون الدين يحمى الطبقات العليا من ثورة الـكثرة المظلومة فيعمل على إدامة سلطة القلة عليهم ويظلمهم مع الظالمين المتغافلين عن حقوق الفقراء على الأغنياء .

فيجب على علماء الإسـلام رفع التهمة عن الدين تهمة كون الأغنياء يحافظون على طبقتهم الممتازة فى ظل حماية الدين مع حرمان الفقراء عن هذه الحماية محكومين على الصبر والسكون وممنوعين عن التوصل بالقوة إلى حقوقهم المضيعة .. وهـذا التفريق بالنفع والضرر على الرغم من أن الدين إن كان باقياً فى هذا الزمان فممد غير الطبقات العليا .

يجب على علمائنا رفع التهمة عن الدين تهمة الظلم على الفقراء وعلى نفسه فى خذلان أنصاره ونصر غير الناصرين لأنصاره ... بأن يسدوا النصح المتواصل إلى المترفين ويقولوا : الإسلام الذى يصونكم من الثورة جعل فى أموالـكم حقا للفقراء إن لم تؤدوه عن طيب نفس وتدَعوهم فى بأسائهم فلا يحتملها الزمان إن احتملوها ، وإن كانت نتيجة عدم الاحتمال خسارة الثائرين مع الثور عليهم وانتفاع غيرها من تجار المبادئ العصرية الهدامة الماهرين .. ثم يرفعوا العقيرة لإيقاظ المترفين عن نومهم المقيم على شفا جرف خطر يدهمهم فى الدنيا قبل الآخرة ، من قِبَل مواطنيهم الذين يبيتون فى ظلامين من الجهل والليل ويظلون على جمرتين من حرارة الشمس وحمّى الأمراض ، يلبسون الاسمال ويشربون الأوحال التى لا يسوغ شربها لذة أو طبا .

* * *

وفى آخر كلمتى إلى القراء الكرام ألخص مابعثنى على تأليف هذا الكتاب مما رأيته فى مصر التى آوتنى بعد مغادرة بلادى فأصبحت بدلا منها يعنينى ما يعنيها من خير أو شر ويتحتم علىّ أن أخدمها بما يتوقع من مثلى شيخاً من مشايخ الإسلام حنكه الزمان ولم يفت فى عضده مالقيه من الشدائد فى سبيل المصارحة بكلمات الحق والصدق ـ التى تكون على الأكثر مرة ـ مع التنقيب فى درس مسائل العلوم المتعلقة بحياة الإسلام العلمية النافعة فى صيانتها من تيار الإلحاد الحديث ، فأقول :

إن دولة الترك المسلمة التى دفاعها بسيفها عن حياض الإسلام ضد أعدائه يستغرق الثلثين من تاريخه وتندرج فى ذلك ـ عند التحقيق ـ أدوار الحروب الصليبية الموجهة إلى البلاد الإسلامية والمنتهية بالنسبة إلى تلك الأدوار فى ردها على أعقابها ... هذه الدولة كان آخر سلاح حاربتها به الدول الوارثة لضغائن تلك الحروب ، نشرَ الإلحاد القائم على العلوم والمبادىء المادية بين أبنائها المثقفين ونشر المبادىء القومية بين العناصر المندرجة تحت لوائها .

وقد وجد أول هذين السلاحين عوناً للأعداء فى قلب تركيا ، فكان استعماله كفتح الحصن من داخله ، كما وجد السلاح الثانى رواجاً عظيما فى أطراف تركيا . وكفى السلاحان فى القضاء على دولة الترك المسلمة المجاهدة[1] .

---

[١] وهذا السلطان عبد الحميد آخر من تولى السلطنة العثمانية بمعنى الكلمة وحكم مدة ثلث قرن على البلاد الواسعة التى من ضمنها الأقطار العربية ، إلى أن خلع فى ثورة دبرها حزب الاتحاد والترقى ، وتفرقت تلك البلاد بعده أيدى سبأ فى حروب متعاقبة . . .

هذا السلطان كان سداً منيعا لنزول المهاجرين اليهود إلى فلسطين ، وكان من المصادفات التى لها مغزى أن بلغ السلطان قرار البرلمان على خلعه ، قره صو اليهودى نائب سلانيك الذى اختارته لهذه المهمة الهيأة الممتازة لها من طرف البرلمان المؤلفة من خمسة رجال من الشيوخ والنواب المختلفى الدين والعنصر . . . والذى سبق له الحصول قبل إعلان الدستور فى تركيا على مقابلة السلطان مندوبا من اليهود الصهيونيين ، فاتحه فيها رجاءهم المتعلق بمسألة الهجرة إلى فلسطين مع تقديم هدية موعودة =

وكنت لما كنت فى بلادى كافحت هذين السلاحين على طول فترة انتقال الحكم فيها إلى أيدى الملاحدة وكان ظنى عند مغادرة تركيا مهاجراً إلى بلاد العرب التى جاء نور الإسلام إلينا منهم ، أنى أستريح من مجاهدة الملاحدة . لكنى وجدت الجو الثقافى بمصر أيضاً مسموماً من تيار الغرب ، فشق هذا على نفسى أكثر مما شق علىّ موقف تركيا الجديدة من ذلك التيار ، كما شق وقوفى على أن اخوانى العرب يفضلون تركيا هذه على تركيا القديمة المسلمة ، فرأيتهم توغّلوا فى تقليد الغرب وسابقوا الترك فى الافتتان به . والانقلاب الثائر فى تركيا حصل عندهم فى شكل هادئ ومن طريق التأثير والتجديد فى الأزهر ، فترى مجدده الشيخ محمد عبده الذى ناظره الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » وقال فى مناظرته : « إن الدين يخالف العقل والعلم لأنه الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة ولا معقولة ، وأن العدو الحقيقى للأديان فى هذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجاً عنها ، فهو عدو جديد أخرجه التمدن الجديد ... »

هذا الشيخ الذى ناقش ذلك الأستاذ فى الماضى البعيد تراه فى الماضى القريب يؤلف الأستاذ محمد صبيح كتاباً مسمى باسمه ويضع فى غلاف الكتاب لوحة تصور إيفل الباريسية مع مآذن الجامع الأزهر تقتبس رؤوس الثانية ضياء من رأس الأولى ؛ ويحكى المؤلف فى كتابه بكل إعجاب كيف قضى الشيخ على علماء الأزهر القدماء وعلومهم وكتبهم كما سيجىء تفصيله فى كتابنا هذا .

وكما ترى الأستاذ فريد وجدى بك الذى ناقش الشيخ التفتازانى المرحوم دفاعاً

= قدرها خمسون مليونا من الجنيهات الذهب لخزينة الدولة وخمسة ملايين منها لخزينة السلطان الخاصة على تقدير قبول المسئول ، فلقى رجاؤه رداً عنيفا من السلطان مقرونا بإخراجه من حضوره فى سخط واحتقار . . . فهل يعرف إخواننا هذه المواقف السابقة لفلسطين فى الماضى القريب ويقارنونها بالحالات الحاضرة ؟

عن الانقلاب الكمالى اللاديني فى تركيا ، وقال : « فنحن الذين شهدنا هذه الآية الاجتماعية يحرم علينا أن نصغر من شأنها أو نمر بها غير مكترثين ، فإننا سنمر فى كل الأدوار التى مر بها الأتراك متى جاء دورنا فى نهوض حقيق صحيح . فإن لم نتعلم مما دخل فيه الأتراك درساً فلا أقل من أن نعجب به مع المعجبين . »

وناقشنى هذا الأستاذ بعد سنتين منكراً لمعجزات الأنبياء ومضيفاً إليه عندالنقاش إنكار البعث بعد الموت ، وقال : « ... ولد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره فتغلب عليها ودالت الدولة إليه فى الأرض فنظر نظرة فى الأديان وسرى عليها أسلوبه فقذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير) ثم أخذ يبحث فى اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض ، فجمل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس تقديسا ، ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التى كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر فى سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مئة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ، ويقتبس من مدنيته المادية ، فوقف فيما وقف على هذه الميتولوجيا ووجد دينه ماثلا فيها ، فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ولكنه استبطن الإلحاد متيقنا أنه مصير أخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية .

« وقد نبغ فى البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية فسحرتهم فأخذوا يهيئون الأذهان لقبولها دسًّا فى مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم تفادياً من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض . »

فيفهم من هذا ومما يأتى أن الدين فى مصر مع مافيها من الجامع الأزهر وغيره من المعالم والمعاهد القديمة فى حالتها الراهنة ، ومع كون دستورها الجديد لايزال ناطقاً بدين الدولة .. لفى حالة عجيبة ، لا من ناحية العمل بأحكام الشريعة الإسلامية

وقوانينها فحسب ، بل ومن ناحية الاعتقاد والاعتراف بأصول الدين الملخصة فى الإيمان بالله ورسله واليوم الآخر .

فمعجزات الأنبياء المعدودة من الخوارق التى تستند إليها نبواتهم غير معترف بها عند المبرزين من العلماء الذين اتخذتهم مصر الحديثة أئمة فى الدين مثل الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا والشيخ الأكبر المراغى واقتدى بهم الكتاب من كبار المؤلفين مثل الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى بك الذى يعدُّ آيات المعجزات ، بل آيات البعث بعد الموت أيضاً من المتشابهات غير المحكمات .. إلى صغارهم مثل الدكتور توفيق الطويل القائل فى كتابه « التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام » ص ٢٧ :

« رأى ابن خلدون يخالف الاتجاه الحديث الذى ينكر الكرامات وخوارق العادات ويؤول المعجزات بحيث تبدو متفقة مع منطق العقل متمشية مع سنة الكون مسايرة لطبيعة الأشياء » مع أن المعجزة المؤولة بما يتمشى مع سنة الكون لا تعود معجزة فتأويلها به واعتبارها بدون تأويل غير متفقة مع منطق العقل يرجع إلى إنكارها .

ثم إن نبوات الأنبياء تنهار بانهيار المعجزات لاشتراكهما فى علة المخالفة لسنة الكون . ولذا جاء تعريف الشيخ محمد عبده بالنبي — كما يأتى نصه فى الباب الثالث من هذا الكتاب — خالياً من خصائص النبوة المعروفة مثل الوحى والملك المرسل والكتاب المنزل والمعجزة . والنبوة المنهارة تتحول فى لسان الاتجاه الحديث إلى « العبقرية » فيعتبر أنها ماخسرت من ميزتها !.. فهذه حالة مصر الحاضرة — المستورة المكشوفة — فى عدم الاعتراف بوجود الأنبياء .

أما عدم الاعتراف بوجود الله فله علامات أبرزُها تصريح الأستاذ فريد وجدى بك — كما سبق نصه وسيتكرر ذكره فى هذا الكتاب عند مناسبات كثيرة — بأن فى

الشرق الإسلامى نوابغ من الكتاب والشعراء اتصلوا بالغرب وعلومه فرأوا دينهم مقذوفاً به مع سائر الأديان إلى عالم الأساطير ، فلم ينبسوا بكلمة لأن الأمر أكبر من أن يحاولوه ولكنهم استبطنوا الإلحاد متيقنين أنه مصير اخوانهم كافة متى وصلوا إلى درجتهم العلمية ، وهم اليوم مشتغلون بتهيئة الأذهان إلى قبول ماستبطنوه دسا فى مقالاتهم وقصائدهم، غير مصارحين به غير أمثالهم . والأستاذ نفسه منهم وفى طليعتهم وإن كان لاينسى تفريقه منهم بطريقة يتسع لها قانون الدس ، حسبك ماينادى به دستوراً علمياً يردده دائماً فى مجلة الأزهر التى يديرها ويرأس تحريرها منذ بضع عشرة سنة : من أن العلم لايعتد بمعقول لايؤيده محسوس كخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ونبوءة غير منظورة ووحى ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب فى الجنة وعذاب فى النار ، وكلها — مما عده الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » عند مناظرة الشيخ محمد عبده وانطبق عليه دستور الأستاذ فريد وجدى بك العلمى — غير منظورة ولا معقولة .

وحسبك أيضاً تعليل الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر قارئيه بما ينتظره من الغربيين المشتغلين بالبحوث النفسية أنهم سيكتشفون وجود الله فيما يكتشفون . والجمهور من القراء يسرون بهذه المواعيد ولا يفطنون لما دس فيها الكاتب النابغة من أن وجود الله لم يثبت إلى الآن بالطريقة التى تقنع العلم توفيقاً لدستوره المذكور آنفاً .

وترى دعاية الأستاذ ، دعاية وياللأسف ضد الديانة ، تتخطى من فوق منبر الأزهر إلى ساحة الأدب ، فيكتب مقالة فى مجلة « الرسالة » بعنوان « الدين فى معترك الشكوك » والمجلة تضعها فى صدرها ، يعلن فيها الكاتب أن الدين قضى عليه قضاء لايرجى له البعث إلا من طريق استحضار الأرواح . وهو أن الدين إن كان يعيش الآن فإنما يعيش فى قلوب السذج من العامة ... فلا يحرك هذا الإعلان الذى ينعى الدين ويتضمن أشنع دعاية ضده ، ساكناً فى مصر بين أوساط المتعلمين ، وكيف

يحرك والناعى مندوب الأزهر وممثله فى عالم الصحافة ؟ فياخسارة البـلاد التى تسعى للتخلص من استعمار الإنجليز ، وأفظعُ الاستعمار الغربى الذى أفسد الدين والأخلاق ــ ولا شك فى مجىء هذا الفساد مع الإنجليز ــ يخيم فى عقول مثقفيها !..

وهل كان يخطر بالبال أن يكون هؤلاء المثقفون ــ ومعهم سادة الأزهر ــ ينكرون معجزات الأنبياء إلا معجزة القرآن لنبينا محمد صلى الله عليـه وسلم ، على أن يكون إعجازه أيضاً غير مفهوم منذ أزمنة طويلة خلت ؟ كما صرّح به الأستاذ الأكبر المراغى فى مقالة نشرها فى الفترة المتخللة بين مشيخته الأولى والثانيـة على صفحات « السياسة الأسبوعية » و « الأهرام » وقال فيها : « وقد انقضى عهد الذين أدركوا الإعجاز من طريق الذوق وآمنوا بالقرآن بسبب هذا الإدراك ، ونحن الآن نقيم على الإعجاز أدلة عقلية ونقول انه تحدى العرب وأنهم عجزوا ، وهذا يدل على أنه من عند الله . »

فيرد عليه أولا : لماذا لايعترف هذا الشيخ بإعجاز القرآن حالا وبنفوذه فى نفسه وهو شيخ أكبر المعاقل الدينية والعربيـة الذى يستوجب أن يكون فهمه للعربية وللقرآن أكثر من غيره ؟ لماذا لايعترف بإعجازه حالا فيحيله على الماضى ؟ فهل هو الذى أعجز العرب القدماء لايعجز العرب الحاضرين ؟

ويرد عليه ثانياً : أن مسألة إعجاز القرآن على هذا لاتقوم على أدلة عقلية أيضاً ، وإنما تنقلب مسألة تاريخية وتقدر قوة ثبوتها بقدر قوة ثبوت المسائل التاريخيـة ، ومثلها مسألة معجزات الأنبياء مطلقا ، فلماذا إذن يعترف بمعجزة القرآن ولا يعترف بغيرها من المعجزات ؟ ولا محل لاستضعاف التاريخ فى تلك المعجزات لتأيدها بتصديق القرآن المنقول إلينا تواتراً والمسلّم إعجازه متحدّياً للعرب الماضين .

ومعنى إعجاز القرآن على قول معالى هيكل باشا وزير المعارف سابقاً ورئيس مجلس الشيوخ حالا أنه معجزة عقلية إنسانية بلغت أسمى مايستطيع الإنسان أن

يبلغه . قال فى « حياة محمد » ص ٤٤ من الطبعة الثانية :

« فحياة محمد حياة إنسانية بلغت أسمى مايستطيع الإنسان أن يبلغ ، وقد كان حريصاً على أن يقدر المسلمون أنه بشر مثلهم يوحى إليه ، حتى كان لايرضى أن ينسب إليه معجزة غير القرآن ويصارح أصحابه بذلك . وقلنا عند الكلام عن قصة شق الصدر إنما يدعو المستشرقين والمفكرين من المسلمين إلى هـذا الموقف من هذا الحادث ان حياة محمد كلها حياة إنسانية سامية وأنه لم يلجأ فى إثبات رسالته إلى ما لجأ إليـه من سبقه من أصحاب الخوارق . وهم فى هذا يجدون من المؤرخين العرب والمسلمين سنداً حين ينكرون من حياة النبى العربى كلها مالا يدخل فى معروف العقل . »

وهـذا القول من معاليه يستهدف انتقادات كثيرة نحصيها إن شاء الله فى الباب الثالث من هذا الكتاب ونقتصر هنا على القول بأن خلاصته تنزيل إعجاز القرآن ، الذى أتى به وكان أكبر وقائع حياته المقيدة بأنها حياة إنسانية لم يدخلها خارقة من الخوارق ــ إلى استطاعة إنسانية ، وإن كانت أسمى مايستطيعه الإنسان ، فى حين أن القرآن نفسه يصرح بأنه فوق استطاعة البشر وأنه كلام الله . وهل يظن معالى الباشا أن القرآن الذى لايستطيع الإنس والجن أن يأتوا بمثله مجتمعين ، فى استطاعة محمد صلى الله عليه وسلم أن يأتى به من عنده ؟ أما إتيانه به من عنـد الله على أنه كلام الله فهذا مالا يدخل عند الباشا فى معروف العقل وأنه يكون القرآن على هذا التقدير من الخوارق التى ينكرها معاليه ولا يراها جديرة بأن يلجأ إليها محمد صلى الله عليه وسلم .

أما قوله حكاية عنه ، بعد التنبيه على أنه بشر مثلهم : «يوحى إليه» فقد كنت قلت أنه جار على قلم معاليه استرسالا يساير فيه نظم الآية القرآنية ويحتمى به عند اللزوم فى ضمن قانون الدس ، إذ لو لم نقل هكذا كان ذلك القول من الحاكى خروجاً عن حدود معروف العقل ، ومن المحكى عنه لجوءاً إلى ما لجأ إليه من سبقه من أصحاب الخوارق ،

وكلاهما مالا يرضاه الباشا . فلا محل لاحتمال كونه جادا فى الاعتراف بالوحى ، لأنه متناقض مع سعيه لتنزيهه صلى الله عليه وسلم من الخوارق ... كنت قلت هكذا وكان لى الحق فى ذلك تأليفاً لأقوال معاليه عن حياة محمد صلى الله عليه وسلم المنقولة آنفاً ، بعضها مع بعض ... لو لم يكن مفهوما من آخر مقدمة كتابه أنه يتشجع أمام العلم فيعترف له صلى الله عليه وسلم بالوحى ... فإذن يبقى قوله « يوحى إليه » مناقضاً لما أضاف إليه من الجمل .

وكان الأستاذ فريد وجدى بك وهو من غلاة منكرى المعجزات بدعوى أنها مخالفة للعقل وسنة الكون كما ادعى هيكل باشا ، حتى ان الأستاذ فريد ينكر البعث بعد الموت للسبب نفسه ... كان هذا الأستاذ أنكر إعجاز القرآن بألفاظه ومبانيه فى مقالاته التى كتبها دفاعاً عن فتنة ترجمة القرآن المثارة فى تركيا المنقلبة ، قائلا : « إنه لم يتحدّ أحداً ببلاغته وإنما تحدى الإنس والجن أن يأتوا بمثله فى حكمته وشريعته » مع أن الأستاذ يعرف أن أمماً إسلامية لم تعجبهم شريعة القرآن فاستبدلوا بها شرائع الغرب قبل استبدالهم ألفاظاً أعجمية بألفاظه ومبانيه ، والأستاذ الذى ناصرهم فى تبديل ألفاظه لم يؤاخذهم يومئذ على تبديل شريعته ... فمنكرو المعجزات ، كما يفرقون بين الكتاب والسنة فيعوّلون على الكتاب ولا يعوّلون على السنة توسلا إلى إنكار أحاديث المعجزات لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ... يفرقون أيضا بين لفظ الكتاب ومعناه ، فيتمسكون بمعناه ويخذلون لفظه ، ويتمسكون بلفظه ويخذلون معناه على حسب مايقضى به هوى التجديد العصرى المتحكم .

وعلى كل تقدير فى موقف الكثرة من كتاب مصر وعلمائها الجدد إزاء معجزة القرآن خصوصا ومعجزات الأنبياء عموما ، فالنبوة لاتزيد على مرتبة العبقرية وهى ليست بمرتبة النبوة المعروفة فى الإسلام وفى سائر الأديان ، كما أن النبى الذى عرّفه الشيخ محمد عبده بإنسان فطر على الحق علماً وعملا بحيث لا يعلم إلا حقاً ولا يعمل

إلا حقاً على مقتضى الحكمة ... الخ » ليس بالنبي المعروف . فالنبوة مقضى عليها عند أصحاب القول السائد فى مصر الحديثة من الكتاب والعلماء ، منحلة فى بوتقة التأويل . وقد عرفت موقف مسألة الألوهية المخذولة عند أصحاب « مجلة الأزهر » و « الرسالة » فى معترك الشكوك ، قبل موقف النبوة .

فالدين بكلا ركنيه الأساسيين مقذوف به فى نظر الأوساط المثقفة المصرية بيد العلم الحديث الذى لايؤمن بغير ماثبت بالتجربة الحسية ، إلى عالم الأساطير .. لا فرق بين مصر وتركيا الحديثتين فى غلبة الإلحاد على الديانة إلا من حيث أن الانقلاب اللاديني تأسس فى تركيا جبراً من الحكومة مفاجأة من عهد مصطفى كمال ، وفى مصر بالنشر والدعاية المدسوسة من حملة الأقلام والمحاباة من الحكومة المرتبطة هى الأخرى بمحاباة من الغرب الذى هو رأس هذه الفتنة المدبرة فى المملكتين ، فانجلترا انتهزت فرصة كون تركيا فى عداد الدول المغلوبة فى الحرب العالمية الأولى ، فساومتها بواسطة مصطفى كمال الذى وجدته أنصع أهل لهذه المساومة على الاحتفاظ باستقلالها فى مقابل التنازل عن الخلافة والتجرد عن الدين والمشى فى السياسة الدولية من وراء الإنجليز ، كأنها مولى العتاقة لها ، وتسنى انتشار الإلحاد فى مصر تحت حماية الإنجليز من غير ثمن مقابل يذكر .

نعم ، إن تركيا الجديدة أخسر صفقة وأسوء عاقبة من مصر التى أدركت ماتضمر الإنجليز من البغض العميق نحو المسلمين فأخذت تقابل البغضاء بالبغضاء وتكرهها بكل قوتها على أن تكف يدها عن مصر فى حين أن تركيا دخلت فى حماية الإنجليز ووصايتها وكفرت بنعمة الله التى كانت لها فى بعد عنها حين كانت دولة إسلامية .

ولقائل أن يقول: تجلو الإنجليز بعد الحرب العظمى الثانية عن مصر ، لأنها بلغت رشدها فى الابتعاد عن الدين ولم تعد تحتاج إلى شيطان الوصاية[1] فالإنجليز عدو الإسلام وعدو الدولة العثمانية وصديقة تركيا الجديدة .

[١] بعد أن أدخل — هذا الشيطان — النزاع الغربى بين الدين والعقل فى عقول المثقفين =

تسافر بعثة أزهرية إلى أوروبا لطلب العلم فيقول الأستاذ الأكبر المراغى فيما يقول عند توديعهم فى محطة القاهرة : « إن العقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شىء تاريخى خال عن الحياة » ويتكرر ذكر العقل والعلم فى كلامه مناوئا للدين . وتكتب « السياسة الأسبوعية » عن أعضاء البعثة المؤلفة من الشبان المدرسين فى الأزهر : « انهم سيواجهون نهجاً فى البحث جديداً وهو أن يطالب الإنسان ليكون بحثه صحيحاً بأن ينكر كل مايعرفه وأن لايثبت شيئاً إلا إذا قام عليه دليل من التجربة والملاحظة والاستنباط » ثم تقول : « إن أساس المنهج العلمى الصحيح الشك فى كل شىء » ويقول الأستاذ الكبير أحمد أمين بك فى كتابه « قصة الفلسفة الحديثة » : « إن قانون التناقض الذى يقول به المنطق الشكلى القديم والذى يقرر أن الشىء يستحيل أن يكون وأن لا يكون فى آن واحد ، يجب عليه الآن أن يزول من أجل حقيقة «هيجل» العليا التى تنسجم فيها المتناقضات والتى ذهب إلى أن كل شىء يكون موجوداً وغيرموجود» وهذا الأستاذ يكتب فى مجلة «الثقافة» التى هى مجلة لجنة التأليف والنشر « إن علماء التوحيد لم ينجحوا فى مهمتهم[1]، كما أن الأستاذ فريدوجدى بك رئيس تحرير مجلة الأزهر ينادى بالطعن فى علم هؤلاء العلماء المسمى بعلم الكلام .

= من أهل البلاد التى استعمرها فلبس الامر عليهم أيضا، وألبس جنودها برانيط الغربيين . فكأن الجالين أنابوها نائبة عنهم ناطقة بأن من تشبه بقوم فهومنهم ، ويكاد من يرى هؤلاء الجنود والضباط فى الشوارع والمراكب لايقتنع بجلاء الانجليز عن مصر

[١] يقول ان علم التوحيد برهان لمن يعتقد لا لمن لا يعتقد ، ويذكر حكاية نابليون مع جلسائه من العلماء الملحدين على سفينة فى ليلة بديعة فقال لهم انظروا أيها الرفاق ماأبدع هذه النجوم وما أجلها فمن أبدعها ؟ قال ملحد : نحن لانسأل هذا السؤال ومايدور فى ذهنك لايدور فى أذهاننا انما نسأل نحن كيف تطور هذا العالم وكيف وصل إلى ما نرى أن برهانك أيها الامبراطور دليل جميل لك . وكأن هذا الجواب الذى لنا كلام عليه فى محل آخر من هذا الكتاب ، أفحم نابليون فى زعم مجلة الثقافة .

ويقول الأستاذ الأكبر المراغى : « ليس علم الفقه علم الدين ». وتنقل « الأهرام » عن الأستاذ الكبير عبد المجيد سليم مفتى الديار المصرية سابقاً ووكيل لجنة الفضوليين المسمين أنفسهم « بلجنة التقريب بين المذاهب الإسلامية » أنه قال تصديقاً لقول رئيس اللاجنة على علوبة باشا وزير المعارف السابق[1] «إن مذاهب الأئمة المجتهدين مبنية فى الواقع على السياسة » وفى هذا القول إساءة الظن بأئمة الشريعة الإسلامية مثل أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل رضوان الله عليهم ، أى إساءة . وفى أهرام ٢٨ فبراير سنة ١٩٣٦ قول الأستاذ الأكبر المراغى لوفد الشبان العراقيين : « إن من ينظر فى كتب الشريعة الأصلية بعين البصيرة والحذق يجد أنه من غير المعقول أن تضع قانوناً أو كتاباً أو مبدأ فى القرن الثانى من الهجرة ثم يجىء بعد ذلك فتطبق هذا القانون فى ١٣٥٤ هجرية . »

أقول إن القوانين التى وضعها أئمة الشريعة الإسلامية فى القرن الثانى الهجرى وأخذوها من الكتاب أو السنة .. إذا كان عيبها عند شيخ آخر الزمان قدمها إلى هذا الحد فماذا يكون عيب مأخذها وهو أقدم منها ؟

وترى الأستاذ فريد وجدى بك يفسر الإيمان بالغيب المثنى عليه فى كتاب الله ، بالإيمان بخلاف الواقع . ويكتب أستاذ مصرى من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية

[١] والقارىء يرى فى محل من هذا الكتاب أن الجامعة قررت فى عهد وزارة على علوبة باشا ، أن تكون شارات حراسها من صور آلهة المصريين القدماء فتكون شارة كلية الزراعة إله الزراعة وشارة كلية الطب صورة إله الحكمة وهلم جرا .. فكتب صديقى الشيخ المغفور له عبد المجيد اللبان شيخ كلية أصول الدين مقالة فى الجرائد يستنكر هذا القرار ويلفت نظر الجامعة والوزارة إلى واجبهما نحو دين الدولة الذى هو الاسلام البعيد كل البعد عن الوثنية ورموزها ، فلم تسمعا له وسكتت مشيخة الازهر عن تأييد شيخ الكلية فاستقرت شارات الآلهة وشكر الله وحده سعى الشيخ اللبان . . . فلعل الباشا رئيس لجنة التقريب بين المذاهب مستعد لتوسيع هذا التقريب إلى ما بين مصر الاسلامية والفرعونية .

بالقاهرة مقالة يستحق بها الجائزة الأولى يوجب فيها على رجل القرن العشرين أن ينبذ العقلية الغيبية ويطاردها فى كل مكان حتى تستوى له عقلية علمية ، ويريد بالعقلية الغيبية العقلية الدينية ، ثم ينحى باللائمة على علماء أصول الدين القائلين بأن العالم يسير على نظام وضعه الله تعالى له وهو قادر على تغيير ذلك النظام الذى فطره وأبدعه ، مع أن نظام العالم (فى ادعاء الكاتب) من طبيعة الأشياء ليس مفروضاً عليها من خارجها، وهؤلاء العلماء لم يفهموا أن النظام المطرد فى العالم وتسلسل العلل ومعلولاتها أدل على القدرة اللامتناهية من ذلك التصور الركيك الذى يجعل من قدرته تعالى وسيلة لتغيير النظام. وصاحب المقالة الذى يعجبه تسلسل العلل والمعلولات إلى مالا نهاية له، لايدرى أن التسلسل فى جانب العلل المتراجعة إلى الماضى باطل عند العقلاء القائلين بوجود الله ليقطع هذا التسلسلَ الذى اهتدت عقولهم إلى بطلانه ويكونَ مبدأ له تنتهى فيه السلسلة، فى حين أنه لا توجد علة أولى فى مذهب التسلسل إلا وقبلها علة .. أو أنه يدريه ولا يعترف ببطلان التسلسل مقتفياً فى ذلك أثر الشيخ محمد عبده الذى حكم بأن كل ماقيل أو يقال فى إبطاله فهو من قبيل الأوهام الكاذبة ، وكان خطأ الشيخ فى حكمه هذا عظيما ، كما أن مسألة إبطال التسلسل فى العلل أصبحت من رؤوس مسائل هذا الكتاب. والشاهد هنا أن الآراء المؤدية إلى نفى النبوة والألوهية تنفق سوقها فى مصر الحديثة وتمهد لأصحابها مراكز عظيمة بقدر عظمة الأخطاء التى تضمنتها .

ومن المظاهر المؤيدة لفكرة الإلحاد المستورة المكشوفة بمصر ، شغل الفلسفة الوضعية التى هى أحدث فلسفة الإلحاد فى الغرب ، وأشدها فى الخبث وإخفاء المكيدة للدين ، لايخفف عن سوآته السوآء نقد الأستاذ العقاد الخفيفُ فى كتاب « الله » عن هذه الفلسفة ــ مكاناً هاماً فى قلوب كبار الكتاب ، مع فكرة فصل الدين عن السياسة الذى يستلزم إلغاء المادة من الدستور الناطقة بأن دين الدولة الإسلام ، اكتفاء بدين

الأمة، إن كان يبقى دين فى الأمة الراضية لتجرد حكومتها من الدين .

وكل هذه الحركات المختلفة الساعية لتهيئة الأذهان إلى قبول فكرة الإلحاد ، منشؤها عدم إيمان العلم الحديث بوجود ماليس منظوراً بالعيون مما عدده الأستاذ فرح أنطون عند مناظرة الشيخ محمد عبده فى سالف الزمان ، وإيمان المثقفين المصريين عن صميم قلوبهم بهذا العلم الذى هو العدو اللدود الراهن للأديان ، كما قال الأستاذ فرح، ولم يزل قوله نافذا إلى الآن ، حتى ان أستاذ مجلة الأزهر لم يعدّ ـ فيما ننقل عنه عند تعداد أسباب التأليف رقم ٥ ـ ردود الشيخ محمد عبده عليه، كلمة منبوسة .

ومن فروع الإيمان بالعلم الحديث المنكر لغير المحسوسات إنكار فضيلة الشيخ شلتوت عضو جماعة كبار العلماء ومجمع فؤاد الأول للغة العربية ولجنة التقريب بين المذاهب الإسلامية ، وجودَ الشيطان الرجيم الذى نستعيذ منه كل يوم فى الصلوات الخمس ، وإنكاره لرفع سيدنا عيسى ونزوله فى آخر الزمان ، بل إنكار الأستاذ الأكبر المراغى أيضاً .

وزاد فى الإشكال الدينى الناشىء عن قصر التعويل على ماثبت وجوده بالتجربة الحسية وعدم الثقة بالدليل العقلى الذي كان علماء الإسلام يعتمدون عليه فى إثبات وجود الله ، فزاد فى الطين بلّة أن نقل الدكتور غلاب أستاذ الفلسفة فى كلية أصول الدين ، عن أحد علماء الغرب ، نقداً ينم على عدم صحة ذلك الدليل من الناحية العقلية أيضاً ... وإن كان الدكتور غلاب نقله فى سياق النقد على برهان « ديكارت » ، ولم ينبس بكلمة فى الرد عليه ، تصديقاً لقول الأستاذ فريد وجدى بك المار الذكر ، الذى يرى الرد على مافعله العلم الحديث بالأديان من قذفها جميعاً إلى عالم الأساطير ، أكبرَ من أن يحاوله محاول ، مع أن ذلك البرهان برهان علمائنا بعينه وسيجىء تفصيله وتمحيصه فى محله .

وهذا الكتاب يبدد هذه الشُّبَهَ ويذيبها إن شاء الله بعونه وتوفيقه ويجدد كل ماطرأ عليه الخراب في الشرق الإسلامي من نواحي الإيمان الديني المبني على أساساته العلمية القديمة ، مهما كان الخراب عظيما متولداً من استيلاء الإيمان بالعلم الحديث على مكان العلم القديم في القلوب ... يجدد كل آثار الخراب ويسترد مركز الإيمان القديم إليه ، في كفاح وحرب مشنونة ، إن لم تكن على العلم الحديث فعلى متعلميه وعلمائه الضالين في تقدير قيمة ذلك العلم ومعرفة حدوده . ولم يهمل الكتاب بين مساعيه في مكافحة الضلالات وإزالة الشبهات الحديثة معالجة ماقدم منها وانتقل من الماضي إلى الزمان الحاضر محتفظا برواجه في سوق الضلالات الاعتقادية لكونه جديدا في بطلانه لم يعف عليه الدهر رغم قدمه ، فكأن بطلانه أعاشه وأفاض عليه الجدّة في نظر المصريين المغرمين بالأضاليل ... ونعني بهذا مسألة وحدة الوجود التي لم نأل جهداً في درسها واكتشاف منشئها واستئصالها بعون الله تعالى وقولنا هذا الذي هو عبارة هنا عن الدعوى المجردة ، يتجلى في الباب الثاني من هذا الكتاب إن شاء الله على القارئ المجد الصابر لا صاحب النظر العابر .

هذا مايتعلق بتعمير الدين وتعزيزه في نواحيه الأساسية الاعتقادية المحتاجة إلى التعمير بعد الخراب والتعزيز بعد الاستهانة . أما ماطرأ على الناحية العملية والاجتماعية فحسبك في تقدير مبلغه من الفساد أن تعرف مبلغ الضلال في عقليات القائمين بتنظيمها وعلى الأقل المتكلمين في أمرها فتقرأ معي في الجرائد أو تسمع من الراديو في الذكرى الثلاثين مثلا من ذكريات قاسم أمين صاحب الحملة على حجاب النساء ومؤلف كتاب « تحرير المرأة » ، مهزلةَ تأميل الثواب له من سفورهن .. نعم مهزلة تأميل الثواب له على الرغم من آيات الحجاب الموجودة في كتاب الله . وسنتكلم على هذه المسألة أيضاً في محله من الكتاب بما تستحقه من التفصيل . ومما يقضي العجب من تلك الذكريات أنها تحتوي الكشف عن كون حركة قاسم أمين مقرونة بتأييد الشيخ محمد عبده ،

فيقول الشاعر الكبير على الجارم بك خطاباً لقاسم صاحب الذكرى :

كنت فى الحق للإمام نصيراً والوفى الصفى من أصحابه
نم هنيئاً فمصر نالت ذرى المجد وفازت بمحضه ولبابه
منك عزم الداعى وفضل المجلى وعلى الله ما ترى من ثوابه

لا شك للإسلام فى كفر مستحل الحرام القطعى الذى منه رفع الحجاب عن النساء وجعلهن كالرجال فى الظهور أمام الأعين ، بل أكثر منهم إلى أن يصبحن كاسيات عاريات كما فى حالة النساء الحاضرة بعد العمل برأي قاسم أمين مفتى الديار المصرية فى النساء ، فى حين أن كتاب الله يحرم عليهن إبداء زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو اخوانهن أو بنى اخوانهن أو بنى أخواتهن أو نسائهن إلى آخر الآية الواردة فى سورة النور بكل صراحة وتفصيل .

وإذا كان استحلال الحرام كفراً فى الإسلام فماذا يكون دعوى استحقاق الثواب على استحلال الحرام ؟ ولذا سميناها مهزلة .

التعريف بمنهج الكتاب فى نقد الأقوال :

لم أسلك فى الذين انتقدت آراءهم فى هذا الكتاب ـ وهم كثيرون ـ السبيل المتاد فى زماننا للتأليف ، لاسيما تأليف كتاب مثل كتابى فى خطورة الموضوع وجلالته ، وهو أن لا يشتغل المؤلف فى صلب كتابه بمناقشة كل من خالفه فى رأيه بأقوالهم المذكورة فى الكتب والمنشورة فى الصحف والمجلات ، بل يتعرضَ لما يستحق منها التعرض فى إشارة قصيرة على الهامش مع رقم صفحة الكتاب الذى يتضمن تلك الأقوال، أو على الأكثر مع النقل من نصوصها فى اقتضاب وغير كفاية ، حتى يحتاجُ من يريد من القراء أن يطلع على تمام النص أو ما يقوم مقام التمام ، إلى مراجعة ذلك الكتاب ليكون حكَما عدلا فى المقارنة بين المؤلف والمخالف . وفيه شغل للقارئ ربما يعده شاغلا فينصرف عن مراجعته ويكتفى بما نقل عنه نقلا منقوصا ويتقبله بغير حق كالمنقوض ، أو ينصرف فى سبيل المراجعة عن الاستمرار فى مطالعة الكتاب الذى بيديه ، أو على الأقل يتأخر فى قضاء حاجته الذهنية عن أوانه ، وربما تتعذر عليه المراجعة بالمرة .

وفضلا عن هذا فقد رأيت فى اختيار هذا الأسلوب فى نقد الأقوال شيئاً مما ينافى الأمانة والصراحة ويشبه الخلس والدلس فى عرض المسائل على الأنظار . أذكر مثالا لهذا من كتاب « التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام » المنتشر حديثاً للدكتور توفيق الطويل مدرس الفلسفة بجامعة فاروق ص ٩ .

فبعد أن عرّف الغيب نقلا عن « كشاف اصطلاحات الفنون» بالأمر الخفى الذى لايدركه الحس ولا تقتضيه بداهة العقل ، قال فى الهامش :

« وقد رأى الأستاذ محمد فريد وجدى أن الغيب يقابل الواقع (مجلة الأزهر فى الجزء الخامس من المجلد الثامن) ولكن هذا التعريف أحنق فضيلة الأستاذ مصطفى صبرى شيخ الإسلام فى الدولة العثمانية سابقاً فندّد به فى (القول الفصل بين الذين

يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون) وقرر ص ١٤٩ ، بأن الغيب ماغاب عن الحاسة . والذى يبدو لناأن التعريفين ليس بينهما تناقض ، وإن كان كلاهما غير واف بالحاجة» .

فنقول ماذا يفهم القارئ من هذا القول ؟ يفهم أن كلاً منا ، أنا والأستاذ فريد وجدى بك مخطئ فى الإتيان بتعريف للغيب غير واف ، وزيادة على هذا الخطأ المشترك فإنى مخطئ أيضاً فى الحنق على الأستاذ فريد وجدى الذى جعل الغيب مقابلا للواقع ، لكون تعريفه لايتناقض مع تعريفى . ونحن ننقل هنا نص الأستاذ فريد فى الجزء المذكور من مجلة الأزهر :

قال فى مقالته التى كتبها على وفاة جميل صدقى الفيلسوف (على تعبير الأستاذ) العراقى :

« أسلوب الفلاسفة الأولين الاعتداد بالمسلمات العقلية والقضايا المنطقية والتدرج منها إلى إدراك العلل الأولية (يعنى الإدراك المنتهى إلى الاعتراف بوجود الله) وهو أسلوب أصبح لايقنع أكثر المتعلمين على الطريقة الحديثة (وكأن الأستاذ يعذر بقوله هذا المتوفى المعروف بالحاده) .

ومن أقوال الأستاذ عن المتوفى فى نفس المقالة : « افتتن بمقررات العلم الطبيعى وشغف حباً بالفلسفة المادية نخلعته عن العقائد الدينية ، ولم يستطع أن يتغلب على عقائده الوراثية فيعلن أنه أصبح ماديا ، فوقف حائراً لايدرى بأى فريق يلتحق : أبفريق الذين يؤمنون بالغيب أم بفريق الذين يؤمنون بالواقع ؟ »

هذا قول الأستاذ فريد الذى أحنقنى لكونه جعل فريق المؤمنين بالغيب الذين أثنى عليهم الله فى رأس كتابه والذين نحن المسلمين منهم ، مقابلا لفريق المؤمنين بالواقع ، ومعناه انه اعتبر الفريق الأول أعنى المؤمنين بالغيب ، مؤمنين بغير الواقع ! على الرغم من أن الإيمان بالله داخل فى الإيمان بالغيب دخولا أوليا ثم يأتى الإيمان بملائكته

وكتبه ورسله واليوم الآخر . فهل كل هذا إيمان بخلاف الواقع ؟ فالأستاذ فريد كاتب مجلة الأزهر يعيب على الفريق المثنى عليهم فى كتاب الله، مادحاً ضد هذا الفريق بأنهم المؤمنون بالواقع ، مع أن الفيلسوف الذى تظاهر الأستاذ بانتقاد عقيدته كان يتردد — على رأي الأستاذ — حائراً بين الفريقين، غير جازم بتفضيل فريق الذين لا يؤمنون بالغيب على الذين يؤمنون به ، كما فضل الأستاذ فهو أشد فى ارتباك العقيدة من الفيلسوف الزهاوى .. ولا أدرى لماذا لم يحنق الدكتور الطويل ما أحنق الشيخ مصطفى صبرى مؤلف « القول الفصل » من حالة الأستاذ فريد وجدى فى جعل المؤمنين بالغيب وغير المؤمنين عاليهم سافلهم ومناورته القادحة فى الفيلسوف الملحد بما يشعر المدح ؟

وبعد هـذا البيان يظهر خطأ الدكتور فيما لايرى تناقضاً بين تفسيرى للغيب وتفسير الأستاذ كاتب مجلة الأزهر الذى يتناقض مع رؤوس عقيدة الإسلام ، فضلا عن تناقضه مع تفسيرى .

أما كون الدكتور المؤلف يعد كلا من التعريفين غير واف بالحاجة فخطأه فيـه ظاهر أيضاً بالنظر إلى اكتفائه فى التعبير عن تعريف الأستاذ بأنه غير واف بالحاجة ، بل تعبير الدكتور نفسه غير واف بما يستحقه تعريف الأستاذ من التشدد فى الرفض .

وأما خطأ ذلك التعبير بالنسبة إلى تعريفى فإنى لم أقصد بمـا ذكرته فى « القول الفصل » عن الغيب بما غاب عن الحاسة تعريف الغيب إلا بقدر مايتبين به تخبط الأستاذ كاتب مجلة الأزهر فى تفسير الغيب ، ولا أقول فى تعريفه ، ولعله أيضاً لم يرد التعريف . لكنه فسره ولو عرضا وإجمالا وأخطأ فيـه خطأ فاحشاً ، كما ذكرته واكتفيت فى تصحيح ذلك الخطأ بحمل الغيب على ماغاب عن الحاسة لا عن الوجود كما يوهمه تفسير المخطئ فيكون الغيب على تفسيرى مقابلا للشهادة كما ورد فى قوله تعالى « عالم الغيب والشهادة » ويكون مغزى التفسير هو الرد على جعله مقابلا للواقع المفهوم منه كونُ الإيمان بالغيب إيماناً بغير الواقع . وقد كفانى هذا التفسير فى الرد على ذلك

الخطأ الفاحش ، كما فسره الفخر الرازى صاحب التفسير الكبير بما فسرتُ به أعنى الغائب عن الحاسة وقال إنه رأى جمهور المفسرين .

هذا ، ولكون مقصودى مما ذكرته فى « القول الفصل » متعلقاً بتفسير الغيب، بل من « القول الفصل » كله وغيره مما نشرته وأنشره إن شاء الله من الآثار ... تصحيحَ ما صادفته فى نشريات المعاصرين المغترفين من مناهل الغرب غير المصفاة ، من الأخطاء الضاربة لعقائد الإسلام فى صميمها ، لا الاشتغال بتفسير الألفاظ وتفصيل المعانى والتكاثر بكاليات العلوم والمعارف ـ اكتفيت فى تعريف الغيب بما يفى بحاجتى التى ذكرتها ، غير مبال بأنه قد لا يكون وافياً بحاجة غيرى ، كمن أراد التأليف فى موضوع الغيب فأتى بتعريف من « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوى أضيف فيه إلى ما غاب عن الحاسة « مالا تقتضيه بداهة العقل » ولا مانع من أن يكون هذا التعريف أفضل من تعريفى لمن أراد أن يأتى بتعريف للغيب يحدده تحديداً فنياً ويخرج منه ماغاب عن الحاسة فقط .

على أن لى أن أقول : لاشك فى أن المعنى المتبادر من الغيب فى كلام العرب وفى كتاب الله الذي نزل على لغتهم وعلى ماتنساق إليه أفهامهم فى استعمال الألفاظ ، هو مقابل الشهادة ... أما ماتقتضيه بداهة العقل من غير المحسوسات فإن لزم إخراجه من الغيب ـ رغم كونه غائباً عن الحاسة ـ وإدخاله فى الشهادة ، فالمعقول أن يكون ذلك من طريق إلحاقه بالشهادة تشبيهاً ، لا لكونه مشهوداً حقيقة .

ولى أن أقول أيضاً إن الله تعالى داخل فى الغيب الذى أثنى فى كتابه على المؤمنين به كما صرح به علماء الإسلام . ومع هذا فلا مغالاة فى القول بأن إدراك وجود الله مما تقتضيه بداهة العقل على ماذهب إليه الفيلسوف العظيم ديكارت من أن الإنسان يدرك وجود الله بعد إدراك وجود نفسه وقبل إدراك وجود العالم ، وسيجىء بحثه فى هذا الكتاب . فالأولى بالجمع بين هاتين الدقيقتين أن يُقتصر فى تفسير الغيب على

ما غاب عن الحاسة ، لئلا يكون الله خارجاً عن الغيب الذى يؤمن به المؤمنون ، على مذهب ديكارت أيضاً .

فهذا نموذج أسلوب النقاش الذى التزمته فى كتابى ترجيحاً على الأسلوب المعتاد عند المعاصرين من أصحاب التأليف الذين يستأثرون لأقوالهم بمتسع من صلب الكتاب يخاطبون منه خصومهم من غير أن يؤذن لهم بالدفاع عن آرائهم إلا بكلمات مقتضبة يهمسونها من دهاليز الصفحات (الهوامش) وقد رأيتم نموذجه المنقول من كتاب الدكتور الطويل ، فليقارن القراء بين الأسلوبين .

نعود إلى استعراض مناهج المؤلفين فى كتبهم إزاء مخالفيهم : وكما لا يعجبنى عند النقل من الأقوال التى يراد نقدها أن لايعطى حق النقل ، كذلك لايعجبنى الإعراض عن أقوال طائفة من المخالفين بالمرة مهما كانت صلتها بموضوع الكتاب ، بل ومهما كانت قيمتها فى نفس الأمر ، لعدم كون أصحاب تلك الأقوال من أكفاء المناظرة للمؤلف ، سواء كانوا من غير أكفائه حقيقة أو فى زعم المؤلف . ففى هذا المنهج الذى يُتهم فيه بالقائل أكثر من القول تقصير ظاهر فى مراعاة حق البحث العلمى ، ترجيحا لمراعاة حظ النفس المتكبرة . ومن الناس من يتخذ من طبقات المناصب الحكومية طبقات فى العلم يوشك من ارتقاها أن لا يصعد إليه صوت ناقد ، وإنى رأيت مصر فى طليعة بلاد لاتعدم أناساً من هذا الطراز أقاموا حولهم سياجاً من سمك المناصب الرسمية إذا استووا عليها سقط عنهم التكليف مثل غلاة الصوفيين المختلقين فى مراتب الطريقة مرتبة تسقط التكاليف الشرعية عمن بلغها .

وقد سبق حين حدثت فى تركيا الكمالية فتنة ترجمة القرآن أن كتب الأستاذ الأكبر المراغى مقالة طويلة فى « السياسة الأسبوعية » وفى « الأهرام » يرتأى فيها، لاجوازَ القراءة فى الصلاة للأعاجم بتراجم القرآن على لغاتهم مع القدرة على قراءة الأصل

العربى ، بل ترجيحَ قراءة التراجم على قراءة الأصل ، فضلا عن جوازها[1] وكنت انتقدت تلك المقالة فى كتابى « مسألة ترجمة القرآن » المنتشر سنة ١٣٥١ ه انتقاداً مفصلا ، وكان الأستاذ لم يجب على انتقاداتى ؛ ثم تجدد النقاش على موضوع ترجمة القرآن بعد سنين بين بعض الفضلاء الذائدين عن حمى القرآن كالشيخ محمد سليمان والأستاذ محمد الهمياوى[2] رحمهما الله وبين الذائدين عن حمى مشيخة الأزهر المروجة للموضوع ، مثل الأستاذ فريد وجدى ، فإذا بمقالة الأستاذ الأكبر المراغى القديمة قد نشرت فى مجلة الأزهر مرة ثانية بعينها إصراراً على مافيه من الأخطاء التى من جملتها عدم إصابة صاحب المقالة فى فهم أقوال الفقهاء الأحناف التى كان يستند إليها . وقد نبهت عليها فى كتابى المذكور ، فتجوهل للتنبيه والمنبه ، فلعله لم يرنى كفؤاً لمناظرته!

أما مسألة التصريح بأسماء الذين أناقشهم على آرائهم أو الكف عن ذكر الأسماء فى المعاصرين والاكتفاء بنقد الأقوال والآراء كما أشار به إلىّ بعض الأصدقاء وأصر بعضهم على ترجيح هذا الرأى قائلا ان خلافه يخرج الكتاب عن وقاره فيجعله كتاب جدال وقيل وقال ويجلب عليه الخصومات ـ فهذه المسألة تحتاج إلى شىء من الإيضاح والتمهيد، فأقول :

أيها القارئ الكريم ، ما أعظم المهمة التى أخذها هذا الكتاب على عاتقه ، وما أغمض المشكلة التى وعدك حلها وتحليلها قبل حلها ، أعنى مشكلة إنقاذ الدين عن الشكوك المستولية على قلوب المتعلمين العصريين . لأن عملية التحليل الذى يتوقف عليه الحل تؤدى إلى نصب كلمات بنصها كتبها أصحاب تلك الشكوك فى مقالة كذى

---

[١] ومما يلفت النظر أن هذه الفتنة على الرغم مما وجدت مظاهرين متطوعين فى مصر مثل الأستاذ فريد وجدى والشيخ المراغى ، مانجحت حتى فى تركيا التى هى محل حدوثها

[٢] سمعت فى تأبين هذا الاستاذ قصيدة لمحمدالحناوى لم يرقنى روقها فى صدقالقول شىء مما سمعته بمصر من المراثى .

أو كتاب كذا أمام الأعين ، ثم إن الشكوك لا تُلقى فى الأكثر صريحة على أنها شكوك فى الدين وملقيها يريد التشكيك والتوهين فى عقائد المؤمنين، بل تُلقى على طريقة الدس وتهيئة الأذهان التى يشتغل بها نوابغ الشرق من زمان كما سبق نقله من كلام الأستاذ فريد وجدى بك .

وبالنظر إلى كون أصحاب الشكوك راضين عن شكوكهم مرتاحى القلوب إليها فى عصر سيادة العقلية الريبية فى الغرب الذى هو قدوة الشرق الحديث فى الثقافة ، فهم ليسوا فى حاجة إلى أن أنبههم على أخطائهم وأذكرهم بأسمائهم فى الكتاب مع أقوالهم التى أخطأوا فيها جنباً لجنب ، ليكون ضماناً لوصول التنبيه إليهم لعلهم يستفيدون منه . على أنى ضعيف الأمل جداً فيما إذا كان ينفعهم التنبيه ، مادامت الشكوك راسخة فى رؤوسهم لاتساورهم ولا تقض مضاجعهم ، لكونها شكوكا فى الدين الذى لايهمهم كما يهم المؤمنَ القديم ، وكونها فى زعمهم شكوكا مبنية على أسباب علمية غير مرجوة الدفع ، لاسيما إذا كان من تولى الدفع واحداً من علماء الدين الذين أصبحوا منذ أزمنة طويلة غير مسموعى الكلم وامتاز من امتاز بينهم برواج القول، تابعاً لتيارات الضلال الحديثة لامتبوعاً فى معارضتها. وعلى كل حال فذكر الأسماء عند نقد الأقوال، أعترفُ بأنه لاينفع القائلين ولا يؤثر فيهم غير إثارة الضغائن على الكتاب ربما تحول دون ذيوعه أو دون إذاعة من أراد الإعلان عنه .

أما القراء فهم لايلفتهم كل كلمة تثير الشك فى الدين على أنها تثيره أو على أن المثار شك ذو خطر على عقيدة الإسلام ، إلا بالقياس على خطورة مركز المتكلم ، فلا ينجع مابذلته فى الكتاب من الجهود ليكون كفيلا بتصحيح مافسد من العقائد إزاء التشكيكات العصرية، مع دوام مراكز المشككين محفوظة فى قلوب الناس ولو بالنسبة إلى كلماتهم التى تضمنت الزيغ والإذاعة فى العقيدة . فحقيقة الواجب الذى توليت القيام به ليست عبارة عن تأليف كتاب فى علم أصول الدين يشرح مسائله أو يشرح طائفة

مهمة منها تشتد الحاجة فى هـذا الزمان إلى معرفتها على وجه الصحة ، وليس كتابى كـكل كتاب علمى يحتذى خطته المتادة ، وإنما الغاية التى أهدف إليها مكافحة الشبهات المصرية المسلطة على مسائل تقوم عليها دعائم عقيدة الإسـلام وغيره من الأديان، مع مكافحة أشخاص المثيرين لتلك الشبهات من الغربيين ومطبقيها على عقائدنا من الشرقيين.. مكافحة الشبهات ومكافحة مثيريها معاً ، بل ومكافحة المـكامن أيضاً التى ربما يستتر المثيرون وراءها، إلى أن يتزعزع مكان الشبهات مع مكان مثيريها فى قلوب الناس كائنين من كانوا ... فتنهار الشبهات ومروجوها وتسلم عقيدة المؤمنين من شرورهم وتسويلاتهم التى قد لا يحسونها بأنفسهم أو لا يقدرون قدر مضارها ، وموقفى منهم موقف المحارب ولا تـكون الحرب خفية ، فإن كانت فأنا لا أعرف مزاولتها كما يعرفون . ثم إنهم مشكـكون ويكفيهم العمل فى الخفاء كالصيد فى الماء العكر ..

فلا بد إذن من التصريح بأسماء الذين أناقشهم ... وقد قلت فى مقدمة الـكتاب التى أحصيت فيها أسباب تأليفه مبسوطة كل البسط : « ولما هاجرت بعد انقلاب تركيا إلى مصر وجدت فيها العلم الحديث الغربى الناظر إلى الأديان نظره إلى الأساطير، أنطق لساناً من علم أصول الدين الإسلامى وأعلى صوتاً .. » فـكان من واجبى إثبات صدق هذا القول .. وقد كان معلوماً أن مهمة هذا الـكتاب الرئيسية مكافحة اللادينيين ومحاربتها بطريقة علمية متجلية فى القضاء على كل شك يرمى إلى الإلحاد . ومن المعقول أن تتقدم هذه المرحلة التى هى مرحلة الغاية مرحلة أخرى يُشرح فيها وقوع الشرق الإسلامى فى خطر من انسياب العقليات الغربية المناوئة للدين إلى أذهان المثقفين ، وإثبات هذا الخطر يتوقف على سرد شواهد من كلمات رجال يستدل بأهميـة مراكزهم الرسمية أو الأدبية على أهمية الخطر .

وليس من حق القارئ المنصف أن يتوقع منى فى هذا الـكتاب عند نقد الأقوال التى لا يجوز الإغضاء عليها من رجال الدين أن أضع توطئة لعملية النقد فى كلمات متقدمة

تتضمن مدح أصحاب تلك الأقوال وإكبارهم كما هو المتاد فى زماننا ... وفى ظنى أن الأقوال التى تستوجب التعقيب والاستنكار فالاشتغال قبلهما بمدح وإكبار القائلين أصبح عادة متبعة بين نقاد الشرق الإسلامى بعد أن تعودوا تقليد الغربيين وهى من زيوف مدنيتهم فيهتمون بالمصانعة أكثر من المصارحة ، مع أن فى الشرق اليوم شخصيات وأسماء أكبرت واتخذت قدوة فى الزيغ عن محجة الإسلام .. فالحق أو بالأولى من واجب رد الحق إلى نصابه ، الحط من مراكزهم فى القلوب بقدر ماحازوه منها بغير حق .

هذا واجب الكتاب ليطمئن على كونه نافعاً للقراء المحايدين .. ثم إنى غير مسىء للذين أصارحهم ساعياً لإقامة ماف عقيدتهم أو فهمهم لعقيدة الإسلام من عوج ، ومصارحتى إياهم بالحق أنفع لهم من أن يغضبوا علىّ بسبب هذه المصارحة ، ومن كلمات الحكمة : « صديقك من صدقك لا من صدّقك » . والمقصد الأسمى هو خدمة الدين والعلم بمعناه الصحيح وخلاصتها خدمة الحقيقة من غير مسايرة العادات والتيارات أو مراقبة المراكز . ولو كنت سايرت فى خدمة الدين والعلم الاعتبارات الخارجة عنها لقلت مع القائلين المصريين أن العلم والدين ضدان لايجتمعان وانصرفت عن تأليف هذا الكتاب أو جعلته كتابين مفترقين تفريقاً لخدمة أحدهما عن خدمة الآخر ، كما فرق الشيخ الأكبر المراغى فى خطابه للبعثة الأزهرية إلى أوروبا عند توديعهم فى محطة القاهرة ، وسيجىء نقله فى هذا الكتاب بنصه .

ثم إن فى عدم التصريح بأسماء الذين أناقشهم ، بعض التنكب عن مسلك الصراحة وأهم من ذلك أن القول الذى أريد نقده من غير تمييز صاحب القول قد يُظن انى زدت على أصله أو نقصت أو غيّرته وصوّرته فى صورة يسهل الرد عليه ، ولو ذكر نصه بين القوسين وأراد القارئ أن يتبين صحة النقل وتمام مطابقته للأصل صعب عليه تعيين

عل القول من غير تعيين القائل . فالأولى بمصلحة العلم وأمانة البحث ما اخترته من طريق الصراحة .

وأمر ثان : وهو أن البعض الآخر ممن قرأت عليهم من أصدقائى بعض أبحاث الكتاب وجد فى أسلوب مناقشاته شيئاً من الشدة والقسوة ورأى أن التأثير على القارئ عند الملاينة يكون أكثر .. وجوابى عليه :

أن ردى على المخالفين صفته فى درجات مختلفة من الشدة واللطف وانه ليس تعنيفى وتشديدى موجهاً إلى القراء ، بل إلى الذين أناقشهم ، وهم لا أمل لى فى تحويلهم عن آرائهم الضالة المضلة بما جربتهم وجربهم غيرى . وإنما أنا أهزمهم وأقضى عليهم بوابل من النقد العلمى ولا غرو إذا كان الوابل قد تصحبه الرعد والبرق . وبذلك أكون مؤثراً فى عقول القراء الذين يجرى النقاش فى مرأى ومسمع منهم والذين عنيت بتأليف هذا الكتاب لأجلهم ، ولست بشاتم للذين صوبت نحوهم سهام النقد الحاسم . ثم إنى ماقسوت فى القول إلا على الذين قست أقوالهم على أساس من أسس الدين أو علم من علومه أو طائفة من علمائه . وما فرطت فى جنوب من ناقشتهم وفيهم المفرطون فى جنب الله والمستهينون بالعقل والمنطق .

وقولى فى الذين ناقشتهم « وهم لا أمل لى فى تحويلهم عن آرائهم الضالة والمضلة بما جربتهم ... » ، أذكر لهم مثالا من الأستاذ فريد وجدى الذى يُرى اسمه كثيراً فى هذا الكتاب فقد ناقشته على إنكاره لمعجزات الأنبياء فى بضع مقالات من الطرفين منشورة فى « الأهرام » قبل سنوات ، فلم يقلع عن رأيه بل أضاف إليه فى ردوده علىّ إنكار البعث بعد الموت . ومثالا آخر من فضيلة الشيخ شلتوت عضو كبار العلماء : انتقدت فى « القول الفصل » قوله المنشور فى « الرسالة » المنكر لرفع عيسى عليه السلام إلى السماء ونزوله منها فى آخر الزمان ؛ فردّ علىّ بخمس مقالات أخرى مصراً على إنكاره. وسيرى القراء جوابى على هذه المقالات إن شاء الله .

وأحدث مثال لعدم تأثير بيان الحق فى قلوب المثقفين المصابين بالضلال العصرى مهما كان الحق ظاهراً وبيانه مفحماً ، أن الدكتور توفيق الطويل مؤلف « التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام » يقول فى هامش الصفحة (٢٧) :

« رأى ابن خلدون يخالف الاتجاه الحديث الذى ينكر الكرامات وخوارق العادات ويؤول المعجزات بحيث تبدو متفقة مع منطق العقل ، متمشية مع سنن الكون ، مسايرة لطبائع الأشياء ، وبهذا يمتنع وصفها بالخوارق . ويقال ان القرآن وحده هو الحجة القطعية على نبوة الرسول وما عداه شبهة لا حجة . وقد تصدى لدفع هـذا الاتجاه الشيخ مصطفى صبرى وهاجم من أجله بعض أعلام المحدثين . »

وأنا أقول : ليس ابن خلدون وحده يخالف ماسماه الدكتور الاتجاه الحديث الذى ينكر الكرامات وخوارق العادات ويؤول المعجزات بما يخرجها عن كونها معجزات تتمشى مع سنن الكون وتساير طبائع الأشياء ، بل جميع علماء الإسلام على خلافه إلى أن جاء الشيخ محمد عبده ومن أخذوا منه ، لأن تأويل المعجزات بما يخرجها عن خوارق العادة ، يخرجها أيضاً عن كونها معجزات ويؤدى إلى إنكار نبوات الأنبياء مع المعجزات لما فى إنزال الوحى والكتب عليهم وإرسال الملك إليهم خرقاً لسنن الكون ، ولا تكون المعجزات معجزات بدون خرقها ، حتى ان القرآن الذى يتظاهر الدكتور الطويل باستثنائه بين المعجزات والاعتراف بكونه وحده حجة قطعية مع من قلدهم من المترفين ، لا يكون حجة إن لم يكن كغيره من المعجزات خارقة من الخوارق ، وهو متوقف على كونه كلام الله إذ لو كان كلام سيدنا محمد لا يكون معجزة كما لا يكون خارقة . فمعنى الاتجاه الحديث المنكر للكرامات وخوارق العادات والمؤول للمعجزات بما يخرجها عن إعجازها ويرجع إلى إنكارها أيضاً اتجاه إلى رفض أساس من أسس الدين . فكيف يتأسس هذا الفكر المترجم عن الكفر البائح والجهل الفاضح

فى جامعة مصر الإسلامية وينشر بقلم مؤلف من مدرسيها من غير أن يلقى نكيرا من داخل الجامعة وخارجها ؟

أما ان المعجزات بدون تأويل، لاتتفق مع منطق العقل فتخرق العقل والعادة معاً، فهو غلط ناشئ من عدم التمييز بين خارق العادة الممكن وخارق العقل المستحيل . وإنى خصصت لتحقيق هذه المسألة وتوضيحها ١٥ صفحة « من القول الفصل » (من ٢٥ إلى ٣٩) ونبهت فيها إلى أن المتعلمين المصريين لا يدرون أن دائرة الإمكان أوسع بكثير مما يظنون . والدكتور الطويل الذى يُرى أنه قرأ كتابى ، لاأقول لم يفهم تلك الصفحات بل تعمّد أن لا يفهمها عناداً وإصراراً على عقليته الراسخة فيه تقليداً لملاحدة الغرب أوتقليداً للمقلدين من أساتذته المصريين، وهم يستهينون بالعقل والمنطق مستضعفين الأدلة المبنية عليهما ، ثم يقولون عن المعجزات الخارقة للعادة وبعبارة أخرى لسنة الكون والتى لا مانع من اتفاقها مع العقل والمنطق : « لا تتفق مع منطق العقل » وليتهم قلدوا من علماء الغرب المتكلمين بمنطق العقل ، وهم موجودون ومذكورون فى « القول الفصل » .

«قال (ويليام استانلى جون) من كبار المنطقيين الإنجليز : « القدرة التى خلقت العالم لا تعجز عن حذف شىء منه أو إضافة شىء إليه ، ومن السهل أن يقال عنه انه غير متصور عند العقل (لكونه مخالفاً لسنة الكون) لكن الذى يقال عنه انه غير متصور عند العقل ، ليس غير متصور إلى درجة وجود العالم .

«يعنى لو لم يكن شىء من هذا العالم موجودا غير رجلين أحدهما ينكر المعجزات الخارقة ولا يتصور وجودها ، والآخر يؤمن بها فقال المؤمن للمنكر سيوجد عالم كذا كان جوابه أنه غير متصور وكان نفى تصوره أشد من نفى تصور المعجزات .

«وأصل هذه الإنكارات يرجع إلى عدم الإيمان بوجود الله ، قال (استوارت ميل)

عند انتقاده لإنكار « هيوم » المعجزات : « إن من لايؤمن بوجود فوق الطبيعة ولا بتدخله فى شئون العالم لايقبل فعل إنسان خارق للعادة على أنه معجزة ويؤوله مطلقاً بما يخرجه عن كونه معجزة » .

ومن كلامنا فى «القول الفصل» : «نقول لمنكرى المعجزات الخارقة لنظام العالم وهم يدعون أنهم يؤمنون بالله : أليس واضع هذا النظام المسمى بسنة الكون هو الله ، فكيف تقيدون الله بالنظام الذى هو واضعه بقدرته وإرادته واختياره ، فهل يكون القادر المختار عاجزاً عن تغيير ما وضعه متى شاء ذلك ؟ أما انه لم يغيره فيما رأيناه وهو سنته التى لن تجد عنه تحويلا ، فذلك بالنسبة إلينا . ومعناه أنا لا نقدر على تبديل سنة الكون ، فلا تكون النار إلا حارة محرقة لكل ما من شأنه الاحتراق بموجب نظام العالم ، ومصلحتنا فى استمرار نظامه أنا نعتمد عليه مطلقاً فى أمورنا وحاجاتنا وتحصل لنا منه قواعد مضبوطة . ولكن نظام النار هذا مثلا الذى نحن مقيدون به لا خالق النار وواضع نظامها ، ليس بمانع أن يجعلها الله برداً وسلاماً على نبيه وخليله إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ، تأييداً لرسالته من عنده» .

قلنا هذا وأكثر من هذا فى صفحات « القول الفصل » التى أشرنا إليها وقرأها الدكتور الطويل ، ثم قال القول المذكور سابقاً كأنه لم يقرأها وافترض أن القراء لم يقرأوها أيضاً .

وقرأ الدكتور فى ص ١٢١ رداً على الشيخ رشيد رضا القائل بأن المعجزات الكونية شبهة لا حجة ، قولى : « إعتبر قول علماء العصريين حجة ، حين لا يعتبر معجزات الأنبياء حجة ، ولا تعبير القرآن عن تلك المعجزات ، تارة بالحق وتارة بالبينات وتارة بالآيات الكبرى وتارة بالسلطان وتارة بالبرهان وتارة بالفرقان — حجةً فى أنها

حجة». وقرأ بعده الآيات التى تنطوى على هذه التعبيرات ، ثم قال قوله المذكور سابقاً: « إن القرآن وحده هو الحجة القطعية على نبوة الرسول وما عداه شبهة لا حجة » .

ونحن نقول هنا إذا كان القرآن حجة قطعية على نبوة رسولنا لزم أن يكون حجة أيضاً على أن معجزات الأنبياء غير القرآن حجة على نبواتهم ، بشهادة القرآن فى آياته التى أشرنا إليها وأحصيناها فى « القول الفصل » . أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ؟ أم تقولون أن القرآن شهد على نبواتهم فلا حاجة إلى شهادة معجزاتهم التى هى شبهة لا حجة ، رغم تعبير القرآن عنها بأسماء عالية ؟ فإذن يلزم أن تكون نبواتهم قبل نزول القرآن قائمة على شبهة، وإيمان من آمن بهم فى عهدهم مبنياً على شبهة، ومعجزاتهم بعد أن نزل القرآن وأشاد بذكرها وتفنن فى الإشادة أى تفنن ، لا تزال شبهات . أمثل هذه اللوازم المتصلة بإنكار حجية المعجزات والتى ينقض بعضها بعضاً تتفق مع منطق العقل حين لا تتفق المعجزات نفسها معه من غير تأويل يخرجها عن كونها معجزات ؟!

ولو كان الدكتور الطويل وغيره ممن يصرون على تأويل المعجزات واعتبارها شبهة لا حجة مثل الشيخ رشيد ، مصارحين بأنهم لا يأبهون بنصوص القرآن التى أحصيتها فى «القول الفصل» لكونهم غير مخلصين أيضاً فى الإيمان بحجية القرآن — لهان الأمر وانتهى الكلام .

وهذا هو الاتجاه الحديث الذى قيل عن أعلامه بعصر إن الشيخ مصطفى صبرى هاجمهم ، أما ماقيل فى نفس الهامش عن مهاجمته بقسوة على تعريف الشيخ محمد عبده للنبي ورد الدكتور الطويل عليه بالتخفيف ، فقد أرجأت التكلم عليه إلى محله ، وقد طال الكلام هنا قبل الدخول فى الكتاب ، وسبق الجواب على ما يرى فى أسلوب نقدى من القسوة . ولى جواب آخر عليه :

وهو أن ان موقفى فى الكتاب ليس موقف الواعظ ، ولو كان كذلك لكان

الرفق واللين أوفق وأنجع ، وكان للوعظ أهل غيرى من أهل اللسان العربى . لكن موضوع الكتاب على بحث تنفق فى سوقه الحقائق المجردة من كل تمويه وتطلية وتُقرع فيه الحجة بالحجة ، ولا بدع إذا كان صوت القراع والصدام شديداً ، لاسيما مع أصحاب الأقلام الذين طالما تلاعبوا بعقول قرائهم وباعوا الضلالة بيع الهدى ، حتى انهم إذا عرضوا على الناس الإيمان بالله عرضوه غير مستيقنين ، إن لم يكونوا مستبطنى الإلحاد . أو إذا عرضوا عليهم الإيمان بالرسول لاتكون بضاعتهم فى ذلك غير سمسرة للمستشرقين أعداء الإسلام . ولا شك أن إنقاذ القراء واجتذابهم من أيديهم يتطلب عملا عنيفاً وصراعاً قاسياً .

فأمامنا عند النقاش محاربون لعقيدة الإسلام محاربة مباشرة أو من وراءالحواجز، واللين مع المحارب من شيمة الأحمق أو العاجز .

هذا ، وقد يخطر ببال بعض قراء الكتاب أن بعض المناقشات التى عنيت به كان المحل الأولى به الصحف والمجلات ، لاسيما وفى ذلك عدم التأخر فى الرد على مايستحق الرد من الأقوال والأفكار التى انتقدتها فى الكتاب، عن أوانه . والجواب عليه أن تلك الأقوال المنتقدة نُشرت متفرقة فى أزمنة مختلفة ولفتت نظرى فأثرت فى نفسى تدريجاً ، حتى حصل عندى من مجموعها خبرة وقناعة بموقف مصر من الإسلام وحاجتها إلى ماقمت به فى هذا الكتاب من تدقيق مسائل هامة متعلقة بأصول الدين وفلسفتها وإزالة شبه الزائغين فيها ، وقد عرضتها فى الكتاب شواهد فعلية لأنواع ذلك الزيغ المطلوب إزالته ، وكان الأولى والأوقع فى النفوس عرضها جملة والرد عليها جملة وتخليدها جملة فى كتاب ، لا تفريقها فى مقالات مفرقة على الأزمنة المختلفة والصحف والمجلات المختلفة والقراء المختلفين .

ولقد رأيت كثيراً من كبريات الصحف والمجلات الواسعة الانتشار واقعة تحت سيطرة كتاب متآزرين فى السعى لإضعاف نفوذ الدين فى المجتمع متلاعبين بأحكامه

وقواعده ، فلهذا لا تتسع صدور تلك الصحف والمجلات لمقالات الذود عن الدين برغبة صحيحة[1] . وقد ضاق نطاق استطاعة مصر المالية إلى الآن عن تأسيس جريدة يومية إسلامية فى حين أنها تملك عدة جرائد حزبية . أما المجلات الإسلامية بمصر فهى إما ضعيفة الانتشار أو ضعيفة التمسك بالمبدأ ، فقد رأينا مجلة (الإسلام) لم تحجم عن رثاء مصطفى كمال جاعل دولة الترك المسلمة لادينية وماحى آثار الدين فيها حتى الحلف الرسمى باسم الله ، لما مات فبكت عليه مع الباكيات وكم ذا بمصر من المضحكات .

وعلى الرغم من أن كلمة التعريف بمنهج الكتاب فى البحث والنقد تزداد طولا على طولها بانتقال الكلام من مسألة إلى مسألة وتؤخر الدخول فى الكتاب على قدر طولها — لابد من إيراد مثال لعدم اتساع صدور المجلات المعروفة بين المصريين بمصر لمقالات الذود عن حمى الدين وكرامة أهله، حتى بعد أن كان الاستفزاز إلى الذود وقع من جانب تلك المجلات بمقالات منشورة فيها ، فقد كتب الأستاذ فريد وجدى بك مقالة افتتاحية لمجلة « الرسالة » عدد ٦٠٢ عنوانها (الدين فى معترك الشكوك) وكانت مقالة يُظن من خطورتها الناعية للدين أنها تثير عواطف شديدة فى قلوب أهل الدين الذين لابد أن يكونوا موجودين فى هـذه البلاد وعائشين ، مهما نُعى الدين نفسه من زمان وانقضى عهده كما نصت عليه مقالة الأستاذ . وكانت هذه المقالة كالذكرى عن ميت قديم ربما لم يبق منه عظم بدون أن يدركه البلى ، وكانت كذكرى شماتة لاذكرى حسرة أو رحمة ، والعلاج الذى ذكره صاحب المقالة لإحياء هذا الميت أشبه بالهزء

---

[١] فقد كانت جريدة « الأهرام » تنشر مقالاتى وتشيد بها أيام كانت تصدر تحت إشراف الأستاذ داوود بركات، ثم تغير وجه الجريدة فى استقبال ما أكتبه إلى حد أنها أبت فى عهد أنطون الجميل باشا الإعلان عن كتابى المسمى (القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لايؤمنون) المنشور فى السنين الاخيرة مع استلام نسخة من الكتاب مهداة إليها اتباعا لعادة الإهداء إلى الجرائد من مؤلفى الكتب ، فأعلن عنه كل جريدة اهديت إليها واطلعت هى على محتوياته وشذت (الاهرام) فى الاباء عن الإعلان .

والسخرية أو الشعوذة منه بالملاج ، ومع كل هذه التي تضمنتها مقالة الأستاذ فلم تحرك ساكنا والحركة التي أردت أنا إبداءها قد قوبلت بمحاولة الإطفاء والإخفاء من بعض شركاء الناعي الشامت الذين يظاهرونه من وراء الستار . وهذا هو المعنى الظاهر من كتابي الرد على الأستاذ فريد وجدى وإرساله إلى « الرسالة » لتنشره كما نشرت مقالة الأستاذ ، ثم إباء « الرسالة » عن نشره وانفهام إبائها بعد انتظار النشر بأسابيع. ولم يكن نشر مقالة الأستاذ في « الرسالة » دون مجلة الأزهر التي هي مجلته نفسه ، صونا للأزهر عن مثل تلك المقالة الماسة للدين، بعد أن لم تصن المجلة والأزهر عن كاتب المقالة طيلة سنوات تستغرق تمام عهد المشيخة الثانيـة للشيخ المراغي والشيخ مصطفى عبدالرازق وقسما من عهد مشيخة الظواهرى قبلهما ... بل اختير نشرها في «الرسالة» ليقرأها المثقفون العصريون الذين لايقرأون (مجلة الأزهر) وإن كانت تصدر تحت رئاسة واحد منهم .

وإني أريد أن أكتب هنا مقالتي التي لم تحظ عنـد « الرسالة » ، توفية للمثال حقه ، وقبل الشروع في المقالة أريد البحث عن سبب هـذا الحرمان ماذا يمكن أن يكون :

لا تأبى (الرسالة) نشر مقالة الدكتور زكى مبارك التي يعبر فيها عن علماء الدين بالجهلة كما يأتي نصه ، وتنشر مقالة الأستاذ فريد وجدى الذى يردد فيها ذكر أهل الدين الصادقين في إيمانهم بالله ورسله ، باسم (الاعتقاديين) ويصفهم بالسذاجة العامية ويرى الدين نفسه تحت شبهات لم تدع محلا للعقيدة بعد أن أخذ العلم ينتشر بخطوات واسعة وضعفت حجة الاعتقاديين أمام هذا التحدى[1] .

---

[١] لايقال إن مقالة الأستاذ فريد لم تجد محلها في صدر « الرسالة » لكونها مقالة اعتداء على الدين وأهله ، بل باعتبارها مقالة المعالجة التي تنجع في إزالة الشبهات العصرية المتوجهة إليه ، بعد ماتبين عدم فائدة المعالجات القديمة ، لأني أقول إن كان هذا زعم «الرسالة» في مقالة الأستاذ=

تنشر « الرسالة » وسائر المجلات بمصر الراقية فى أسلوبها الأدبى ـ كأن بين الأدب الراق وبين ضعف الدين نسبا ـ هذه الطعنات فى الدين وأهل الدين على حين غفلة أو مساعة من الشعب المتدين ، سواء كانوا مسلمين أو هوداً أو نصارى .. وعلى حين أكثر من مساعة من حكومة البلاد التى لها دين رسمى ـ وليس الرسمى هنا بمعنى ضد الحقيق ـ تنشر تلك المجلات مقالات الطعن فى الدين ويتسع لها صدرها اتساعاً لايخلو من الترحيب ؛ وتنشر « الرسالة » مقالات لمؤلف كتاب « لماذا أنا ملحد » أو تعتذر إليه فى غاية من اللطف والمجاملة ، ولا تنشر مقالة الدفاع عن الدين رداً على المتدين . وإنى أقرأ فى الصحف شيئاً كثيراً عن حرية الصحافة فى البلاد الديموقراطية وعن الاهتمام العظيم بشأنها ، فهل المقصود منها حرية خاصة بأصحاب الصحف التى هى صاحبة الجلالة كما يقولون ، من غير أن يستفيد منها غيرهم من أفراد الأمة إلا بشرط أن يدخلوا تحت حماية أصحاب الصحف ، فتكون حصة الأمة من هذه الحرية الخاصة بالصحف مقصورة على قراءة ماينشر فيها ، حتى إذا أنكرت صحيفةٌ فيما تكتبه حقاً أو روّجت باطلا أو مست كرامة وأراد أى واحد من القراء الرد على ذلك فالصحيفة حرة فى نشر الرد أو وقفه بعيداً عن وقوف الجمهور عليه . فعلى الحكومات أن تعترف بحرية الصحف وليس على أصحاب الصحف أن يعترفوا بحرية النشر للناس ، فمن أراد الحصول على ذلك فليؤسس صحيفة لنفسه إلى أن ينقلب القراء كلهم صحفيين أو يسايروا أهواء الصحفيين !

فأنت إذا فتشت عن دخيلة الصحف والمجلات بمصر وجدت فى أصحابها المدعين

= فريدكان الواجب عليها تصحيح خطئها الفاحش فى ذلك الزعم بعد مطالعة مقالتى التى أحييت فيها ما أماته الأستاذ من المعالجة وأمت ما أحياه . فان لم يكن تقدير « الرسالة » لمقالتى بهذا الحد الذى أقدره أنا لها ، فلا أقل من ان يعرضها على الرأى العام بدلا من اخفائها ، وإلا كان هذا اشتراكا للرسالة مع الأستاذ فى الجناية على الدين المصورة فى صورة الخدمة له .

لحرية النشر كثيراً من أعداء هذه الحرية . نعم ، أنا معترف بمعذرة الصحف والمجلات إن لم تنشر كل ما ورد إليها من القراء ، ففيه ما يجدر بالنشر وفيه مالا يجدر . والثانى ينقسم إلى مالا يجدر لتفاهته أو مضرته أو لعدم توافقه مع مبدأ الصحيفة . وأنا أسلم بحرية الصحف أيضاً فى امتناعها عن نشر مالا يتفق مع مبدئها ، بشرط أن تكون مصارحة لذلك المبدأ . أما المتسترون فى المبادئ ففيهم الطامة الكبرى، وعليهم ينطبق قول أبى العلاء المعرى : « نطق اللسان لاينبئ عن اعتقاد الإنسان » وهم الذين ينشرون كل دعاية ضد الدين ، لاسيما إذا كان تحت ستار التعبير « بالغيب » ويكفون عن نشر كل دفاع عن الدين ، لاسيما إذا كان الدفاع قويا .

ولا محل لاحتمال أن يكون ردى على مقالة الأستاذ فريد وجدى بك لم يعجب « الرسالة » لشدة لهجته ، إذ لا يكفى كون الرد شديد اللهجة مانعاً عن نشره إذا كان المردود كبيرة من الكبائر . وأى ذنب أكبر من التشكيك فى الدين ؟ وعند ذلك يكون التشدد فى الرد عملا بمقتضى الحال الذى يُهتم به فى قانون البلاغة ، وإن لم أكن أنا من البلغاء[1] ولا يلام على الرد الشديد اللهجة إلا إذا كان مع ذلك ضعيف الحجة . أما شدة اللهجة مع قوة الحجة فلا يرغب عن نشر مقالة تجمع بينهما إلا ناشر يضمر المخالفة لمبدأ المقالة ويتظاهر بعدم الموافقة على لهجتها . وفى ظنى الذى يوشك أن يكون يقيناً كان السبب فى استنكاف «الرسالة» عن نشر ردى ما ذكرته فى هذه الصورة الأخيرة وكان الذى لم يعجب المستنكفين عن نشر الرد قوة حجته التى لاتدع استطاعة الجواب للأستاذ المردود عليه المتفق مع « الرسالة » فى المبدأ ، لاشدة لهجته

---

[١] فان كنت لم أحسن فى ردى الشديد اللهجة على مقالة تصور دينى مهزوما فى معترك الشكوك شر هزيمة ، بل ميتا مدفونا فى قلوب السذج من العامة . . فهل أحسنت مجلة «الرسالة» فى دفن مقالتى فى سلة الإهمال مانعة لها عن أن تجد محلا ولو فى قلوب العامة بجانب الدين المدفون ، حين كانت المجلة فتحت صدرها للمقالة المردود عليها وحين كانت مقالتى وحيدة فى الرد ؟

التى يمكن أن يتعللوا بها ، وهى فى الحقيقة شدة الوطأة . والمقصود من عدم النشر محاباة الأستاذ فريد وجدى من «الرسالة» وهى السلاح السرى لشركة احتكار النشر فى هذه البلاد التى يتعارف أصحابها فيما بينهم بتوافق المبادئ « غير مصارحين بها غير أمثالهم » كما يقول الأستاذ فريد وجدى ــ فى مقالة أشرنا إليها وسنضعها موضع البحث ــ عن نوابغ الكتاب والشعراء فى الشرق الإسلامى المستبطنين للإلحاد المهيئين أذهان الناس لقبوله دساً فى مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم[1] .

والآن نشرع فى عرض مقالة الرد على الأستاذ فريد وجدى التى لم يجد محلا للقبول فى صفحات « الرسالة »[2] ، على نظر القارئ وبها تنتهى الكلمة الطويلة المتقدمة على الكتاب :

[١] أما احتمال كون مقالتى تستهل بصب اللام على الشيخ محمد عبده إمام مصر الحديثة ، لم يعجب « الرسالة » وسبب الإعراض عنها ، فجوابى عليه ان مقالة الأستاذ فريد التى يتسع لها صدر « الرسالة » تحارب الأدلة القديمة التى كان يقوم عليها إثبات وجود الله إلى الآن وتكسرها على زعم كاتبها من غير إقامة دليل جديد مقامها فتقضى على عقيدة وجود الله ولو إلى حين الحصول على ذلك الدليل الجديد . فكيف يصبر أصحاب «الرسالة» على هذا ولا يصبرون على ما فى مقالة الرد على مقالة الأستاذ من كسر بعض الأصنام الجديدة المصرية . وإنى أوردت فى هذا الكتاب انتقادات هامة علمية على آراء هذا الامام وتلامذته الآخذين منه ، فالواجب على كل من يريد الانتصار له أن يجيبوا على تلك الانتقادات لا أن يسدوا آذانهم لئلا يسمعوا الكلام ضده . فإن كان الدفاع عن كرامة الإمام محمد عبده وتلامذته عند هؤلاء الأنصار أهم وألزم من الدفاع عن حياة الإسلام وكرامة أصول الدين فلا كلام لى معهم .

[٢] وكانت مقالة الأستاذ فريد أولى من مقالتى بكف « الرسالة » عن نشرها قائلة : ألا تكفى الأستاذ مجلته الأزهرية ؟

آخر وحى الغرب إلى الأزهر الحديث

عفا الله عن الشيخ محمد عبده لما أراد النهوض بالأزهر حارب علماءه القدماء وفض المسلمين وخصيصاً الشباب المتعلمين من حولهم ... حاربهم حتى أماتهم أو على الأقل أنساهم نسيان الموتى ، فأصبح بفضل النهضة التى نادى بها الشيخ محمد عبده يقول رجل مثل الدكتور زكى مبارك « الرسالة » عدد ٥٧٢ : « نزعنا راية الإسلام من أيدى الجهلة (يريد بهم علماء الدين) وصار إلى أقلامنا المرجع فى شرح أصول الدين » .

ولم تقف الحالة التى أدى إليها مشروع محمد عبده فيما ذكرنا من مرحلة الهدم ، بل ظهر الأستاذ فريد وجدى بك منذ سنوات على منبر الأزهر الناهض لحارب علوم العلماء الذين حاربهم الشيخ محمد عبده فقتلهم ، وقتل الأستاذ فريد علوم هؤلاء العلماء المقتولين وعلى رأسها علم أصول الدين ، حتى انه قال فى الجزء التاسع من المجلد الثانى عشر من « مجلة الأزهر » التى يديرها ويرأس تحريرها : « فإذا كان فى الأرض دين تأبى طبيعته أن ينشأ فيه علم الكلام فهو الإسلام » .

وقد كانت النتيجة الطبيعية لإماتة علماء الدين وعلومهم التى يعتمد عليها الدين موت الدين نفسه ، فقد وقع ذلك أيضاً بفضل هـذا الأستاذ ! وكم لعب فى مقالاته دور النعى له وهو الذى كتب فى مقالة قديمة له عنوانها «سطوة الإلحاد على الأديان» :

« تقدم الزمان وأفلتت الحكومات من سلطان رجال الدين ، فاقتصر سلاح الدين على ما كان لديه من قوة الإقناع ، وفى هذه الأثناء كان العلم يؤتى ثمرات من استكشاف المجهولات وتخفيف الويلات وترقية الصناعات وابتكارات الأدوات والآلات ويعمل على تجديد الحياة البشرية تجديداً رفعها عن المستوى ، فشعر الناس بفارق جسيم بين ما انتهوا إليه فى عهد الحياة الحرة وتحت سلطان العلوم المادية ، وبينما كانوا عليـه أيام

خضوعهم لحفظة العقائد ، فانتهز الإلحاد فرصة هذا الشعور الجديد ، وازداد كلباً على مهاجمة الدين واستهتر فى فظائعه فرمى إلى القضاء عليه القضاء الأخير » .

وكتب قبل أسبوعين مقالة افتتاحية لمجلة « الرسالة » عدد (٢٠٢) بعنوان (الدين فى معترك الشكوك) ردد فيها ذلك النعى قائلا :

« حفظ الدين وجوده فى العصور الأولى للإنسانية بالغريزة الطبيعية ، فلم يجد العلماء فى تاريخها كله جماعة مجردة عن الدين حتى فيما نقبوا عليه من عهودها الأولى قبل التاريخ .

« ولما أجال الإنسان فكره فى الوجود المحيط به ونشأت فيه خاصة النظر والاستدلال أيد الإنسان دينه بالعقل .

« ولما استبحر علم الكون ، وافتتن العقل بالبحوث المادية تحت تأثير المكتشفات الطبيعية فى عالم القوى والنواميس ووضع الدستور العلمى[1] وظهرت آثاره فى ترقى المعارف وتجنب الأخطاء التى كان دليلها مجرد النظر العقلى ، لم يعد للمنطق سلطان على الإنسان ، وأصبح الدين لا يستطيع البقاء إلا إذا كان له دليل من الوجود المحسوس . وصرح علماء القرن الثامن عشر والتاسع عشر بأن عهد الدين قد انقضى وأن بقاءه على الأرض مرتبط ببقاء السذاجة العامية ؛ فإذا نشر العلم على العامة رواقه زال الدين كما يزول كل ما ليس له أصل ثابت يقوم عليه .

« على هذا كان الإجماع منعقداً فى العالم العلمى إلى زمان ليس ببعيد . فهل العقل يكفى لإيجاد الإيمان فى العهد الذى نحن فيه ؟

« يكفى إذا كان يستمد مسلماته من العلم الكونى المحسوس ، أما والعقل الذى يعتمد عليه الاعتقاديون يقوم على مسلمات لا تزال فى نظر العلم مسائل تعوزها الحلول

---

[١] مراد الأستاذ من الدستور العلمى الذى يردده فى مقالاته ان كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به .

كنشوء الكون والمادة .. الخ فما يقرره الاعتقاديون اعتماداً على أمثال هذه المسلمات لايراه العلم جديراً بالاعتبار[1] .

« ومعنى هذا أن الاعتقاديين فى هذا العصر قد أصبحوا عزلا من الأسلحة التى تصلح للكفاح فى هذا المعترك . فإذا لم يستكمل هذا النقص فلا يرجى للموضوع الذى هم بسبيله بقاء » .

ونحن نقول بعد التنبيه على أن مراد الأستاذ من الذين يسميهم الاعتقاديين هم المؤمنون بالدين : إنا نرى فى هذا الكلام الذى نقلناه عن « الرسالة » بنصها ، نعى الدين بتمام معنى الكلمة من الأستاذ ترجمان لسان الأزهر واعترافاً منه بأن الدين ليس له فى العصر الحاضر أصل ثابت يقوم عليه .

ثم أيد الأستاذ كلامه بقول (و . ميرس) مدرس علم النفس بجامعة كمبردج : « كنت مقتنعاً بأنه لو أمكنت معرفة شىء عن العالم الروحى على أسلوب يستطيع العلم أن يقبله ، ولن يكون ذلك بالتنقيب فى الأساطير القديمة (يريد المعجزات المنقولة إلينا من عصور الأنبياء) ولا بالتأمل فى علم مابعد الطبيعة (كاستدلال علماء الكلام على وجود الله بالأدلة العقلية) ولكن بواسطة التجربة والمشاهدة ، وبتطبيقنا على الظواهر التى تشاهد أساليب المباحث المضبوطة ، تلك الأساليب التى نحن مدينون لها بمعارفنا على العالم المرئى المحسوس ، هذه المباحث لايجوز أن تبنى على التأكيدات التى صدرت عن هذا الوحى أو ذاك ، بل يجب أن تؤسس ككل بحث علمى بمعناه الصحيح على

---

[١] يتمسك الاستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » فى معترك الشكوك الذى أثاره ضد الدين ، بما يتمسك به منكرو الأديان القائلة بأن الله كان ولم يكن معه شىء وأنه خلق العالم من عدم ، فيدعى المنكرون أن العالم قديم بمادته غير قابل للخلق والايجاد ، والاستاذ رئيس التحرير يقيم لتلك الدعوى وزنا ، حتى بعد أن كشف العلم الذى يعتمد عليه الأستاذ فى اثارة الشكوك ضد الدين ، عدم وجود المادة فضلا عن قدمها الذى يمتنع معه عدمها ، والذى كان يقول به أدعياء العلم إلى يومنا هذا . . وسيجىء منا فى هذا الكتاب فصل خاص بحدوث العالم .

تجارب يمكننا تكرارها اليوم ، مؤملين أن نزيد عليها غداً ، ويكون الدافع إليها هذه القضية : إذا كان يوجد عالم روحانى ظهر للناس فى أي عهد كان ، فيجب أن يكون كذلك قابلا للظهور فى أيامنا هذه . »

يشترط مدرس كمبردج للاقتناع بصحة الأديان المنقولة إلينا من عهود الأنبياء والتى تستند إلى نزول الوحى عليهم بتلك الأديان من عالم غير عالمنا يعنى من طرف الله فكان لهم على مايقولون اتصال بذلك العالم يشاهدون منه أموراً مثل مانشاهد نحن من عالمنا الحاضر . فيشترط هذا المدرس الإنجليزى للتصديق بصحة وقوع تلك الحالات المروية عن الأنبياء ، أن يظهر لنا فى هذا الزمان أيضاً مثل ماظهر لهم فينزل علينا مثلا الوحى من الله كما نزل عليهم ويظهر على أيدينا ما كان يظهر على أيديهم من المعجزات فكأن الرجل يقول : لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله ، ويقول الأستاذ فريد وجدى بك فى مقالته بعد أن نقل قول المدرس الإنجليزى :

« ونحن نقول هذا شرط العلم فى قبول الأصول الاعتقادية (يعنى فى الاعتراف بصحة الأديان السماوية كاليهودية والمسيحية والإسلام) وهو شرط لايجوز الاستخفاف به ولا إغفاله ، لأن العلم آخذ فى الانتشار بخطوات واسعة وأساليبه المحررة (أى المحررة للإنسان من التقيد بالقيود الدينية) وآثاره الفاتنة أثرت فى العقول أبلغ تأثير . وانتشرت معها شبهات لم تدع محلا للعقيدة وضعفت حجة الاعتقاديين (يعنى المؤمنين بالأديان) أمام هذا التحدى ضعفاً ظهرت آثاره فى الجماعات وخاصة فى البلاد الشرقية » .

ونحن نرى الأستاذ فريد يحكى فى هذه الجمل ما وقع فى الشرق لاسيما الشرق الإسلامى ولا سيما بين متعلميه المصريين من انتشار التجرد عن الدين ، يحكى ما وقع من غير تحميل تبعة الواقع على عاتق أحد غير الدين نفسه ، فكل ما منى

به الدين عند الأستاذ من الاندراس ناشئ من ضعف حجته أمام انتشار حجة العلم المشهود آثاره كل يوم بالتجربة ، فى حين أنه لا نصيب للدين من تأييد التجارب . فالعلم الحديث أصبح فى زماننا ألد أعداء الدين الذى زاحمه إلى أن قضى عليه القضاء الأخير ، وهذا القضاء أمر طبيعى على ماقاله الأستاذ من أن آثار العلم الفاتنة أثرت فى العقول أبلغ تأثير . لكن هذه العقول لاقيمة لها عندنا ، بل عند أصحابها أيضاً ، لكونها عقول الذين يقولون ليس للمنطق سلطان على الإنسان ويقولون ان مجرد النظر العقلى يكون دليل الأخطاء ، فهى عقول الذين خرجوا على سلطان العقل والمنطق . وهل يعرف أصحاب تلك العقول أن عدم كون الدين مؤيداً بالتجربة ليس لعيب فى الدين بل فى التجربة نفسها لكونها ميزاناً قاصراً على الماديات ، والدين أرفع شأناً من أن يدخل فى متناول هذا الميزان ، وإذا لزمت التجربة للدين فلا يجربه إلا العقل الذى هو أيضاً منحة للإنسان من العالم العلوى كالدين ، والذى يسمونه العلم ويقوم على التجربة فإنما يكون نفعه فى الماديات لا فى المعنويات ، وكل مخترعات الغرب أمور مادية يستخدمونها فى تطمين شهواتهم ومطامعهم ، فهم وإن كانت لهم عقول فلا يهتمون بها إلا للاستفادة منها فى المنافع الدنيوية ، ولا ينقادون لأحكام العقل فى غير ذلك ، ولهذا نرى مقلديهم منا كالأستاذ صاحب المقالة المنتشرة فى «الرسالة» تتناقض آراؤهم فى أمر العقل يجلونه تارة ويحتقرونه أخرى كما سبق مثاله آنفا ، واحتقارهم العقل ازاء التجربة حجة قاصرة ينطبق حكمها على عقول المحتقرين فقط . وعلى كل حال ففى عقول الغربيين المنهمكين فى المادة وعقول مقلديهم منا خلل يستعصى على مداويه ، وهم رغم تبجحهم بفهم أسرار الكون لاسيما ما يكون كثير الاتصال بنا منها ، بعيدون عن فهم ماهية العقل كما أنهم بعيدون عن النجاح فى معالجة الأمراض العقلية رغم ترقيهم فى الطب فلا يتصور منهم يوماً من الأيام أن يعملوا فيما عملوا ويعملون من الأعضاء الصناعية للإنسان ، مخاً صناعياً مع أن صنع المخ ليس صنعاً للعقل .

نعود إلى ما كنا فيـه : فأستاذ (مجلة الأزهر) يتفق مع أستاذ جامعة كبردج ـ كما تبين مما نقلنا عنهما ـ على أن ثبوت الدين في نظر العلم يتوقف على كون أصوله الاعتقادية كـكل بحث علمي بمعناه الصحيح مؤسسة على تجارب حسية يمكن تكرارها لـكل من أراد ، فيجب أن لانؤمن بوجود الله من دون أن نرى شخصه أو نسمع صوته يكلمنا كما يكلم واحد في التليفون أو الراديو على الأقل ، وأن لانؤمن بالأنبياء الماضين إلا بشرط أن يأتينا ماأتاهم من الوحي أو الملك المبلغ عن الله أو الـكتاب المنزل من السماء ، وإلا بشرط أن يظهر على أيدينا ماظهر على أيديهم من المعجزات المعبرة بالأساطير مادام هـذا الشرط لم يتحقق إلى الآن ، ويجب أن تـكون التجربة لصحة الدين وثبوته كتجربة كون النار محرقة أو كتجربة كون التيار الـكهربائي قاتلا إذا مس الإنسان أو الحيوان ، ويجب أن يتبين خطأ المنكر للدين عند التجربة الحالية كما يتبين خطأ المنكر لاحتراق النار أو خطر التيار الـكهربائي .

ونحن نقول: لـكن طبيعة الدين تأبى الشرط الذي اتفق على قبوله عقل الأستاذين وذوقهما ، فهو لا يكون إلا غيباً كما جاء في نص القرآن فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، وما أحسن قول الشاعر التركي القديم :

غيبه ايمان كتير أى ملحد بى دين كه سكا آخرتدن خط تعليق ايله حجت كلز

ومعناه : « آمن بالغيب أيها الملحد إن كنت تريد أن تـكون مؤمناً ، وإلا فلن تأتيك براءة من الآخرة بالخط الفارسي أو الديواني كما تخط به البراءات! » والأستاذان المتفقان يحاولان في الشرط الذي وضعاه للإيمان أن لايبقى امتياز المؤمن على الـكافر، فإما أن يتحقق شرطهما فلا يبقى على الأرض كافر ، كما لايوجد أحد ينـكر كون النار تحرق يده عند مماستها .. وإما أن لايتحقق شرط الأستاذين فلايبقى على الأرض مؤمن بالدين . لـكنهما لايدريان أن الإيمان يتجلى في الإنسان بهداية الله وتوفيقه ، فلا يزال

الناس منقسمين بين من شرح الله صدره للإيمان فيؤمن مستغنياً بأدلته العقلية عن غيرها ، وبين من جعل صدره ضيقاً حرجاً ليشترط على إيمانه بما يجعل الدين من الأمور العادية التى لايختلف فيه الناس ولا يمتاز من ينتفع بعقله على من لاينتفع . ولا يدرى هذا القسم الغافل أنهم لايؤمنون حتى ولو تحقق شرطهم الذى لايتحقق ، كما قال الله تعالى فى الذين حُرموا هداية ربهم وحقت عليهم الضلالة : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لايؤمنون ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم فى طغيانهم يعمهون ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قُبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون » .

وأنا لا أتعجب من أستاذ كمبردج ، وإنما أتعجب من الأستاذ فريد وجدى بك الذى يقال إنه كتب فيما مضى تفسيراً للقرآن أو كتب القرآن مفسراً ، كيف لم ير هذه الآيات ! لكن المسألة إذا كانت فى هداية الله أو الحرمان عن هدايته فلا عجب مطلقاً ، إذ ليس موقف من اشترط على الإيمان شرطا بعد أن رأى هذه الآيات فى كتاب الله ، بأعجب من موقف الذين نزلت الآيات المذكورة لبيان مبلغهم فى عدم الاستعداد للإيمان. ولم يفكر الأستاذ الأول ولا الثانى الذى يصدّق الأول فى اشتراطه للاقتناع بالدين اقتناعَه بوجود عالم روحانى وراء هذا العالم الجسمانى ، أن رأس الدين هو الاقتناع بوجود الله ، وأكبر شبهة الشاكين فى الدين يكون فى وجود هذا الرأس . وبعد الاقتناع بوجود الله فكل مشكلة سهلة الحل . فإذا لم ينفع الأستاذين مثول هذا العالم الجسمانى أمام أعينهما بكل عظمته وبداعة أنظمته ، فى الدلالة على وجود الله مالك هذا العالم وموجده ، فأولى بأن لاينفعهما ظهور عالم آخر لأعينهما أخفى من عالمنا لكونه غير جسمانى ، وأولى بمن لا يعترف بحاجة العالم الجسمانى الذى

يكون وجوده فى غاية الظهور ، إلى موجد ذلك العالم ومالـكه : أن لا يعترف بالحاجة إلى الموجد الثالث للعالم الثانى الذى ليس فى الظهور للعيون بدرجة العالم الأول، فيرتابَ فى وجود هذا العالم نفسه ، قبل أن يرتاب فى وجود موجده، ويعتبرَ ظهوره لعينه من قبيل الخيال الخادع .

ثم إن الأستاذ الثانى أعنى أستاذ مجلة الأزهر وكاتبَ المقالة فى « الرسالة » بعـد اعترافه بوجوب تحويل الإيمان بالغيب لإثبات صحة الدين فى نظر العلم ، إلى الإيمان بالمعاينة ... أشار إلى طريق الحصول عليه من اكتشاف العالم الروحانى الذى يسعى له طائفة من العلماء فى الغرب منذ مائة عام ويزداد الأمل ـ أمل الأستاذ ـ يوماً عن يوم لفوزهم فى مساعيهم !

* * *

كان الأستاذ قبـل تعيينه مديراً ورئيس تحرير لمجلة الأزهر يهاجم الدين ويهدمه بمعول العلم الحديث الغربى. والنزاع بين العلم والدين معروف فى الغرب ، ولم يكن الدين الذى ينازعه العلم دين الأستاذ ، ومع هذا كان ينقل ذلك النزاع إلى مابين العلم وديننا، كأنه الآخر ليس دين الأستاذ أيضاً . فلما جىء به قبل بضع عشرة سنة إلى رأس « مجلة الأزهر » ليبنى الدين الذى هدمه لم يدر ماذا يعمل . وليس بواقع منـه طول حياته الـكتابية أن يتنازل عن رأيه معترفاً بخطائه ، فلاح له أن يهاجم العلم الذى كان سلاحه عند مهاجمته للدين ، فاشتغل بذلك حيناً ، ولم يكن العلم علمه كما لم يكن الدين دينه ، وإنما الذى للأستاذ من هذه الأمور خالصاً صحيح النسبة إليه أن يكون واسطة الغرب إلى الأزهر فى أحدث آرائه وأفـكاره إن لم يكن آراء جميع العلماء هناك فليكن رأى بعض منهم . ثم ما وسع الأستاذ أن ينكر عدم إمكان القضاء على العلم الذى يقضى على الدين ، فأخذ يتزلف إليه من جديد بدعوى كون الاستمرار فى تجارب البحوث النفسية واستحضار الأرواح الذى ينتظر منـه التأييد للدين ، معدوداً

من الاستمرار فى الطريق العلمى ، والتأييـدِ المنتظر من تلك التجارب تأييداً علمياً . فاهتم بهذه المسألة وذاك الانتظار حتى جعل « مجلة الأزهر » مجلة دعاية لاستحضار الأرواح وأداة لنشر وترويج أعمال المشتغلين به من الغربيين، فى الشرق .

وأنا الذى[1] كنت أتعقب مقالات الأستاذ فى « مجلة الأزهر » وغيرها منذ ناقشته على إنـكار معجزات الأنبياء . ــ وكان تعيينه لرئاسة المجلة قبل أن يجف مداد ذلك النقاش فى صفحات الأهرام، من عجائب مصر الحديثة التى تبز عجائبها القديمة ــ حتى رأيت انتهاء نزاع العـلم والدين فى ذهن الأستاذ وهو القائد الصحفى الأزهرى الأعلى لفض هـذا النزاع وحسمه ، إلى حالة النزع للدين ، بل الحـكم بموته ودفنه فى قلوب من بقى على الأرض من العامة السذج ، الحـكم بموته وعدم إمكان إعادة الحياة إليه إلا بشرط نجاح الغربيين المشتغلين باستحضار الأرواح فى مهمتهم ، علّهم يجدون بين الأرواح التى يكتشفونها أو يستحضرونها روح الدين أيضاً المفترقة من بدنه فيعيدونها إليـه وينقذون البشرية من وباء الإلحاد ، إلحاد الخاصة العام إن لم يكن إلحاد العامة !..

أنا الذى أتعقب مقالات الأسـتاذ وأمثاله ممن يتلقون الوحى من الغرب حتى فى الدين ، تاركين وحى الشرق الإسلامى وراءهم ظهريا ، وأرى الصعوبات فى مقابلة المقالات بالمقالات للدفاع عن تراثنا العلمى ، جهة من كون أولئك المستوحين المستعجلين فى الشرق طلوع الشمس من مغربها ، تغلبوا فى حلبة الصحافة واحتـكروها فضاقت على أقلام غيرهم بما رحبت ــ قد كتبت كتاباً (هذا الـكتاب) حللت فيه مشكلات

[١] صفة (لأنا) المبتدأ لاخبر عنه ، والخبر (قد كتبته) الجائى بعد بضعة عشر سطرا . والـكاتب يحتاج إلى وصف الضمير عند اقتضاء الحال وان منعه ابن الحاجب رحمه الله فى « كافيته » قائلا: «والضمير لايوصف ولا يوصف به» .

الأستاذ الاعتقادية، وذللت بعون الله وتوفيقه كل صعب فى علاج مرضه العقلى العميق الذى هو مرض مصر الحديث والذى قد يكون سبب هلاكها فى الدنيا والآخرة ، إن بقى على حالته الحاضرة ، وهو الكتاب الذى نشرت الباب الثالث منه قبل بضعة أعوام على شكل كتاب مستقل مسمى « القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لايؤمنون » وأرجأت نشر الكل المسمى « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين » إلى مابعد أزمة الورق . وهذا الكتاب الذى كرست فيه حياة مشيبي حتى كان لى أرذلُ العمر بروح مستمدة منه ، أعزّه والذى أرجو أن يكون كتابُ أعمالى يوم عرض الأعمال نسخةً منه .. هذا الكتاب سأقدمه إلى مصر التى آوتنى بعد مغادرة بلادى .. أقدمه إليها لتقرأه وتثبّت عقيدتها الدينية المتزلزلة من تشكيكات سماسرة الغرب الشرقيين ، وليس ببعيد أن يسألها الله عن هذا الكتاب فيما يسألها عند يوم الحساب .

لا أشتغل بتقريظ كتابى إلى القراء المصريين فسيرونه ، وإنما أنقل هنا صفحة منه لتكون جواباً على مقالة الأستاذ المنشورة فى « الرسالة » الذى نعى فيها الأدلة العقلية ونعى الدين المبنى فى الإسلام قدماً على تلك الأدلة . والجواب بهذه الصفحة من الكتاب المكتوبة من زمانٍ المتقدمة على مقالة الأستاذ الجديدة ، معجزةُ الدليل العقلى الذى استهان به الأستاذ فى مقالته . فقد كان حضرته منذ مدة مديدة يروج مسألة البحوث النفسية ويعرضها على الأنظار كملجأ للشاكّين فى الدين مؤملا منها إثبات الدين على الطريقة الحديثة العلمية المبنية على التجربة الحسية ، بعد ادعاء عدم كفاية إثباته بالطريقة العقلية لكونها طريقة قديمة ميتة ، فأحييت فى الكتاب طريقة الإثبات التى أماتها الأستاذ وأمتّ الطريقة التى اعتمد على حياتها ، أمتّها فيما يتعلق بمسألتنا ، وفى غيرها فضلتُ ما جعله الأستاذ مفضولا على ماجعله فاضلا . ودعواى هذه التى لابد أن يستبعدها الأستاذ كل الاستبعاد تنجلى فى أعين الغافلين عن عظمة

الإسلام ومتانة الأساس الذى وضع علماؤنا عليه إيمان المسلمين ، تنجلى فى أعينهم بعد التغلغل فى أعماق الكتاب ، ولا يمكننى أن أدرج كتابى المؤلف من أربع مجلدات كبيرة فى هذه المقالة ، مع أن فى نموذج الإفحام الذى تضمنته الصفحة المنقولة عنه ، كفاية وهى :

« إن المؤمنين بالله القدماء إيماناً بالغيب أى من غير مشاهدته بإحدى الحواس الظاهرة ، ولكن مستيقنين بوجوده كأنهم شاهدوه ، لاسيما علماء المؤمنين ، أسندوا إيمانهم – على قول الأستاذ وغيره من العصريين – إلى غير مسند ، وهو الدليل العقلى ، إلا أنهم كانوا يزعمونه دليلا يُقتنع به فاقتنعوا وآمنوا . ولنقل : وقد تحقق بذلك ماذكره الأستاذ فى بعض مقالاته من أن الله تعالى يأتى العقول فى كل زمان بما أحست الحاجة إليه من وسائل النجاح ... وبانقلاب الزمان تبين للأستاذ وزملائه المتصلين بالعلم الحديث الغربى أن دليل الأولين ليس بدليل على جدير بالاعتبار والاقتناع – كما نص عليه فى مقالته المنتشرة فى « الرسالة » – لكن الأستاذ وجد أخيراً مايعوضه عما فات : وهو ما اكتشفه بعض العلماء الغربيين فى بحوثهم النفسية ، فاقتنع به واعتبره دليلا قاطعاً علمياً ، وإن لم يوافقه على ذلك كثير من العلماء الآخرين وقالوا انها أوهام قوم مخدوعين .

« وعلى فرض كونه دليلا قاطعاً يلزم التنبيه إلى أن ماوجده الباحثون الغربيون واكتشفوه بالطريقة العلمية التجربية ليس ذات الله أو وجوده بل وجود الروح ، إلا أن هذا الاكتشاف قد أطمع الأستاذ فى أنهم يجدون الله أيضاً فى الزمن القريب أو البعيد ، سواء تحقق فى المستقبل ما كان يطمع فيه أو لم يتحقق وصار طمعاً مقضياً عليه بالخيبة ، وعلى كلا التقديرين فليس لدينا ، لا ، لا بل ليس لدى الأستاذ وأمثاله العصريين غير المقتنعين بغير الأدلة التجربية ، ليس لديهم فيما بين الزمان الماضى الذى كان يُعتمد فيه على الدليل العقلى المنطقى وبين الزمان الذى يجد الباحثون الغربيون فيه

ذات الله بالطريقة العلمية التجريبية ـ إن وجدوها ـ كما وجدوا الروح ... ففيما بين هذين الزمانين من المدة ـ مدة انتظار نتيجة البحوث النفسية ـ التى يمكن أن تطول أعصارا ، وفيها زماننا الحاضر الذى وُجد الأستاذ فيـه على رأس مجلة الأزهر وهو يدافع عن الدين ـ ليس لديهم دليل على وجود الله . ولا يجرى بالنسبة إلى هذا الزمان المتوسط ماقاله الأستاذ من أن الله يأتى العقول فى كل زمان بمـا أحست الحاجة إليه من وسائل البحث ، لأنه لم يأت العقول الحاضرة أعنى عقول المصريين ، وفيها عقل الأستاذ ، بما أحست الحاجة إليه من الدليل على وجود الله ، وإنما أتاها بأن الدليـل القديم على وجوده لا يكفى لإثباته علميا ، ولا أحست تلك العقول بالحاجة إلى دليـل جديد يكفيه ، إذ لو أحست لأتى به ، وإنما أحست الانتظار إلى أن يكتشفه الباحثون. فليس لدى الأستاذ وأمثاله المنتظرين فى العصر الحاضر دليل على وجود الله ولا حاجة إليه محسوسةٌ !! وما لا دليل على وجوده فلا مانع من أن يقال عنـه إنه غير موجود عندهم فى الزمان الحاضر !!!

« بل أقول ان الله تعالى لم يكن موجوداً عندهم فى الأزمنة الماضية أيضاً التى كان الناس فيها يظنونه موجوداً ، لعدم كون دليلهم على وجوده دليلا علميا يصح الاعتماد عليه .. بل أقول لادليل عندهم أيضاً على أن الله تعالى سيكون موجودا، بأن يكتشف وجوده فى المستقبل بالدليل العلمى ، إذ لا معنى لانتظار الاكتشاف فى المستقبل عن وجود ما لم يوجد إلى الآن ولم يقم على وجوده دليل يعتمد عليه[1] فالله تعالى على رأى الأستاذ المنجلى من أقواله ـ ويا للأسف انجلاء منطقيا ـ ليس بموجود فى أى زمان من أنواع الأزمنة الثلاثة ، نعم كان الله تعالى موجوداً عنـد أصحاب السذاجة العامية

---

[١] فلو كان وجـود الله معلوما بالدليل وكان المنتظر هو اكتشاف ذاته وحقيقته وكنا سلمنا بإمكان هذا الاكتشاف ، كان الانتظار وجه معقول .

والذين يلتحقون بهم من العلماء المتمدين على الدليل العقلى ، غير أن العلم الحديث قضى على هؤلاء العلماء ودليلهم المبنى على العقل والمنطق ، والأستاذ بلّغنا نبأ هـذا القضاء من منبر الأزهر الحديث !..

«فهذه خلاصة أعمال الأستاذ فى رئاسة تحرير مجلة الأزهر منذ بضع عشرة سنة أعنى إعدام الله الموجود عنـد الناس الذين يسميهم الأستاذ « الاعتقاديون » وتعليق الحـكم بوجوده من جديد إلى أجل غير مسمى بل غير مرجو المجىء ... هذه خلاصة أعمال الأستاذ وخدمته للأزهر خاصة والإسـلام عامة ، فليقدر أجرها فى الدنيا والآخرة القادرون !! »

وهذه صفحة من كتابى تتضمن نموذجاً من الدليل العقلى المنطقى فى الرد على مقالات الأستاذ ضد هذا النوع من الأدلة . فإن لم تـكفه مفحمة ومفهمة لخطأه الفاحش فى تقدير قيمة الدليل العقلى المنطقى قدرها فسيقول ردًّا علىّ : هـذا كلام معقول منطقى ولـكن لم يعد للمنطق سلطان على الإنسان[1] .

---

[١] المنطق الذى يستهين به من يستهين من المصريين مثل الأستاذ فريد وجدى بك رئيس تحرير مجلة الأزهر معلنين استهانتهم بأن يسموه المنطق القديم أو المنطق الصورى أو التجريدى كما فعل معالى الدكتور حسين هيكل باشا فى مقدمة كتاب « حياة محمد » ــ هو المنطق العظيم الذى يجد القارىء أمثلة ونماذج هامة من عظمته وبراعته ، فى أماكن مختلفة من كتابنا هذا . . . ومن طريف غفلة المستهينين به فى وصفه صوريا أو تجريديا . أن منشأ عظمة هذا المنطق وقوته ، فى صوريته كما سيطلع عليه القارىء أيضا . . وقد استعان كتابنا هذا الفريد فى تحليل خرافة وحدة الوجود العالمية الذى يجىء دوره فى الجزء الثالث من الـكتاب ، استعان فى أدق مراحله كثيراً من فيض وفضل ذلك المنطق .

ومن تلك النماذج الدالة على براعة هذا المنطق أن فى أدلة الفيلسوف ديكارت على وجود الله دليلا مسمى بالدليل الأنطلوجى ذكره وأطراه صديقنا الدكتور عثمان أمين فى كتابه (ديكارت) وأيده الأستاذ الـكبير العقاد فى كتابه (الله) على الرغم من أن ذلك الدليل نقد على كاشفه قدما . . . فلم يجدنفعا نقد الناقدين فى الحيلولة دون اتفاق الدكتور عثمان والأستاذ العقاد على الإعجاب بالدليل المذكور والاعتراف بمتانته . ==

وهنا انتهيت من إيضاح منهج الـكتاب فى نقد الأقوال بعد كلمتى إلى القراء . والآن أشرع فى سنخ الـكتاب مستعيناً بالله ومستمداً من توفيقه .

مصطفى صبرى

= وأنا قوى الظن بأن الأستاذين لن يسعهما بعد استماع بحثه منى أنا الآخر بلسان المنطق، إلا أن يسحبا اعتمادهما على ذلك الدليل ويقتنعا بالخطأ المختفى فى محل الاعتماد منه، وسيأتى بيانه فى الجزء الثانى من الـكتاب .

لـكن من الصعوبة بمكان فهم القواعد المنطقية ثم تطبيق المسائل المعضلة عليها ، الأمرين اللذين بينهما وبين الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر المستهين بالمنطق بون بعيد ، إلى حد أنه ينتظر كل الانتظار من الأستاذ العقاد والدكتور عثمان الاعتراف بفضل هذا المنطق بعد اطلاعهما فى هذا الـكتاب على مسائل استعنت به فى حل مشكلاتها ، ولا ينتظر من الأستاذ رئيس التحرير إلا ماهو دأبه من الإصرار على ماقال، سواء أصاب فيه أو أخطأ .

بسم الله الرحمن الرحيم

شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم . إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم .

سبحان الله عدد خلقه سبحان الله رضى نفسه سبحان الله زنة عرشه سبحان الله مداد كلماته سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم .

سبحان من كان لايحصى ثناء عليه من لا أُحصى ثناء عليه فيقول أنت كما أثنيت على نفسك ، وهو كما أثنى عليه من هو كما أثنى على نفسه صلى الله عليه وسلم وعلى إخوانه المرسلين وآله وصحبه أجمعين.

وبعد فيقول العبد الفقير فى الدنيا إلى هداية ربه لسبيله وصيانته بعد الهداية من زيغ القلب وسوء المنقلب ، وفى الآخرة إلى عفوه ومغفرته وواسع رحمته الشيخ مصطفى صبرى التوقادى ابن احمد بن محمد القازابادى :

إن لهذا الكتاب المعروض على نظر القارئ قصة تستحق الذكر هنا[1] وهى أنى كنت قرأت مقالة نشرتها مجلة «الرسالة» قبل أكثر من عشر سنوات للأستاذ

---

[١] وهى أول وآخر قصة مع كلمة تاريخية أعتذر إلى القارئ عن وجودهما فى كتابى الذى لايعنيه فيما يتناوله إلا التمحيص والتعمق العلمى فى مسائل هامة دينية وفلسفية ، وهذا على عكس مالايجده القارئ فى أكثر الكتب الفلسفية المؤلفة بعصر غير الحكايات التاريخية والتراجم .

محمد عبد الله عنان عنوانها « حرب منظمة يشهرها الكماليون على الإسلام » وكان من جملة ما كتبه الأستاذ فى مقالته هذه الأسطر :

« ومهما يكن من أمر البواعث التى تحفز الكماليين إلى هذه الخصومة المضطرمة نحو الإسلام فإن الإسلام أقوى وأرسخ من أن يتأثر بمثل هذه الثورات العصبية الطارئة ، وقد صمد الإسلام وما زال يصمد لخصومة الغرب كله مع ما يحشده الغرب لغزوه من العوامل والوسائل الخطرة . ذلك أن الإسلام أقوى بعقائده ومبادئه ...

« ولن يضير الإسلام أن يسقط من عداده تركيا الكمالية ، وإذا كان الإسلام لم يعتز قط بتركيا يوم كانت دولة قوية شامخة ، فكيف يحاول اليوم أن يعتز بهذه البقية الضئيلة من تركيا القديمة ؟ »

فآذتنى الجملة الأخيرة من هذا القول التى خرج فيها الكاتب خروجاً ظاهراً عن حدود الحق والإنصاف[1] فقد تعجبت أولا كيف يجمع الكاتب فى نفسه التى بين جنبيه البغضاء نحو تركيا الجديدة والقديمة معاً ، وهو يعرف مايحشده الغرب من الوسائل الخطرة لخصومة الإسلام ، ولا يعرف انه أى الغرب كان يحفظ فى خصومته للإسلام خصومةَ تركيا القديمة وأن إنشاء تركيا الجديدة وإبادة تركيا القديمة من أهم تلك الوسائل الخطرة التى حشدها لخصومة الإسلام . والأستاذ عنان ينضم بعداوته لتركيا القديمة الإسلامية العثمانية ، إلى تلك الوسائل المحشودة لخصومة الإسلام ويؤيد

---

[١] ولو كان طعن الكاتب فى تركيا قديمها وجديدها بدافع من الغيرة الصادقة على الإسلام والخبرة الصحيحة عبادئه لعذرته بعض المعذرة وعاملته بالتسامح ، لكن الأمر ليس كذلك بشهادة أنه كان لايرى فى الخطوات الأولى للثورة الكمالية مثل إلغاء الخلافة وحل الجماعات الدينية والصوفية وفرض الثياب المدنية والقبعة، ما يثير الأذهان المستنيرة (على تعبير الأستاذ الكاتب) بل يقول : كانت هذه الأذهان تتبع جهود تركيا الجديدة فى سبيل التجديد القومى والاجتماعى (على أن يكون فى تلك الجهود تجريد الدولة من صبغتها الدينية) بمنتهى الإعجاب والعطف .

جديدها الذى تظاهر بمعاداته مع قديمها ، كما يؤيده الغرب الحاشد . وليس الأستاذ صميميا فى هـذه المعاداة ، وإنما هو جاد فى خصومة تركيا القديمة الإسلامية الشامخة التى لابد أن يكون من خاصمها من خصوم الإسلام ، والأمور التى أعجبت الأستاذ مما فعلته تركيا الجديدة وأحصيناها فى الهامش الآنف ، تدل على ماقلنا دلالة باهرة .

ثم إنك قد رأيت هذا الأستاذ يعترف بشموخ دولة الترك فى الماضى . أما كون تلك الدولة من الدول الإسلامية المعمرة فلا شك فيه لأحد ، ولا يمكن أن يشك فيه الأستاذ أيضاً ، وقد كان عمر العثمانيين مع السلاجقة وأبناء طولون والمماليك الترك وغيرهم لايقل عن ألف سنة . فهل يمكن إذن أن تـكون دولة إسلامية من الدول الشامخة ومعمرة غاية التعمير ثم لا يعتز بها الإسلام ؟ فهذا يخالف بداهة العقل ، وقد كانت صلة الدولة العثمانية التى هى أطولها عمراً وآخر دولة الترك الإسلامية ، بالإسلام بدرجة أن هذه الصلة عدها الترك الجدد من أسباب انقراضها ، وصدّق ذلك المسلمون القاصون حيث أصبحوا يعتبرون تركيا الحاضرة التى خلفت الدولة العثمانية وشهرت حرباً منظمة على الإسلام بشهادة الأستاذ عنان ، أقوى من الدولة العثمانية فى أواخر عهدها .

وإنى لمـا قرأت مقالة الأستاذ عند انتشارها وقت للرد عليها والانتصاف لدولة الترك القديمة المسلمة المنتهية فى الدولة العثمانية وأخذت أكتب مقالة فى هذا الصدد ، لم أملك إرادتى فى تحديد مقدارها حتى صارت من طولها كتاباً ، وانتقل الـكلام فى الـكتاب إلى مبحث دينى طال القول فيـه أيضاً حتى لاح لى اخراجه من الـكتاب الأول وجعله كتاباً بمفرده ، وكان الدافع إلى وضع الـكتاب الأول الدفاع عن الدولة التركية الماضية المسلمة ، فإذا بى أدافع فى الـكتاب الثانى عن الإسلام نفسه ، وإذا بدافع الثانى قد غلب فى نظرى وأنسى الـكتاب الأول موجهاً كل عزيمتى إلى تحقيق الغرض الثانى الأسمى، حتى حصل هذا الـكتاب بإذن الله وحمده وتوفيقه وليد الـكتاب

الأول . فإن لم يتيسر لى بعد هذا العودُ إلى الكتاب الوالد فإنى أتأسى بأن وليده قد يقوم مقامه ويسد فراغه من حيث ان هذا الكتاب تأليف رجل من الترك المسلمين العثمانيين ، فإن أدى فيه خدمة للإسلام يعتز بها خادمه إن شاء الله ، على الرغم من أنه قد سبق أن طُعن بخيانة الدين والوطن إبان مجيئه إلى مصر مهاجراً ، بسبب معارضته لمصطفى كمال [1] كما طعن الأستاذ عنان الدولة العثمانية بل الدول التركية الإسلامية بأجمعها ــ كان كتابه هذا جواباً على مقالة الأستاذ يغنيه عن الجواب .

على أنه قد رد على هذا الكاتب قبل ردى بل قبل صدور مقالته عن قريحته الحاقدة على «الرسالة» كاتب مصرى أكبر منه بكثير وهو المغفور له محمد فريد زعيم الحزب الوطنى وخليفة مصطفى كامل باشا حيث قال فى أول كتابه عن تاريخ الدولة العثمانية :

« وبعد فقد مضى على الشرق أجيال طوال رأى أهلوه من أهوال الأحوال ماتشيب له الأطفال وتندك من وقعه عزائم الرجال بل شوامخ الجبال . وما كان ذلك إلا بعد أن انفرط عقد بنيه وتناثر نظام أهليه وتشاغل كل بنفسه عن أخيه وذويه ، فأغار الدهر بخيله ورجله على الشرق ودوله وقلب لأبنائه ظهر المجن وقلبهم بين الإحن والمحن ، فتناسوا ما كان لهم من فخامة الاقتدار وجلالة الحضارة وضخامة العمران واصالة الإرادة وانغمسوا فى بحار الكسل والخمول ذاهلين واستكانوا إلى الذلة والهوان صاغرين حتى صاروا وهم على شفا جرف هار وقد أوشكوا أن يقضى عليهم الدمار والاندثار ويكونوا عبرة لأولى البصائر والابصار .

---

[١] حتى كان بين الطاعنين من قال انك است شيخ الإسلام والمسلمين بل شيخ الأبالسة والشياطين . ومن أراد معرفة أسماء الذين أمطروا على المطاعن فليراجع الصحف المنتشرة بعد قليل من انتشار قصيدة الشاعر شوقى بك التى أولها : ارفعى الستر وحيى بالجبين * وأرينا فلق الصبح المبين فى مفتتح جريدة الأهرام والتى أطرى فيها مصطفى كمال واعتدى على السلطان وحيد الدين . فرددت الاعتداء على الشاعر بخطاب مفتوح ، فهاجم على أتباعه الغاوون .

« لكن العناية الصمدانية تداركتهم بلم الشعث ورم الرث ورتق الفتق ورقع الخرق فأضاءت الأفقَ الإسلاميّ بظهور النور العثمانى وأمدته بالنصر اللدنى والعون الربانى فقامت الدولة العلية بحياطة هذا الدين وحماية الشرقيين ، ودعت إلى الخير وأمرت بالمعروف ونهت عن المنكر فكانت من المفلحين . ثم وقفت فى طريق أوروبا حاجزاً منيعاً وسوراً حصيناً وحالت دون أطماعها وألزمتها بكف غاراتها بأنواعها ، ثم اهتمت بالإصلاح وسمت فى تأييد النظام فصار لها بين الدول المقام الأول والرأى الراجح والقول النافذ فكانت لا يضاهيها دولة من الدول بما أحرزته من الأملاك الواسعة فى قارة أوروبا وآسيا وأفريقية ، ونالت من العزة والتوفيق مايجدر بكل شرقى أن يتذكره الآن لتستفزه عوامل الغيرة ودواعى النشاط فى بذل نفسه ونفيسه فى سبيل تقويتها وتعزيز رايتها وتأييد كلمتها ما كان ولا يزال من الحسنات الحسان على كافة بنى الإنسان من غير نظر إلى الأجناس والمذاهب والأديان مما لايراه الباحث فى أى دولة غيرها قديماً وحديثاً بل نرى عكس ذلك فى الدول ذات الدعاوى الطويلة العريضة التى تتقول بأنها عماد المدنية والإنسانية ، وهى مع ذلك تصدر أوامرها الرسمية بارتكاب الفظائع والبشائع التى لايكاد يصدقها السامع مما تمسك اليراع عن تعداده فى هذا المقام لعدم دخوله فى موضوع الكتاب ، لاسيما وأن التلغرافات والجرائد تتوارد علينا كل يوم ببيان هذه الأنباء الشنيعة ، وذلك بخلاف الدولة العلية ، فإن جميع الناس تعيش فيها بغاية الحرية والسلام وكل المطرودين من الدول الأوروبية يفدون إلى أراضيها فيرتعون فى بحبوحة الراحة والهناء آمنين على أنفسهم وأعراضهم وعروضهم ، وقد أصبحت الآن ملجأ وحيداً لكل من تلفظه الدول الأخرى من أبناء الإنسان ، فماذا يكون حظ هؤلاء المذكورين إذا جارتهن فى هذا المضمار وناظرتهن فى هذا المجال . وهذه حسنة من أقل حسناتها يحق للعثمانى مهما كان جنسه ودينه أن

يفاخر بها ويذكرها فى كل فرصة وفى كل حين ، وفى ذلك أكبر داع وأعظم باعث إلى الوقوف على تفاصيل تاريخها » .

فانظر قول المرحوم محمد فريد هـذا الذى يضع الدولة العثمانية المرحومة فى أرفع مكان تبلغه دولة إسلامية فى الاحتفاظ بعزة الإسلام والمسلمين على وجه الأرض فى أحوج أدوار التاريخ إلى هذا الاحتفاظ ، ثم انظر قول الأستاذ عنان إن الإسلام لم يعتز قط بتركيا يوم كانت دولة قوية شامخة : فهل ترى أن محمد فريد الذى لايزال المصريون يكبرون منزلته فى وطنيته وتضحيته ومجاهدته لمصر ، ارتكب الكذب الصريح فى قوله المنقول آنفا المزكى للدولة العثمانية تزكية إسلامية وإنسانية عظيمتين، أم الكاذب هو الأستاذ عنان الذى أنكر كل خدمة وكل سابقة لدول الترك فى إعلاء كلمة الله وتمجيد الإسلام والمسلمين ، حتى إنه لايحنقه حكم الفرنسيس والإنجليز فى مصر ولا الصليبيين فى بلاد العرب ، حنقه على حكم العثمانيين فيها ، كما سيأتى .

وإذا اعتمدنا على قول زعيم مصر الوطنى أكثر من قول الأستاذ عنان كاتب المقالة المنشورة فى « الرسالة » فالدولة العثمانية المرحومة ، فضلا عن أنه لو لم تكن حمايتها للإسلام ووقوفها طول حياتها فى وجه أعدائه لعاد الإسلام غريباً قبل ستة قرون من غربته الحاضرة الظاهرة للعيون ـ عم نفع هـذه الدولة لغرباء آخرين من بنى الإنسان المختلفى الأجناس والأديان .

ومع قطع النظر عن هذا الرد المفحم فإن انتهاء الحروب الصليبية وانقطاع دابرها من الشرق الإسلامى بعـد ظهور الدولة العثمانية وانتقال الحرب إلى بلاد الصليبيين أنفسهم واعتزاز الإسلام بهذا التحول العظيم طيلة أعصار ، مما لايمكن الجدال فيه .

وقال الأستاذ فرح أنطون مؤلف كتاب « فلسفة ابن رشد » وصاحب مجلة « الجامعة » الذى ناقشه الشيخ محمد عبده وتحامل فى نقاشه على المسلمين من غير العرب ، بأنهم أفسدوا الإسلام (ص ١٧٤ فلسفة ابن رشد باب الردود) : « إن

الفرس لم ينفعوا الإسلام الحاضر إلا من حيث العلم ، وأما الأتراك فقد حفظوا حياته بقوة السيف ، وقد جاء فى أمثال الافرنج : « أريد أن أحيي قبل أن أخلد » ففضل الدولة التركية على الإسلام لاينكره أحد » .

وقال هذا المؤلف فى رده على الشيخ ص نفسها : « إن دولة سلاطيننا آل عثمان ورثت الميراث العربى بانتخاب طبيعى فكفت بقوتها ذلك الميراث ما كان يحدق به من المصائب والأخطار » ثم قال : « إن ميراث العرب لولا الدولة العثمانية لم يبلغ هذا المقام ، بل ربما لم يثبت بعد أصحابه بضعة أعوام » أقول وشهادة هـذا الشاهد البالغة ، وربما المبالغة فى فقرتها الأخيرة ، عن قيام الدولة العثمانية بحراسة كيان الإسلام فى عهدها الطويل ، لاتفترق فى المعنى عن شهادة محمد فريد بك الوطنى الكبير.

ومهما اجتهد الأستاذ عنان فى غمط الترك القدماء المسلمين ماسبق لهم فى خدمة الإسلام وإعلاء كلمته ، فالحق لايعدم أنصارا .. فقد كتب الأستاذ حسن حبشى مقالة فى « الرسالة » عدد ٦٦٣ بعنوان « السلاجقة عنصر قوة فى الإسلام » قال فيها بعد كلام : « ... إن الحالة التى وصلت إليها الدولة العباسية من الضعف كادت تودى بها لولا أن قيض الله لها السلاجقة فأنقذوا الإسلام » ثم قال نقلا عن تاريخ كمبردج : « كما أن شخوصهم شطر الغرب وأضاف عنصراً جديداً إلى الإسلام مكن المسلمين من الوقوف ضد الغزاة الأوربيين ووحدوا الإقليم الممتد من ساحل البحر الأبيض المتوسط إلى حدود الهند تحت زعامة واحدة وإن كان لفترة محدودة ، وردوا الصليبيين البزنطيين » ثم قال نقلا عن نفس المرجع : « ويعزى إليهم قيام الدولة الأيوبية بمصر » .

وكتب هذا الأستاذ فى الهامش : يقول لين بول فى Mohamed Dynastis 150 ولقد أحيوا عصبية المسلمين بعد ركودها وأوجدوا جيلا من المحاربين المسلمين المتعصبين الذين يرجع إليهم ـ أكثر من شىء آخر ـ ما منى به الصليبيون من إخفاق مرات عديدة . وهذا ما يجعل للسلاجقة المكانة الهامة فى تاريخ الإسلام » .

فلو سئل الأستاذ عنان الذى ينكر اعتزاز الإسلام بالترك حتى ولا يوم كانت دولة شامخة : من أكبر رجل فى تاريخ مصر الطويل بعد فتحها فى عهد سيدنا عمر بيد الصحابى العبقرى عمرو بن العاص ، تولى ملك مصر وخدم الإسلام وجاهد فى سبيله حق الجهاد ؟. فكان جوابه صلاح الدين الأيوبى ، فهل لا يخجل هـذا الأستاذ إذا قيل له : إن قيام الدولة الأيوبية بمصر يرجع إلى السلاجقة الترك ؟

وإذا فكرنا فى أن السلطان صلاح الدين الأيوبى الشهير بمجاهداته الإسلامية كان متخرجاً من مدرسة الجهاد ضد الصليبيين التى أسسها السلطان محمد نور الدين ابن زنكى التركى السلجوقى ، تبين كون النصيب الأسمى فى الحروب المنتصرة على سيول الاعتـداء الصليبي نحو الشرق الإسلامى قبل ظهور الدولة العثمانية ، لطوائف الملوك السلجوقيين .

قال مؤلف « الفتوحات الإسلامية » أحمد بن زينى دحلان مفتى السادة الشافعية بمكة المكرمة نقلا عن ابن الأثير : « قد طالت تواريخ الملوك المتقدمين قبل الإسلام وفيه إلى زمننا هـذا فلم أر بعد الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز أحسن سيرة من الملك العادل نور الدين » . وقال صاحب الفتوحات فى صلاح الدين الأيوبى : « وهو مع ماجمع الله فيـه من الصفات حسنة من حسنات السلطان محمد نور الدين بن زنـكى فإنه هو الذى أقامه حتى صار من الـكاملين ومن عباد الله المقربين » . وقال أيضاً : « كان السلطان صلاح الدين بن أيوب من أتباع السلطان نور الدين فجهزه إلى مصر » ونقل عن صلاح الدين نفسه قوله : « كل ماترى فينا من عدل فمنه تعلمناه ! » وكان نور الدين قد عمل منبر البيت المقدس رجاء أن يفتحه الله على يديه وأمر الصناع بتحسينه وإتقانه إلى حد أنه لم يعمل مثله فى الإسلام . ولما فتحه صلاح الدين أمر باحضار ذلك المنبر فحمل من حلب ونصب ببيت المقدس وكان بين عمله وحمله مايزيد

على عشرين سنة وعدّ ذلك من كرامات نور الدين كما فى « الفتوحات الإسلامية » ص ١٥ من الجزء الثانى .

فلولا أولئك المجاهدون من السلاجقة الأتراك وفروع السلاجقة من الأيوبيين والمماليك الترك ومماليكهم الشراكسة ... ولولا ظهور العثمانيين فى الأناضول آخذين التوسع إلى أوروبا الصليبية ودام زحف جيوش الصليبيين إلى مصر وسوريا وفلسطين ما كان من المستبعد أن يتقلص ظل الإسلام من تلك البلاد باستقرار الصليبيين فيها ، وأن لايحتفظ الأستاذ محمد عبد الله عنان اليوم بهذا الاسم . وليس ببعيد أن يكون الذين يبغضون الدولة العثمانية المستولية على الشرق العربى من الكتاب المصريين ـ وقد رأينا منهم من حمد الحملة الفرنسية ـ يبغضونها لكونها السبب فى عدم وقوع ما ذكرنا من الاحتمال .

فقد انبسطت عزة الإسلام وسلطانه على القارات الثلاث كما ذكر المرحوم محمد فريد الوطنى ودامت مدة دوام العز والغلبة للعثمانيين ، حتى أنهم قد وضعوا الحصار على فينا فى قلب أوروبا مرتين ، وهم ما كانوا يفعلون مافعلوا من الفتوحات باسم الترك بل باسم الإسلام[1] ولم يكن الحاكم فى البلاد التى يحكمونها قانون الترك

---

[١] وقد ظل لفظ الترك يستعمل أجيالا طويلة على لسان الغربيين كرادف المسلمين كما صرح به المرحوم الدكتور على زينى عميد كلية التجارة بجامعة فؤاد فى كتابه «أصول القانون التجارى» ص ٤١ وكما كتب ابنى وصديق العزيز الأستاذ على حسين يعقوب الألبانى اليوجوسلافى الموظف بمكتبة جامعة فؤاد والذي تطوع بتبييض هذا الكتاب ، لما وصل إلى هذا المحل ، كلمة من عنده قائلة : «ولايزال لفظ الترك يستعمل فى ألسنة عامة الشعوب البلقانية كرادف المسلمين» فأثبتها هنا شاكرا له. وفى هاتين الشهادتين مايقصم ظهر الأستاذ عنان المحاول لقطع صلة الترك بالإسلام فى أدوار اعتزازه وانتصاره . أما أنا فقد كتبت فى الباب الرابع من هذا الكتاب على هامش قول الدكتور زينى المنقول هناك أيضا بعد كلام من كتابه انتهى إليه :

أعظم مفخرة امتاز بها قوى الترك إلى أن جاء دور الإنقلاب الكمالى فى تركيا وأعظم مخزاة للترك بعد ذلك الانقلاب اللادينى، فليس بكثير إذن أن ألف فى أوروبا المعادية للاسلام منذ الحروب=

بل قانون الإسلام الذى أعرضت عنه تركيا الجديدة الكمالية فأخذت قانون سويسرة كما أعرضت مصر فأخذت قانون فرنسا .

وإن كنت فى ريب من أن الدولة العثمانية كان الحاكم فيها هو الإسلام فانظر ما قاله (اد . انكلهارد) من سفراء فرنسا بتركيا ، فى مقدمة كتابه « تركيا والتنظيمات فى تاريخ إصلاحات الدولة العثمانية » :

« كان الغرض من التنظيمات تقريب الهيأة الاجتماعية الإسلامية إلى الهيئات الاجتماعية المسيحية التى عاشت منذ قرون بعيدة عنها معنى وسياسة ، ولا شبهة فى خطورة المشكلات التى يتضمنها هذا المشروع ، فقد كان العامل فى وقف الأمبراطورية العثمانية فى موقفها بالقرون الوسطى الذى غمسها يوماً عن يوم فى ظلام تلك القرون الكثيف ، والذى سينتج يوماً من الأيام اندراسها التام — بقاء الحكومة العثمانية

= الصليبية ما ينيف على سبعمائة كتاب اشادة باسم زعيم الانقلاب القاضى على إسلام الترك الذين كانت أوروبا تستعمل اسمهم كمرادف للمسلمين .

ولعل ذلك لانتهاء الحروب الصليبية المبتدئة منذ عهد السلاجقة الأتراك ، فى أيدى الترك العثمانيين وتحول تلك الحروب فى عهدهم من شكل الدفاع إلى شكل الهجوم كما أشار إليه زعيم الوطنيين المصريين محمد فريد . فلذلك اعتبرت أوروبا انتهاء الدولة العثمانية وانتهاء الخلافة بفضل مصطفى كمال ، انتهاء دولة الإسلام .

فليس بكثير إذن تلك الكتب المؤلفة فى أوروبا بشأنه . وليس بكثير أيضاً كتاب الأستاذ عزيز خانكى بك عنه بمصر المسمى « كمال آتاتورك » ولا معيب عليه لكونه فى دين الصليبيين المحاربين القدماء إن لم يكن فى عروقه شىء من دمائهم .

وما نقله أعداء الإسلام من أمم أوروبا فى الإشادة المنقطعة النظير بظهور مصطفى كمال فى تركيا ، قد وقع مذكرا لما سبق أن أقامت الدول المسيحية من أعياد المسرة والفرح على وفاة السلطان محمد فاتح العثمانى ، مالم يقم مثلها فى الدنيا على وفاة أحد . ومن عجائب المصادفات أن الأستاذ خانكى بك أنكر كون السلطان المذكور فاتح قسطنطينية فى نقاش جرى بينى وبينه على صفحات جريدة الأهرام ، فهو يعترف بمصطفى كمال فاتح تركيا المسلمة ولا يعترف بالسلطان محمد الثانى العثمانى فاتح قسطنطينية المسيحية !! فهل كانت إذن تلك الأعياد على وفاته عبثا ؟

منفردة فى خارج الهيأة الدولية الأوروبية ، وكان السبب الحقيق فى هـذا الانفراد هو الدين .

« وفى الحقيقة أن الإسـلام الذى قد كان مؤسسَ الحـكومة العثمانية بقى حاكما مطلقا فوق الحـكومة ناظما ، فقد كان القانون المدنى متحداً مع القرآن .. ولـكون تشكيلات الأمة اشتبكت بالعقائد الدينية بحيث لايمكن تفريق بعضها عن بعض ، كانت تشكيلات الأمة لاتقبل التغيير كالعقائد الدينية .

« فوجب لتحصيل الائتلاف الذى لا تستطيع تركيا الاستمرار على الاستغناء عنه ، إما إزالة الحائل فى البين بالمرة أو تخفيف وطأته . ومعناه إما أن تحول الحـكومة من الروحانية إلى الدنيوية بتخليصها عن تأثير القوانين الدينية كما وقع فى العالم المسيحى ، وإما أن تخلص بالتدريج من الحدود والقيود الدينيـة من طريق تفسير العقائد الأساسية تفسيراً موسعا .

« وللاحتراز من الحالات الموجبة لاشمئزاز شعب جاهل متعصب لا يلبث أن ينفعل ويتأثر من كل شىء ، كانت الحـكومة العثمانية اختارت الشق الثانى . »

فهذه الـكلمة المنقولة من كتاب (اد . انكلهارد) الذى ألفه فى سنة ١٨٨٢ للبحث فى تاريخ تطورات الدولة العثمانية منذ عهد السلطان محمود الثانى وطبعت ترجمته إلى التركية بقلم على رشاد بك فى سنة ١٩١٢ ، تعلن ما كان يضمره الترك المتفرنجون أن يفعلوه بدين الأمة ـ ثم ظهر مع الانقلاب الـكمالى ـ وما يضمره المتفرنجون العرب فى مصر وغيرها ، ولم يظهر تمامه بعد .

وفى قول هذا المؤلف الفرنسى عن صلة الدولة العثمانية بالإسلام لحد كون الإسلام فى تلك الدولة مؤسس الحـكومة وبقائه بعد ذلك حاكما مطلقاً فوق الحـكومة أكثر

من خمسمائة سـنة إلى زمان التنظيمات الجديدة .. وعن كون المقاومة لإسلام هذه الحكومة على طول عهدها ، شغلا شاغلا لدول أوروبا المسيحية ، حتى ان تلك الدول لجأت إلى طريق الحيلة بعد أن رأت عدم نفع الشدة فى المقاومة ... فى هذا فخر عظيم للدولة العثمانية المرحومة وإرغام للأستاذ محمد عبد الله عنان الذى أنكر اعتزاز الإسلام بالترك حتى يوم كانت منهم دولة شامخة ، وكيف لا يعتز الإسلام بدولة يصفها المنكر نفسه بالشموخ وتشهد الدنيا باتصالها بالإسلام اتصال الجسم بالروح ؟

نعم إن المؤلف الفرنسى أتى بهذه الشهادة عائباً على الدولة العثمانية صلتها القوية بالإسلام وعادًّا لها فى رأس الأسباب الموجبة لضغائن الدول الأوروبية المسيحية عليها ، تلك الضغائن المتمادية التى انتهت إلى انقراض الدولة كما يقول بذلك الترك الجدد اللادينيون أيضاً الذين ورثوا دولة الترك القدماء المسلمين . لـكنى أنا لا أبالى بذلك التعييب المتولد من عدم اتباع العثمانيين لأهواء الدول المسيحية المتغلبة على الأرض ظلماً ، فمن حق كل حكومة أن تختار لنفسها من القوانين مايتفق مع طبيعتها ودينها ، وإنما المطلوب مراعاة العدل فى معاملة الحـكومة مع الناس ، ولا شبهة فى كون الدولة العثمانية المتمسكة بقانون الشريعة الإسلامية لا تظلم أحداً من سكان بلادها مهما كان جنسه ودينه .

لا أبالى بذلك التعييب وأباهى بتلك الشهادة المثبتة لدعواي ضد الأستاذ عنان المدعى خلافها ، بل أباهى بطول عمر الدولة العثمانية المسلّمة رغم تألّب الدول أعداء الإسلام عليها من الخارج ومشايعيهم المنافقين فى الداخل ، حتى كان انقراضها بأيدى أعدائها الداخليين ، ولـكل أمة أجل [1] .

---

[١] وقد كان تجريد الدولة من دينها وخلافتها ومحاكمها الشرعية ومعاهدها الدينية ، استجلابا لمرضاة الدول الـكبيرة الغالبة فى الحرب العالمية الأولى ، ثم أضافوا الى ذلك تغيير كل شيء من مشخصات الأمة كزيها وحروفها التى تشترك فيها مع الأمم الإسلامية . فـكنى هذا التغيير الأخير =

هذا ، وقد كنت منذ قرأت مقالة الأستاذ عنان فى « الرسالة » وكتبت فى الرد عليها إلى أن أصبح ردى من طوله كتابا ، ثم تولد منـه كتاب ثان انصرفت بكل عنايتى إليه ونسيت كتاب الرد .. كنت طيلة هذا الزمان وما حصل لنفسيتى فيه من التطورات ، لا أعرف طعنا للأستاذ فى دولة الترك الماضية غـير مانقلته من مقالة « الرسالة » فإذا بى عند التأهب لنشر هذا الـكتاب المولود ، أطّلع على طعنات له فى تأليفاته يكاد نقلها بجملتها والاشتغال بالرد عليها يعوقنى من نشر الـكتاب الذى هو قرة عينى وذخر آخرتى فى آخر عمرى ، ويرجعنى إلى الـكتاب الأول الوالد بعد الانصراف عنه ، لـكنى أغالب نفسى الثائرة من جديد وأكف عن سرد تلك الطعنات، مكتفياً بنقل ما كتبه فى كتابه « مصر الإسلامية » ص ١٤٩ وهذا نصه :

« إن مصر الإسلامية لم تعرف رغم ماتوالى عليها فى عصور الاضطراب والفتنة من الخطوب والمحن نكبة أعظم من الفتح العثمانى ولم تعرف حكماً أقسى وأمر من حكم الدولة العثمانيـة الذاهبة . وإذا كانت فتوح الوندال والبربر والهون تبقى على مر الأحقاب ، مضرب الأمثال فى الشناعة والهول ، وإذا كانت آثارها المعنوية تقدر دائماً بمعيار ماحطمت من صروح المدنية الرومانية وما قتلت من مجتمعات أوروبا نصف المتحضرة فإن غزاة الترك كانوا أشـد وندالية وفظاعة إذا ذكرنا فروق الأعصار

= وحده فى قطع صلة تركيا بماضيها ومؤلفاتها العلمية والأدبية. واليوم لايؤذن لـكتاب من مؤلفات الترك أنفسهم أن يدخل من حدود تركيا بسبب كونه مطبوعا أو مخطوطا بالحروف العربية . وقد حصلوا فى أقل من ربع قرن بعد الانقلاب الـكمالى على انساء الماضى . حتى إذا أرادت الحـكومة معرفة مسألة تتعلق بتاريخ الترك القريب احتاجت إلى ترجمان من بقية السلف القادرين على قراءة الحروف العربية .

وفى السنوات الأخيرة أخذوا يحدثون تغييرات فى اللغة نفسها تثقل على اللسان والفهم والذوق ولا تفيد فائدة غير إيجاد حاجز ثان بين حاضر الترك وماضيها القريب والبعيد ، فمن أراد أن يرى أمة مسخت نفسها لتجعلها أمة جديدة مبتعدة عن قديمها فى كل ناحية من نواحى القومية غير اسم الترك ، فلير تركيا الحاضرة !!

والمدنيات وإذا قدرنا مدى الضربة التى أصابت الإسلام والأمم الإسلامية من جراء الفتح العثمانى . »

ثم قال : « والحقيقة أن فتح الترك للأمم العربية الإسلامية لم يكن إلا تتمة لأعمال السفك والتخريب الهائلة التى بدأها هولاكو وبرابر التتار بسحق الدولة العباسية والمدنية الإسلامية واستأنفها تيمورلنك فى أواخر القرن الرابع عشر، بيد أن الفتح العثمانى كان باستقراره أعمق أثراً من الوجهة المعنوية وأشد تقويضاً للمدنية الإسلامية من الفتوح التتارية المؤقتة . »

وقال فى ص ١٦١ : « لبث سليم الأول فى القاهرة ثمانية أشهر يذيق وجنده المصريين أشنع ألوان السفك والظلم والمصادرة وجمع من تراث مصر وثروتها الفنيـة كل ما وصلت إليـه يده ويخرب المساجد والآثار الخالدة لينتزع منها نفائسها الفنية ويبعث بها إلى القسطنطينية ويقبض على أكابر مصر وزعمائها وعلمائها ورجال الفنون ومهرة الصناع والعمال ويحشدهم أكداسا فى السفن ويبعث بهم إلى القسطنطينية . »

والأستاذ يسمى هذا البعث فى محل آخر من كتابه « النفى » . ولعل معظم الآثار التى ادعى نقلها إلى الآستانة هى الـكتب المخطوطة كما سمعته من غير الأستاذ عنان ، لـكن كيف يعد عمل السلطان بالـكتب الدينية والعلمية التى وجدها فى خزائن مصر ونقلها إعجاباً بها واعتناء بشأنها إلى عاصمة ملـكه بعد أن أصبحت مصر جزءا من بلاد الدولة لا فرق بينها وبين الآستانة فى ذلك ـ من أعمال التخريب ويعتبره تتمة لتخريبات هولاكو فى بغداد الذى قذف بما فى خزائنها من الـكتب إلى الدجلة والفرات؟ وكيف يعد الذين أخذهم من علماء مصر وزعمائها ومهرة الصناع فيهـا وذهب بهم فى معيته إلى عاصمة ملـكه ـ منفيين ؟ فهل فى نقل أولئك إلى بلد يقيم فيه السلطان نفسه وإيوائهم به ليكونوا من المقربين إليه ويكون نفعهم عاما لجميع البلاد التى يحكمها والتى

من جملتها مصر وأهلها اخوان المصريين فى الدين والوطن ـ معنى النفى المتضمن للإبعاد والإيذاء ؟؟

لـكن الأستاذ الذى فى قلبه مرض التفريق بين المسلمين العرب والترك وعلى بصره غشاوة من معاداة آل عثمان لايتحرج من تصوير عمل التقريب والتحبيب من السلطان سليم فى صورة النفى والتعذيب . فالذى يُغضبه من عمله بمصر فتحُها أكثر مما جرى بعد الفتح من الأعمال التى ذكرها . ولم يكن مقصود سليم من الفتح إلا توحيد مصر الإسلامية بتركيا الإسلامية، فإن رضيه الأستاذ كان هذا معنى الفتح . وإن أبى وعدّه انتزاع مصر من حكم المماليك الشراكسة فقد كانوا هم الآخرون انتزعوها من حكم المماليك البحرية الترك وهم مماليك هؤلاء المماليك ، ولم تـكن مصر يومئذ تحت حكم فاتحيها العرب ، ولا المقصود من الفتح التحكم على الشراكسة والمصريين العرب . ويؤيد ما قلنا أمير الشعراء المصرى بقوله فى قصيدته الطويلة التى عنوانها « فى وادى النيـل » :

واذكر الترك انهم لم يطاعوا　　　فيرى الناس أحسنوا أم أساءوا
حكمت دولة الشراكس عنهم　　　وهى فى الدهر دولة عسراء

هذا جوابى على الفقرة الأخيرة من مطاعن الأستاذ فى آل عثمان بمناسبة فتح مصر وما فعل فيها سليم الأول[1] . أما تسمية أولئك الفاتحين عامة بأشنع أسماء البرابرة

---

[١] ان السطان سليم فتح مصر بعد محاربة إيران وهزم جيوشها الى أن اغتنم عرش الشاه إسماعيل الصفوى المحفوظ الآن فى خزينة المتحف التركى ، ويقال إن حرب إيران دعت إلى محاربة مصر التى أحس سليم فى أثناء الحرب مع الايرانيين بانحيازها إلى جانبهم والتى يحاول الأستاذ عبد الله عنان أن يأخذ ثأرها بحملاته ضد السليم الأول عن الدولة العثمانية كما أخذ مصطفى كمال ثأر الدول الأفرنجية بهدم هذه الدولة التى عانت منها تلك الدول ماعانت ، وساعده فى هدمها غلاة الروافض الموجودون فى تركيا المسمون (قيزيلباش) ولهم قرى خاصة فى أنحاء الأناضول وهم الآخرون أخذوا بواسطة الانقلاب الذى تم على يد مصطفى كمال، ثأر هزيمة الإيران بيد السليم العثمانى . =

الطغاة الهمج فإنى أكتفى فى الرد عليها بنقل أسطر من مقالة فى « الأهرام » (٢٢ / ١٠ / ١٩٤٤) بعنوان : « آخر الخلفاء » وقلم كاتب مصرى أكبر بكثير أيضاً من الأستاذ عنان وأكثر معرفة بالترك وهو سعادة عبد الرحمن عزام بك (باشا) أمين الجامعة العربية ، وهذا نصها :

« لما وصل العثمانيون إلى شرق أوروبا وكلها سجون أبدية يتوالد فيها الفلاحون للعبودية ، فكسروا أغلال السجون وأقاموا مكانها صرح الحرية الفردية . فهم الذين قضوا على نظام الاقطاع والارستقراطية ليحل محله نظام المواطن الحر والرعية المتساوية الحقوق، فوصل فى دولتهم الرقيق الشركسى والصقلبى وغيره إلى أكبر مقام فى الدولة كما وصل النابه من عامة الناس حتى المجهول الأصل إلى مقام الصدارة العظمى والقيادة العليا ، وتعلمت أوروبا الشرقية على يد محرريها سيادة القانون على الأحساب والأنساب والطوائف والملل والنحل .

« فترتب على ذلك تطور هائل فى اتجاه الحرية والديمقراطية الغربية الحديثة . وكانت القرون الأولى لسيطرة آل عثمان عصوراً ذهبية شمل فيها الناس الأمن والرخاء والسلام الروحى ، ولم تكن فوز آل عثمان كما يظن بعض الناس مستمدة من سيف وشجاعة بل مما هو أعظم من السيف والشجاعة ، احترام الحق والوفاء بالعهد والخضوع لسلطان القانون والشرع .

« ولو كان الأمر كما يتصوره الذين ينخدعون بآثار دور الانحطاط من استخدام الطوائف والغيرة بين العناصر والبطش لتغطية الضعف لاستحال أن يدوم ملك آل عثمان ستمائة سنة منها مائتان لا يسندهم فيها إلا سيف مبتور .

= والباحث يجد فى بعض معاهدات الدولة العثمانية مع الإيرانيين نصوصا تفرض عليهم أن يكفوا عن شتم سيدنا أبى بكر وعمر وسيدتنا عائشة، فانظر المجتمعين ضد الدولة العثمانية لأخذ الثأر !!.

« لقد رويت لى فى رحلاتى بالبلقان وملدافيا أمثلة باقية فى لغة العامة من عدل آل عثمان بين بيوت الملك الذى طال أمده وتنوعت رعاياه وقد ثقلت كفته بالخير والرحمة والمروءة والشرف . »

أقول من الغريب المفهوم من شهادة سعادة هذا الوزير المصرى سابقاً وأمين الجامعة العربية حاليا، أن آل عثمان الذين وصفهم الأستاذ عنان بأفظع الوندالية وأوحش الهمجية المتغلب على همجية التتار ، نشروا الحرية والديمقراطية والعدل والمروءة والمساواة فى شرق أوروبا وتعلم غربها منهم الحرية والديمقراطية الحديثة .

هذا ، وما وسعنى مهما سعيت فى إيجاز القول على موضوع الدولة العثمانية[1] إلا أن أنقل بعض كلمات قصيرة مما قرأته فى تعليقات صديق المرحوم أمير البيان شكيب أرسلان[2] على « حاضر العالم الإسلامى » (الجزء ٣ ص ٣٢٦) نقلا عن كتاب « مائة مشروع تقسيم لتركيا » تأليف « دجوفارا » عقب الحرب العالمية الأولى

---

[١] وأنا أرجو من قراء كتابى أن يعذرونى فيما شغلتهم بهذه النبذة التاريخية الخارجة عن موضوع الكتاب وينظروا إلى أنها غير خارجة عن موضوع الكتاب الأول الذى له حق فى ذمة هذا الكتاب الثانى المولود منه والذى اشتغالى به عن مولوده لايبلغ عشر معشار اشتغالى بالمولود عن الوالد

[٢] الذى قال فى ديوانه ص : ١٢٩ يخاطب الأتراك العثمانين مرغما لأنف الأستاذ عبد الله عنان القائم بدعوى عدم اعتزاز الإسلام بالترك قط يوم كانت لهم دولة شامخة ودعوى أنهم همج لم تر الإنسانية خيرا منهم كما لم ير الإسلام :

أحبكم حب من يسعى لطيته … فى طاعة العقل لافى طاعة الغضب
أحبكم حب من يدرى مواقفكم … فى خدمة الدين والاسلام من حقب
ومذ تقلدتموا أمر الخلافة قد … آويتموا بينها من كل مغترب
وكل غر يمارى فى فضائلكم … لايعرف الحشف البالى من الرطب
مهما يكن من هنات بيننا فلنا … معكم على الدهر عهد غير منقضب
كفى العهادة فيما بيننا نسبا … إن لم تكن جمعتنا وحدة النسب
مجدى بغسان حامى ملتق وأنا … لم أنس قحطان أصلى فى الورى وأبى

والمؤلف ـ على تعبير الأمير ـ من أفاضل وزراء رومانيا . قال بعد كلام طويل :

« ثم إن احترام الماهدات والعمل بموجب الـكلمة المطاة من مزايا العثمانيين يدور عليهما التاريخ كله » ثم قال : « فإن كان الشعب التركى قد غُلب (يعنى فى تلك الحرب) فإنه قد فقد كل شىء إلا الشرف » وأنا أقول ـ القائل الأمير شكيب ـ احترام المعاهدات والعمل بموجب الـكلمة المطاة الذى يدور تاريخ العثمانيين كله عليه ناشئ من كونهم مسلمين حقيقيين . »

وقال الوزير الرومانى أيضاً بعد أن أحصى مائة مشروع تقسيم لتركيا ونقلها الأمير شكيب مفصلة : « هذه كانت فى مدة ستة قرون مساعى المسيحيين فى سلطنة العثمانيين التى كانت من أعظم الممالك التى عرفها تاريخ البشرية » وقال : « كانت السلطنة العثمانية سلطنة عسكرية محضا مستندة على شرع سماوى » وقال : « العداوة الحقيقية كانت عداوة النصارى للمسلمين برغم تسامح المسلمين فى الحرية الدينية التى يتمتع بها المسيحيون فى السلطنة العثمانية » وقال : « مدة ستة قرون متتابعة كانت الشعوب المسيحية تهاجم الدولة العثمانية » . أقول : ولعل عداوة الأستاذ عنان لهذه الدولة من تأثيرات العداوة المسيحية المعدية إلى بعض المسلمين فى الأزمنة الأخيرة الذين لا يعرف بعضهم بعضاً ومن الإسلام إلا اسمه . (انظر الهامش السابق فى أول هذا المبحث ص٧٢)

وقال الأمير شكيب: « بقى علينا أن نترجم خلاصة هذا الـكتاب تأليف دجوفارا الرومانى مؤثرين منقوله على مقولنا لأنها شهادة رجل أجنبى عنا ، رجل سياسى مسيحى كانت الأمة التى ينتمى إليها من جملة الأمم التى تحررت من حكم تركيا » . أقول فهل الدولة العثمانية التى لم تظلم المسيحيين من أتباعها بشهادة شاهد من كبار السياسيين المسيحيين ، كانت تظلم العناصر الإسلامية حتى استجلبت شكاية الأستاذ عنان المارة الذكر وهى فى غاية المرارة ، أم كان الظالم هو الأستاذ نفسه ؟؟

وقال الأمير أيضاً عن المؤلف الرومانى : « ثم ذكر فى خلاصة كتابه أن أعظم أسباب انحلال الدولة العثمانية هو مشربها فى إعطاء الحرية المذهبية والمدرسية التامتين للأمم المسيحية التى كانت خاضعة لها ، لأن هذه الأمم بواسطة هاتين الحريتين كانت تبث دعايتها القومية وتتماسك وتنهض وتتمالأ وتسير سيراً قاصداً فى طريق الانفصال عن السلطنة العثمانية . وسواء كان هذا المؤلف قد أعلن هـذه الحقيقة أم لم يعلنها فإنها الحقيقة التى لا شائبة فيها . ولذلك تجد ملاحدة أنقرة يجعلون من جملة حججهم فى التفصى عن الشريعة الإسلامية قولهم انه لولا مراعاة هذه الشريعة لـكانت السلطنة التركية بقيت على عظمتها الأولى ولم يطرأ عليها هذه المصائب التى لزمتها مدة قرون بسبب كون الثلث من سكانها وربما أكثر من الثلث ، مسيحيين وبأن الشريعة كانت تمنع السلاطين من إجبارهم على الدخول فى الإسلام أو الجلاء . »

وأنا أقول ولئن كان حقاً ما يقول ملاحدة أنقرة من كون تمسك الدولة العثمانية بالإسلام وجهادها فى سبيله جرّ عليها عداوة نصارى الدنيا وجرت هذه العداوة التى لم يخففها ما ناله أهل الذمة تحت حكم آل عثمان من الحرية والتسامح ، مصائب جمة لم تنته إلا بعد انتهاء الدولة ـ فإن رقى هـذه الدولة إلى أوج عظمتها ثم بقاءها هذه المدة الطويلة فى جهاد متوال لأعداء الإسلام منقطعة النظير بين الدول الإسلامية فى طول بقائها وكثرة أعدائها بل واتساع بلادها ... كان نعمة عليها من نعم الإسـلام ومعجزة من معجزات الجهاد فى سبيله لا يقدر على إنساء تلك النعمة وتلك المعجزة مَن تمادى فى معاداة العثمانيين ومعاداة الإسلام معهم والدعاية ضده وضدهم حتى بعد انقضاء عهدهم ، من ملاحدة أنقرة وغيرهم .

وآخر رد على الأستاذ عنان جدير بالذكر تولاه كتاب « تاريخ أوروبا الحديثة » تأليف رتشاردلوج وتعريب محمد عبـد الله عنان ، حيث قال (جزء ١ ص ٤٧) : « وسر نجاح الترك يرجع إلى استبسالهم فى تضحية نفوسهم وهى عاطفة الجهاد التى

غرسها الإسلام فى قلوبهم وكذا يرجع بالأخص إلى حسن إدارتهم المدنية والحربية »

وهنا أنهينا الـكلام فى مناقشة الأستاذ عنان ، دفاعاً عن الدولة العثمانية المرحومة التى لا تحصى شهادات الرجال من مختلفى الأجناس والأديان بأن الإسلام وما يستتبعه من الإنسانية والرجولة والمروءة أيضاً ، عاش قروناً طويلة فى وجه الأرض عزيزاً مرفوع الرأس ، مع قوة تلك الدولة وعزتها . وأنا لا أقول إن آل عثمان حتى الأعاظم المشهورين منهم فى تاريخ العالم براء من كل ماينتقدونهم به ، وإنما أرد على من أنـكر اعتزاز الإسلام بهم .

* * *

دامت عزة الإسلام إلى أن أخذ يطرأ الضعف على صمصام الدولة العثمانية . فعند ذلك بدأ الإسلام أيضاً يضعف يوماً بعد يوم ويسير جنباً لجنب مع ضعف شوكتها ، فـكأن بين قوة الحجة وقوة السيف رابطة طبيعية إن كان الإسلام الذى يسمو بعقائده ورجحان مبادئه فى غنى عن هذه الرابطة كما قال الأستاذ عنان ، فطبيعة الإنسان الراكنة إلى الغالب ، فى حاجة إلى الاحتفاظ بهذا الارتباط . ولا يرتاب مسلم ساهر على دينه أن الإسلام فقد حتى بين مسلمى الأزمنة الأخيرة كثيراً من كرامته وأهميته . فهل زالت فى هذه الأزمنة قوة حججه وبراهينه التى كان يعتمد عليها ؟

فالحق أن تجريد الإسلام من قوة السيف ـ كما يسعى إليه كثير من حملة العـلم والقلم بمصر ـ يكون كتجريد الإسلام من غزوة بدر الـكبرى .

ومن غريب المصادفات الهامة المؤثرة فى التحول الطارئ على مركز الإسلام ، أن اكتشاف الآلات الجديدة الحربية الذى كان مبدأ قوة الدول الغربية وضعف دولة الإسلام . . لا يختلف زمانهما عن زمان ظهور العـلم الحديث فى الغرب ، ذلك العلم الذى يدور مع الحس والتجربة ولا يعتد بحجة العقل ، على الرغم من أنها كانت

مستند أساس الدين منذ قرون الإسلام التى راج علم الكلام فيها عند علماء المسلمين واحتفظ برواجه مدة احتفاظ الأمم الإسلامية برواج الدين فيما بينهم . فلولا تقهقر دولة تلك الأمم أمام سلاح الدول المادية للإسلام لما تسنت مزاحمةُ العلم الحديث المادى وفلسفته الوضعية الإلحادية لعلم الكلام الإسلامى وفلسفته وتقهقرُ سلاح هذا العلم أمام سلاح ذاك ، المنتهى إلى احتلال العلم الثانى مكان الأول فى قلوب المتعلمين ، كما احتلت تلك الدول بلاد المسلمين . ومعنى هذا القول مع عدم الرابطة الحقيقية بين قوة السلاح وقوة الحجة، انه لولا قوة السلاح المادى وغلبته التى أضاعها المسلمون وتملكها غيرهم، لما أضاع أبناؤهم المتعلمون الذين هم الآخرون المتلون بعلة الميل إلى الغالب ، قوةَ التفكير الصحيح فى تقدير الحجج قدرها .

وزادت فى إضعاف المسلمين وإضعاف الرابطة الدينية بينهم بل وفى إضعاف الإسلام نفسه فى قلوبهم بقدر ما أضعف السلاح الحديث والعلم الحديث من كل ذلك .. فتنةُ النزعات القومية الداخلة فيما بين الأمم الإسلامية تقليداً منهم لأمم الغرب ، وإغراء من تلك الأمم بينهم بواسطة الدعاة إلى تلك النزعات ، فقد قرأت كتاب « حاضر العالم الإسلامى » من ترجمته العربية فأحسست منه أن مؤلفه الأمريكى كتبه لتنفير المسلمين العرب من المسلمين الترك ؛ وقد أدخل الإنجليز الدعاية ضد عهد الدولة العثمانية بمصر فى برامج المدارس المصرية .

فمن كل هذا ضعف مركز الإسلام عند المسلمين أنفسهم فضلا عن سواهم، وهزل حتى بدا من هزاله كلاه ، فالمسلمون اليوم أقوام متفرقة أكثر من أنهم مسلمون ، فلا يمنع إسلام قوم أن يناوئهم ويتجرأ عليهم مسلمون من قوم آخر .. بل لا مانع لمن شاء من المسلمين أو بالأصح لمن تسمى بأسمائهم عن التجرؤ على الإسلام نفسه .

فهذا محمد عبد الله عنان العربى الذى ينكر إفادة الإسلام من تركيا يوم كانت دولة شامخة ويرميها بأشد أنواع الهمجية والتخريب ... ويقوم شيخ عربى نجدى

قصيمى فينكر إفادة الدنيا من المسلمين أجمعين فى جميع القرون ويرميهم بما رمى عبدالله عنان به الترك ، حتى قال الأستاذ سيد قطب كاتب مقالة الرد على الشيخ فى جريدة « شباب محمد » ـ النذير ـ : « وليس المسلمين هم الأتراك مثلا فأجد عذرا ، ولكنهم أصحاب محمد بن عبد الله وعمر بن الخطاب بل القرآن الذى أباح التخريب والتمثيل : (ماقطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزى الفاسقين .) »

ويقوم شاعر عربى فيقول :

أليس قريشكم قتلت حسينا وقام على خلافتكم يزيد

وقد كذب الأستاذ عدو الترك ، وكذب الشيخ عدو الإسلام ألف مرة، وصدق الشاعر ، وقال أصدق القائلين : « فإذا نفخ فى الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون . »

وأنا أقول إذا تكلمنا فى المفاضلة بين الأقوام فإنى فضلت العرب على قومى الترك وأعلنته قبل موقفى الحاضر بمصر مهاجرا من تركيا ـ أعلنته فى البرلمان العثمانى يوم كنت عضوا فيه وسمعه أعضاؤه العرب السوريون والحجازيون والعراقيون واليمانون . وأنا اليوم أيضا ثابت على رأيى القديم فى تفضيل العرب ، لأن القرآن نزل على لغتهم وبقى محفوظا كما نزل فأصبحت هذه اللغة بفضل القرآن وباهتمام علماء الإسلام بها من كل أمة ، بذلك الفضل ـ وقد وضعوا علم النحو العربى الذى ليس له مثيل فى أى لغة الدنيا[1] ـ أصبحت لغة العرب أفصح جميع اللغات وأفضلها . . . ولأن فيهم أى

---

[١] وفى الأيام الأخيرة أخذت نغمة جنونية تسمع فى مصر من الكتاب المستصعبين لعلم النحو العربى داعية إلى إلغاء هذا العلم أو تعديله على وفق أهواء الجاهلين به، مع أن له صلة قوية بعلم الفقه الإسلامى الذى هو من معجزات هذا الدين . كما ان فى إلغاء النحو جناية كبيرة على لغة العرب ومساسا بإعجاز القرآن المنزل من عند الله . . فى حين أن علم النحو العربى ليس ملك أولئك المجانين ولا ملك العرب خاصة بل ملك جميع علماء الإسلام الذين لم تكن خدمتهم للقرآن وعلم النحو أقل من خدمة العرب وهى أعظم مفاخرهم القومية ، فهل تجد فى الدنيا لغة من اللغات =

العرب فضلا عن محمد بن عبد الله العربى المبعوث إلى الناس خاتم النبيين ورحمة للعالمين — رجالا ممتازين مثل أبى بكر وعمر لايوجد ولا يمكن أن يوجد نظيرهم فى الإسلام والإنسانية فى غير العرب . . . وإن كان فى العرب أيضا مثل الأستاذ عبد الله عنان المصرى والشيخ عبد الله القصيمى[1] اللذين أولهما أعمى التعصب القوى الجاهلى عينه وقلبه فلم يتحرج عن محاربة دولة مرحومة حاربت طيلة عهدها فى سبيل الإسلام . وثانيهما ملأ الكفر والنفاق إهابه فتولى دعاية الأوروبيين فى غاية من التذلل والتطفل

= الحية بقيت على مر العصور غير مختلف قديمها عن حديثها فى الالتذاذ والاستئناس بها اليوم ولو حال دون القديم والحديث ألف ومئات من السنين . ومن عجائب مصر المضحكات المبكيات أن واحدا من أكابر أعضاء مجمع اللغة العربية اقترح قبل سنين استبدال الحروف اللاتينية العاجزة عن كتابة كثير من الحروف الموجودة فى لغة العرب ، بالحروف العربية، وفى اقتراحه النام على مناوأة النحو العربى الناشئة من استصعابه ، مناوأة اللغة العربية نفسها من طريق هدم الفصحى التى بها تتحد لغة العرب بلغة القرآن، ومع كل هذا لا يخرج الرجل من عضوية المجمع رغم خروجه على المجمع وما وضع له ، وقد حاول سد الفراغ الحاصل من وجود حروف فى لغة العرب لامقابل لها فى الحروف اللاتينية ، بوضع حروف جديدة تضحك الثكلى نصفها لاتينى ونصفها عربى، وتفسد الحروف اللاتينية والعربية معا .

وانى قد كتبت كثيرا فى رجحان الحروف العربية التى كانت حروفنا نحن الترك أيضا قبل الانقلاب الكمالى اللادينى — على الحروف اللاتينية ، لما كنت فى بلاد اليونان أحارب فتنة تغيير الحروف فى تركيا ونصدر مع ابنى إبراهيم جريدة تركية . ومما قلته فى هذا الموضوع أن الغربيين إن كان لهم عقل يميز الراجح من المرجوح فليقلدونا فى حروفنا العربية بدلا من أن نقلدهم فى حروفهم اللاتينية .

[١] اطلعت عليهما بعد بيانى المذكور فى البرلمان العثمانى على مسمع من نواب الولايات العربية. وقبل اطلاعى عليهما كنت أعرف قتلة حسين من العرب وفيهم عمرو بن سعد بن أبى وقاص أحد العشرة المبشرين بالجنة ، عينه عبيد الله بن زياد ابن أبيه قائدا أعلى للجيش المأمور بقتال حسين ووضع جسده بعد قتله وفصل رأسه عنه ، تحت أقدام الخيل لتطأه على صدره ثم على ظهره ، واتفق مع الرجل على هذه الأعمال الشنيعة فى مقابل إمارة رقة التى سألها من عبيد الله والى كوفه ، فقام بكل ماأمر به لابغضا لحسين ولكن حبا فى المنصب الموعود .

حيث يهجم المسلمين ويهجم معهم الإيمان والأديان والأخلاق ويجمع فى نفسه الدعاية للمستعمرين أعداء الإسلام مع الدعاية لدولة الحجاز خازنة بيت الله وروضة الرسول ، مستظلا برعاية هذه الدولة ومدعيا بين كفرياته وتحاملاته على المسلمين فى جميع القرون أنه يحمل جميع أوزار التأخر والانحطاط عليهم أنفسهم وينفى عن الدين ذاته هـذه الأوزار . وهنا ينسى المجنون حملته على القرآن الذى لايمكن تفريقه عن الدين إن أمكن على زعمه تفريق جميع المسلمين عنه .

وجوابه أن الآية التى أوردها بهذا الصدد وهى « ماقطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزى الفاسقين» نزلت فى بنى النضير ، وهم رهط من اليهود نقضوا العهد وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالحهم على أن لا يكونوا عليه ولاله.. فلما ظهر يوم بدر قالوا هذا النبى المنعوت فى التوراة بالنصر ، ولما هُزم المسلمون بأحد ارتابوا ونـكثوا ، فخرج كعب بن الأشرف فى أربعين راكبا إلى المدينة وحالفوا أبا سفيان عند الـكعبة ، فأمر رسول الله محمد بن مسلمة الأنصارى فقتل كعبا غيلة وكان أخاه من الرضاعة ، ثم صبّحهم رسول الله بالـكتائب وهو على حمار مخطوم بليف ، فقال لهم اخرجوا من المدينة فقالوا الموت أحب إلينا من ذلك فنادوا بالحرب .. وقيل استمهلوا رسول الله عشرة أيام ليتجهزوا للخروج ، فبعث إليهم عبد الله بن أبى وقال لاتخرجوا من الحصن فإن قاتلوكم فنحن معكم لانخذلـكم ولئن خرجتم لنخرجن معكم .. فحصّنوا الأزقة ، فحاصرهم رسول الله إحدى وعشرين ليلة .. فلما قذف الله الرعب فى قلوبهم وأيسوا من مدد المنافقين طلبوا الصلح ، فأبى إلا الجلاء على أن يحمل كل ثلاثة أبيات على بعير ماشاءوا من متاعهم ، فجلوا إلى الشام إلى أريحا واذرعات إلا أهل بيت منهم آل أبى الحقيق وآل يحيى بن أخطب فإنهم لحقوا بخيبر ولحقت طائفة بالحيرة .

فالنبى صلى الله عليه وسلم شدّد فى معاملة بنى النضير لـكونهم نقضوا العهد مع

المسلمين وسلكوا سبيل الغدر والخيانة فاستحقوا التشديد فى الجزاء وجاء القرآن مؤيداً له .

وقد سبق قبل غلبة الفتنة الكمالية فى تركيا وأنا لم أغادر البلاد ، أن كتب الدكتور عبد الله جودت صاحب جريدة « الاجتهاد » المعروف بنزعته اللادينية مقالة عاب فيها على النبي صلى الله عليه وسلم مافعله بيهود بنى قريظة حيث أمر بقتلهم بعد استسلامهم للمسلمين وعدّه ظلماً !. وكتبت أنا فى مقالة الرد عليه أنهم نقضوا العهد فى أحرج وقت على المسلمين وانضموا إلى أعدائهم فى حرب الأحزاب التى زحفت إلى المدينة من فوقها ومن تحتها وحاصرت عاصمة الإسلام ، هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا[1] .

---

[١] كانت أحزاب المشركين الذين اجتمعوا وزحفوا إلى المدينة لقتال المسلمين زهاء ١٢ ألفا، وعلى قول (فتح البارى شرح البخارى ٢٤ ألفا) إذ جاءوهم من فوقهم ــ كما حكاه القرآن ــ وهم بنو غطفان ومن تابعهم من أهل نجد وضامنهم اليهود من بنى قريظة والنضير . ومن أسفل منهم وهم قريش ومن شايعهم من الأحابيش وبنى كنانة وأهل تهامة .. فاضطر المسلمون وكان عددهم ثلاثة آلاف، إلى حفر الخنادق حول المدينة بأمر رسول الله بعد استشارة سلمان ، واشترك الرسول فى عملية الحفر . ومضى على الطرفين مايقرب من الشهر لاحرب بينهما غير حرب الأعصاب .. حتى زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وظن بالله الظنون المختلفة باختلاف أصحاب الظن ونجم النفاق بين المنافقين حتى قال معتب بن قشير : « كان محمد يعدنا كنوز كسرى وقيصر ولا نقدر أن نذهب إلى الغائط » .. وغيرحرب جرت بين فوارس من قريش يتقدمهم عمرو بن عبدود اقتحموا من الخندق مكانا ضيقا ، فخرج على بن أبى طالب فى نفر من المسلمين وقتل عمراً فانهزمت خيله بقتله، وقتل مع عمرو رجلان . وقيل لم يكن بينهم إلا الترامى بالنبل والحجارة حتى أنزل الله النصر إذ أرسل على أعداء المسلمين الذين طوقوهم ريحا وجنودا لم يروها ورد الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيرا وكفى الله المؤمنين القتال . وفى صبيحة الليلة التى هزم جنود الله جنود الأحزاب فولوا هاربين ورجع المسلمون إلى المدينة ووضعوا السلاح ــ أتى جبريل رسول الله ، فقال : أتنزل لأمتك والملائكة ماوضعوا السلاح ، إن الله يأمرك أن تسير إلى بنى قريظة وأنا عامد إليهم ، فأذن فى الناس أن لايصلوا العصر إلا ببنى قريظة ، فحاصروهم إحدى وعشرين ليلة حتى جهدهم الحصار =

فهل يظن الرجل الذي يعد ظلماً مالقى ناكثو العهد من الجزاء الشديد بعد إنقاذ الله المؤمنين من المأزق الذى زادت خيانةُ الناكثين خطراً على خطره ... أن سياسة الإسلام ينبغى أن تكون سياسة الحمق المغفلين بعيدة من الحزم والحسم يَغتفِر مالا يُغْتَفَر ويضع الندى فى موضع السيف ؟؟

= فقال تنزلون على حكمى؟ فأبوا ، فقال على حكم سعد بن معاذ سيد أوس؟ (الذى كان بنوقريظة من حلفائها) فرضوا به ، وقد نسوا ما قالوا له لما جاءهم مع سعد بن عبادة سيد الخزرج يحذران مغبة الالتحاق بالأحزاب .. ولما ذكرهم مابينهم وبين رسول الله من العهد قالوا : من رسول الله ؟ لا عهد بيننا وبينه ولا عقد ... فحكم سعد بقتل مقاتليهم وسبى ذراريهم ونسائهم ، فكبر النبى صلى الله عليه وسلم ، وقال : لقد حكمت بحكم الله ــ يريد حكم التوراة ــ فقتل منهم ٦٠٠ أو ٤٠٠ مقاتل وفيهم امرأة طرحت الرحا على خلاد بن سويد تحت الحصن .. حكم به على الرغم من أنه حليفهم وأوصاه كثير من الأنصار بالرحمة عليهم فى الحكم ، وكان سعد بن معاذ لما دعى للحكم يداوى من الجرح الذى أصابه فى حرب الأحزاب بسهم واحد من قريش لا من اليهود حتى يتأثر به حياده فى الحكم .

كان موقف بنى قريظة المنضمين إلى أعداء المسلمين فى حرب الخندق لا يقاس فى شدة الخطر وجسامة احتمال الضرر على المسلمين بموقف بنى النضير المار ذكرهم وإن كانت كلتا الطائفتين خانت ونكثت عهدها . . لكون خيانة بنى قريظة فى أحرج وقت على المسلمين ، حتى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما سمع نبأ هذه الخيانة وأرسل زعيمى الأوس والخزرج وأنصاريين آخرين ليقفوا على جلية الأمر لقنهم إلى أن يتكلموا فى العودة بما لا يفهم غيره صلى الله عليه وسلم إن كان حقا ، كيلا يفتوا فى أعضاد الناس ، لكون خيانتهم مؤدية إلى انقطاع المدد والميرة على المسلمين وفتح الطريق لدخول المدينة من ناحيتهم .. فألقاهم الرسل على أخبث مابلغ عنهم ... وحتى انه صلى الله عليه وسلم فكر فى البعث إلى غطفان يعدها ثلث ثمار المدينة إن هى انسحبت ، ثم رجع عنه لما استشار السعدين فى الأمر فقالا ان كانت هذه الفكرة وحيا من الله ، وإلا فنحن لم نؤد هذه الجزية فى الجاهلية فكيف نؤديها فى الإسلام الذى أتانا بحياة جديدة وسر هذا الجواب رسول الله غاية المسرة ... أما ماكتب معالى هيكل باشا فى كتابه « حياة محمد » (صحيفة ٣٢٦ الطبعة الثانية) من تنفيذ فكرة البعث إلى غطفان بالوعد المذكور وإيهام تأثيره فى انسحاب غطفان فلا أصل له .. وإنما هو مسايرة من المؤلف المتل بعلة إنكار المعجزات ، على مبدأ بناء انهزام الأحزاب على أسباب مدبرة دون بنائه على المدد السماوى المذكور فى كتاب الله ، وكانت دعواه فى مقدمة كتابه أنه لايثق بما جاء فى كتب الحديث من تلك المعجزات فاذا عذره فيما جاء به القرآن؟ .

وكتبت فى آخر هذه المقالة التى أشرت هنا إلى خلاصتها والتى نال شكراً من السلطان المغفور له محمد وحيد الدين ... قول أبى تمام :

وما خير حلم لم تشبه شراسة   وما خير لحم لا يكون على عظم
وهل غير أخلاق كرام تكافأت   فمن خلق طلق ومن خلق جهم
نجوم فهذا للضياء إذا بدا   تجلى الدجى عنه وآخر للرجم

* * *

نعود إلى ما كنا بصدده :

استمر تقهقر الدولة التى تولت الجهاد فى سبيل الإسلام من استمرار تألب أعدائه عليها واستمر معه تقهقر مكان العلم القديم — الذى تولى قروناً طويلة الحاجة لانتصار عقائد الإسلام — أمام العلم الحديث المبنى على الحس والتجربة . ولم يكن هذا التقهقر ناشئاً من نفس العلم القديم ، كما سينجلى ذلك على قراء هذا الكتاب ، بل من نظر أناس أحداث متزلفين إلى العلم الحديث تزلفاً إلى الأمم الغالبة بأسلحتها المستفادة من ذلك العلم ، فالتبست عليهم الغلبة بالسلاح بالغلبة بالحجة ... استمر التقهقر للمسلمين من الناحيتين ، حتى انه لما ختمت الدولة العثمانية أنفاسها وانسلخت الدولة المحتلة مكانها

= على أن المؤلف كتب فى الصفحة التالية مايناقض قوله الأول عن بعث رسول الله إلى غطفان يعدها ثلث ثمار المدينة ، من أن ذلك الوعد لم يتم أن اعترض سعد بن معاذ وسادة المدينة من الأوس والخزرج ومن أصحاب مشورة رسول الله ، وماذا يكون معنى عدم تمام الوعد بعد أن بلغ غطفان كما يدل عليه ما قاله من تردد غطفان فى الإقدام على قتال محمد ، متأثرة بما كان قد بدأ به من وعدهما ثلث ثمار المدينة . إلا إخلافه صلى الله عليه وسلم ماوعده باعتراض أصحابه؟ وفيه مالاينبغى له ولا لأصحابه . كما أنه لامعنى لاستشارته إياهم بعد الوعد .

من صبغتها الإسلامية ، استتبع هذا الانقلاب الخاص بتركيا انقلابات كثيرة في البلاد الإسلامية الأخرى أيضاً ، فلم يقتصر تعرى النساء من جلابيبهن وخمرهن على نساء تركيا المقلدة للغرب في الظاهر والباطن . ولما هاجرت بعد انقلاب تركيا إلى مصر وجدت العلم الحديث الغربي فيها الناظر إلى الأديان نظرها إلى الأساطير ، أنطق لساناً من علم أصول الدين الإسلامي وأعلى صوتاً حتى عند الأزهريين ، أو على الأقل عند ذوى القول السائد منهم .. حسبك دليلا على هذا أن الأستاذ الأكبر المراغي شيخ الجامع الأزهر قال في كلمة ألقاها قبل سنوات عند توديعه للبعثة الأزهرية المؤلفة من بعض شبان المدرسين إلى مدارس أوروبا لطلب العلم : « ولو أن حملة الدين سايروا حملة العلم .. » فذكر حملة الدين في مقابلة حملة العلم واعتبر علماء الدين خالين عن العلم بالمرة، لعدم كون ماعندهم من العلم جديراً عنده باسم العلم . وتمام الكلام منا على كلمة الأستاذ الأكبر يأتي في مكان آخر من هذا الكتاب مع نقل تمام الكلمة بنصها .

ومن الدليل الواضح على كون علوم الدين القديمة غير محتفظة بقيمتها وكرامتها عند سادة الأزهر الحاضر ، صدور « مجلة الأزهر » تحت إشراف الأستاذ فريد وجدى بك مدير المجلة ورئيس تحريرها ، على الرغم من حملاته الشنيعة على علم الكلام في الجزء التاسع من المجلد الثاني عشر للمجلة . وسيجئ ردنا أيضاً على تلك الحملات . ودليل آخر أهم منه كون تلك الحملات لم تحرك ساكناً من الاحتجاج والانتقاد . وقد قرأت قبل ذلك في جريدة « الأهرام » لشاعر مسلم قوله بعد أبيات :

آمنوا بالعلم ديناً وهدى   ليس بعد العلم للافهام دين

ومما زاد في الطين بلة أن المعروف عند حملة الأقلام بمصر كون المراد من العلم ذلك العلمَ الحديث الذي يتمرد على الدين فيقذف به في الأساطير كما سننقله عن الأستاذ فريد وجدى بك ، أو على الأقل كما يقول عنه هيكل باشا : « لا يثبت ولا ينفي » وهم لا يرضون بغيره من العلوم المعروفة عندنا أن يسمى علماً ، فليس علم أصول الدين

مثلا ـ وهو اسم آخر لعلم الـكلام الذى كان علماؤنا يبنون إيماننا بالله ورسله عليه ـ يستحق عندهم لاسم العلم . وعلى هـذا يكون الإسلام خارجاً عن ساحة العلم مثل النصرانية ، كما ادعاه الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » فى مناظرته الشيخ محمد عبده ، وسيجئ تمام قول الأستاذ فرح . وهنا مسألة أخرى وهى أن هذا الشيخ الذائع الصيت فى البلاد العربية وفى عالم الإسلام بواسطتها ، يكافح الأستاذ الذى قد ضرب أساس الأديان فى مناظرته بمعول التشكيك ، ثم نراه أى الشيخ ومن تلمذوا عليه مثـل الشيخ الأكبر المراغى والشيخ رشيد رضا ينكرون معجزات الأنبياء ويسعون لتأويلها بأمور عادية ، كما ستطلع عليه فى الباب الثالث من هذا الـكتاب[1] وتطلع أيضاً على أن إنكار المعجزات ليس إلا رمزاً لإنـكار النبوات وأن أساس الدافع إلى هذه الإنـكارات هو العلم الحديث الذى لايقبل الخوارق .

فدهشت من كل ذلك وقلت فى نفسى ما هذه الحالة التى وقفت عليها بمصر ؟ فـكأن شيطان العلم الحديث الغربى قد أضل مبرّزى كتابها وعلمائها السبيل فتسابقوا بوسوسته فى الخروج على الإسلام ، إن لم يكن علانية ففى السر ، وكأن ماقاله الأستاذ فريد وجدى بك فى مقالة منشورة على « الأهرام » وسننقله عنه بنصه من أن نوابغ الـكتاب والشعراء فى البلاد الإسلامية يستبطنون الإلحاد ويهيئون الأذهان لقبوله دسا فى مقالاتهم وقصائدهم ، قد كان .. وكأن فى مصر مثل ما فى تركيا من الانقلاب غير أن ذلك حصل هناك واستتب أمره جبراً من الحـكومة ، وفى مصر اختياراً من كتابها وعلمائها بعد البحث والتفكير فيما بينهم .. وإنا نحن المهاجرين من تركيا المنقلبة لو وجدنا حرية القول فيها من غير خطر على حياة القائل لما فاتتنا الغلبة بالحجة على دعاة الانقلاب ولما احتجنا إلى مغادرة البلاد ، أليس فى مصر من العلماء والعقلاء من يضطلع

---

[١] قد وفقنا بحمد الله لنشر هذا الباب من قبل، فى شكل كتاب مستقل مسمى « القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لايؤمنون » .

الوقوف فى وجه انقلابها المقنَّع أو بالأولى من يسعى لكشف قناعه ثم مواجهته بضربات الحجج؟ مع أن أصحاب القلم من العلماء وخُلص المسلمين فى مصر أكثر منهم فى تركيا ، ولا خطر يخاف منه بمصر فى سبيل الجهاد للدين إلا على مناصب المجاهدين؛ وهذا إذا فرضنا كفة نفوذ الملاحدة أثقل فى ميزان الحكومة . فلعل البقية الصالحة من العلماء والكتاب الذين لم يغفلوا عن مكايد الملاحدة للإسلام ولم يشايعوهم فى الإيمان بالعلم الحديث ، أكثر من الإيمان بالله ورسله ـ تهيبوا معارضة ذلك العلم ولم يثقوا بالنجاح فى معارضته ، فالتزموا السكوت وخلوا الجو للملاحدة ومشايعيهم .. مع أن حقيقة الموقف الذى يقفه المجاهد المدقق ليست معارضة العلم المذكور ، بل معارضة طائفة من علمائه الغربيين الذين يستخرجون منه مضادة الدين ومناوءته ، ومعارضة مقلديهم من ملاحدة الشرق . إذ لا يمكن أن يكون أى علم من العلوم الناصبة نفسها لاكتشاف الحقائق ، مناوئاً للدين الصحيح الذى هو أيضاً حقيقة من الحقائق التى لايتصور أن يزاحم بعضها بعضاً .. وإن أمكن دائماً أن يكون علم من العلوم غير مطلع على بعض الحقائق لكونه خارجاً عن موضوعه ، أو لكون العلم المذكور لم يبلغ فى مرحلة رقيه الحاضرة مبلغ الاطلاع عليه .

وعلى كل حال فمصر فى حاجة إلى أن لاتخذل دينها الذى يوشك أن يتغلب عليه الإلحاد، لقوة دعاته وانقسام العلماء المكلفين بحراسة الدين على أنفسهم .. فهل لى أن أكون القائم بهذه المهمة على الرغم من شتات بالى بعد شتات شملى فى حياة المهاجرة وضعف صحتى بعد مفارقة شبابى مفارقة بعيدة ؟. فهل لى أن أجد بين مفارقة الشباب ومفارقة البلاد والأحباب ما يعوضنى عن كل ذلك بما هو أعز من الكل ألا وهو خدمة الإسلام ؟ ولقد أحسن من قال :

فى الله من كل ماضيعتَه خلف   وليس لله ان ضيعت من خلف

إن دولة الترك الماضية الشامخة الوارثة لحكومة الإسلام قد حفظت تراثها مدة

حياتها الطويلة بقوة سيفها ثم شابت ثم ماتت ، ولـكل أمة أجل .

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الـكتائب

وبعد انتهاء الدولة العثمانية لم تظهر دولة أخرى تقوم مقامها فى الذود عن حياض الإسلام بسلاحها ، فانتهت قوة السيف فى الإسلام[1] وإنى أتيت مصر فى هذه الفترة فوجدت مافيها من قوة الإسلام العلمية أيضاً فى حالة النزع بعـد نزاع دام مدة بين أنصاره وأعدائه ، وكان من آثار حالة النزع أنى رأيتها لا تميز بين أنصار الإسلام وأعدائه ، فرمانى بعض أهلها فى الجرائد بخيانة الدين والوطن وسكت الباقون سكوتاً ينبئ عن موافقتهم على رمى الرامين .. ولـكنى مضيت فى سبيلى واثقاً أن الحق يمرض ولا يموت .. وكما أن الدولة العثمانية ودعت الحياة مسلولة السيف بعد الدفاع عن الإسلام ستة قرون ، فقد عزمت أنا الآخر على أن أدافع فى آخر عمرى عن قوة هـذا الدين العلمية التى تعيد الشيوخ المجتهدين تحت رايتها إلى الشباب .. وأنا عارف بمـا يحيطنى من عوامل الضعف التى ذكرتها ، على أن بى ضعفاً آخر كدت أنساه مع جدارته بالذكر قبـل كل شىء وهو ضعف اللغة ، مع ما كان فى طبيعتى من شدة الحرص على التعمق فى المسائل التى أضمها موضع البحث ، فـكيف يكون لى الجمع والتأليف بين ضعف اللغـة والتعمق فى بحث المسائل ؟ أضف إلى ذلك أن القارئ المصرى ينجذب فى الغالب إلى قوة اللغة وجمال الأسلوب ، ويسأم من التعمق فى البحث مهما كان الموضوع هاما حيويا ، ولا يبالى بأن يكون مثله فى هذه الحالة كمثل مريض يسأم من

---

[١] وإنى أقرأ على المسلمين المنهومين فى أكل لحوم الدولة العثمانية الزائلة كالأستاذ عبد الله عنان وغيره ، قول حطيئة الذى كان الأستاذ على عبد الرازق بك (باشا) قرأه فى غير محله على المسلمين الذين لا يعجبهم أفعال مصطفى كمال فى تركيا الجديدة وذلك فى مقالة له منشورة فى الزمان الماضى :

أقلوا عليهم لا أبا لأبيكم من اللوم أو سدوا المكان الذى سدوا

فلو كانت الدولة العثمانية ورابطة مصر بها موجودة لما اجترأ فيها الـكاتب عبد الله عنان على مااجترأ ، وخصيصا مااجترأ الشيخ القصيمى أن يعتدى فى مصر على المسلمين وكتاب المسلمين .

فحص أسباب المرض وأماراته ولا يهتم بتنفيذ ما فى تذاكر العيادة الطبية .. بل ربما يلقيها بعد تمزيقها فى سلة الإهمال ، بحجة أنها لم تكتب على أسلوب عال من الأدب الفنى .. وإنى أرجو الله تعالى أن يجعل ضعفى فى اللغة وما يؤدى إليه من معاناة الصعوبة عند الكتابة ، ثقلة للكتاب فى ميزانى يوم عرض الأعمال لا ثقلة على قارئه فى الدنيا .. والله تعالى قادر على أن لا يخيب سائله مهما كان السائل عاجزاً عن القيام بمهمته ، ومن يتوكل على الله فهو حسبه .

عذيرى من لسان أعجمى أراوده على تعريب كتبى
وقد أنطقته ما اسطاع حتى إذا لم يُرونى أنطقت قلبى

* * *

انتهينا من قصة الكتاب وقد فهم من القصة سبب تأليفه إجمالا .. لكنا لا نكتفى بذلك ، بل نضم إلى هذا الإجمال تفصيلا طويلا قد يزيد فى طول مقدمة الكتاب لنورد فى غضونها شواهد تثبت ما قلنا فى الإجمال عن حالة مصر بالنظر إلى عقلية كتابها العصريين وعلمائها التابعين لهم بغير إحسان من التابع والمتبوع المتفقين على هدم العقليات القديمة الإسلامية فنقول :

إن مما لا يخفى على المسلمين الذين يهمهم بسبب إخلاصهم لدينهم أولا وتأثيره فى حالاتهم الاجتماعية ثانياً ، ما مر ولا يزال على الإسلام فى الأزمنة الأخيرة التى اتصل فيها الشرق بالغرب ، من أدوار أعقبت عقليات مختلفة فى خواص الناس المحدثين ، مع الاتصال المذكور ، إن لم يكن فى عامتهم وفى خاصتهم القدامى .. فكان أول مرحلة أن أثيرت الشكوى من جمود المسلمين وعلماء الإسلام فى دينهم ، وشاطر تلك الشكوى وناصرها بعض العلماء أنفسهم .. ولعدم كون الشاكين ومناصريهم على جانب كبير من العلم الناضج والعقل السليم التبس الأمر عليهم فهُجم على الدين نفسه عند الهجوم

على الجمود فى الدين[١] .

واستمرت الشكوى ولا زال شيء من جماحها باقياً فى بعض الأقلام حتى أذيب الجامد فنجم الجاحد وتطاول الناقص بفضل جحوده على الزائد ، ثم حل تقليد الغرب محل الجمود فى الإسلام .. وجاء دور ساد فيــه القول بين صراحة ودلالة بأن العلم لايعترف بوجود ما لا يثبت وجوده بالتجربة الحسية وربما أُلحق العقل بالعـلم فى عدم الاعتراف بغير المحسوسات ، ولم يفحص أىّ علم ذاك العلم وأى عقل ذاك العقل فقُبل كل منهما على إطلاقه عدواً للدين لعدم استناده إلى دليل محسوس ، واعتبر الإلحاد مذهب العلم والعقل .. واستقر الأمر على هذا حتى استولى اليأس على قلوب الغيورين على دينهم ، وأصبح لا يجترئ على الدفاع عن دينه علمياً إلا متهور أو متغاض عن معارضة العلم والعقل .. وربما خالج بعض الأذهان أن العقل عُرف فى سالف الزمان باستدلاله على وجود الله ، ثم لم تثبت هذه الفكرة كبصيص الأمل للمدافعين عن الدين أن أطفئت بنفس واحد يعيد اليأس إلى قلوبهم قائلا : إنه حلم العقل المحض والمنطق التجريدى اللذين لا يقام لهما وزن فى أعصر العلم المثبت .

ثم تبين لمتحمسى المراحل الأولى بعد أن قضى الناس شهواتهم من الأمانى اللادينية فى المراحل الثانية والثالثة ، ما ترك الإلحاد فى أرواحهم من الخلاء الوحش وأخذوا ينزعجون منــه ويحسون بحاجهم إلى ملء ذلك الفراغ ، وكادوا يندمون ويتحسرون على فراق ذلك الأنيس الروحى الذى هو الدين ، لولا أن العلم والعقل اللذان باعدا بينهم وبينه ، بالمرصاد يقطعان عليهم طريق العود إلى حضانته المؤنسة المُطَمْئنة .

[١] وهانت تهمة الجمود موجهة إلى الإسلام نفسه — مع أنها غـير هينة — لو اقتصرت على أحكامه العملية واعتمدت على دفع الحرج ولم تتعد إلى العقيدة التى لايتصور فيها الحرج ..

ومن هذا يتبين أن أصحاب الشكاية عن الجمود فى الدين غير مخلصين فى مرامهم ونواياهم يبتغون الهدم لا التيسير . إذ لايسوغ ولا يعقل أن يكون معنى السهولة فى العقيدة إلا سهولة الضلالة بالنسبة إلى الهدى .

فلنبدأ من تحليل ماحدا هيكل باشا إلى تأليف « حياة محمد »

١

قال معالى هيكل باشا فيما يقرب من آخر مقدمة كتابه « حياة محمد » :
« فالتفكير الإسلامى ـ على أنه تفكير علمى الأساس على الطريقة الحديثة فى صلة الإنسان بالحياة المحيطة به وهو من هذه الناحية واقعى بحت ـ ينقلب تفكيراً ذاتياً حين يتصل الأمر بعلاقة الإنسان بالكون وخالق الكون ، ويبدع له ذلك فى النواحى النفسية والنواحى الروحية آثاراً قد يقف العلم بوسائله حائراً أمامها لا يستطيع أن يثبتها ولا أن ينفيها وهو لذلك لا يعتبرها حقائق علمية .

«ثم هى تظل مع ذلك قوام سعادة الإنسان فى الحياة مقومة سلوكه فيها . فما الحياة؟ وما صلة مكان الإنسان من الوجود ووحدته ؟!

« هذه مسائل خضعت للمنطق التجريدى ووجدت أدبا مترامى الأطراف لكنك تجد حلها فى حياة محمد وتعاليمه أدنى لتبليغ الناس سعادتهم من هذا ـ المنطق التجريدى الذى أفنى فيه المسلمون قرونا منذ القرن العباسى[1] وأفنى فيه الغربيون ثلاثة قرون منذ القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر مما انتهى بالغرب إلى العلم الحديث على نحو ما انتهى بالمسلمين فيما مضى . ثم وقف العلم فى الماضى كما أنه مهدد اليوم بالوقوف دون إسعاد الإنسانية ، ولاسبيل إلى درك هذه السعادة إلا العود إلى حسن ادراك هذه الصلة الذاتية بالوجود وخالق الوجود فى وحدته التى لاتتغير سنتها ولايعتبر الزمان أو المكان فيها إلا وجود نسبى لحياتنا القصيرة . وحياة محمد هى لاريب خير مثال لدراسة هذه الصلة الذاتية دراسة علمية لمن أراد ودراسة عملية لمن تؤهله مواهبه أن يحاول هذا الاتصال فى مراتب أولية لبعد ما بينه وبين الصلة الإلهية التى أفاء الله على رسوله. وأكبر ظنى أن هاتين الدراستين خليقتان يوم يتاح لهما التوفيق أن تنقذا عالمنا الحاضر

---

[١] يشير إلى زمان تدوين علم الكلام الإسلامى ممزوجا بالفلسفة المشتقة من الفلسفة اليونانية ومستندا إلى منطق أرسطو اللذين اطلع عليهما علماء الإسلام فى عهد الخليفة العباسى المأمون .

من وثنية تورط فيها على اختلاف عقائده الدينية أو العلمية ، وثنية جعلت المال وحده معبودا ، وسخرت كل مافى الوجود من علم وفن ومواهب لعبادته والتسبيح بحمده » .

وخلاصته أن معاليه من المستيئسين من إحياء الفكرة الدينية فى قلوب الناس ، مبتدئا من إثبات وجود الله على طريقة علمية ، وبانيا لأساس الأخلاق التى هى مدار سعادة الجمعية البشرية على هذا الدين المثبت .. وهو يعتبر ما اعتمد عليه علماء الإسلام المتكلمون قرونا طويلة من إثبات عقائد الدين بأدلتها المبسوطة فى كتبهم والتى يدرس شىء منها فى كلية أصول الدين الأزهرية ، غير جدير بأن يسمى إثباتا بالطريقة العلمية ولا أدلة ذلك الإثبات أدلة علمية ، بناء على أن العلم الحديث الغربى لا يعتد بتلك الأدلة ولا يعد العلوم المشتملة عليها علما .

وقوله فى ص ١٥ أصرح فى هذا الصدد : « انصرف هؤلاء الشبان عن التفكير فى الأديان وفى الرسالة الإسلامية وصاحبها ، وزادهم انصرافاً ما رأوا العلم الواقعى والفلسفة الواقعية « الوضعية » يقررانه ، من أن المسائل الدينية لا تخضع للمنطق ولا تدخل فى حيز التفكير العلمى ، وأن ما يتصل بها من صور التفكير التجريدى (الميتافيزيق) ليس هو أيضاً من الطريقة العلمية فى شىء . »

وترى معاليه قائل هذين القولين يناقض نفسه فيقول فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه ص ٥٥ : « فالإيمان بالله وحده لا شريك له لا يحتاج إلى أكثر من النظر فى هذا الكون الذى خلقه الله »[1] مع أن النظر فى الكون لا يكفى المستدل على

---

[١] لا يجوز وصف الكون عند النظر فيه للوصول إلى معرفة وجود الله ، بأنه خاق الله كما فعل المؤلف . وإلا كان فى هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب نفسه ، لأن من يعرف أن خالق الكون هو الله لا يحتاج فى الإيمان بالله إلى النظر فى الكون ، ومن يحتاج للايمان به إلى النظر فى الكون لا يعرف أنه خلق الله .

وجود الله فى نظر العلم الحديث كما ذكرنا فيما نقلنا عن معاليه آنفا . لكن قوله هذا وقع بصدد نفى الحاجة فى الدين إلى الإيمان بالمعجزة ، فلم يتحرج أن يعترف فى سبيل هذا النفى بما لا يعترف به العلم من وجود الله .

وإنكار المعجزة اعتماداً على الإيمان بالله، واستغناء الإيمان به عنها ثم إنكار الدليل على وجود الله اعتماداً على العلم الحديث من عجائب العقليات الحديثة ، مع أن الإيمان بالله يذهب بالإنسان إلى الإيمان بالمعجزة لا إلى إنكارها .

وعلى كل حال فمؤلف « حياة محمد » لا يعجبه عدم وجود الله وإن كان يعجبه عدم وجود المعجزات، مع أن المانع من وجود الأمور الغيبية كلها يرجع إلى أصل واحد هو العلم الحديث والعقل المقيد به . ولا ينتظر من معالى المؤلف شن الحرب على هذا العلم وهذا العقل اللذين شنا الحرب على وجود أى شىء ثابت فيما وراء الطبيعة .

فبالضرورة التجأ المؤلف إلى حياة محمد صلى الله عليه وسلم ودل الناس على الالتجاء إليها لعلهم يجدون فيها ما لا يجدون فى العلم والعقل من طريق الوصول إلى الدين وواضعه جل شأنه .

ونحن نأمل من الاطلاع على سيرة نبينا صلى الله عليه وسلم كل خير وبركة وهداية لاسيما سيرته المكتوبة على وجه أمثل مما كتبه معاليه . إلا أن هذه السيرة المباركة التى لم يأل معالى المؤلف جهداً فى تصويرها على صورة لا تتنافى مع سنن الكون ليأتلف مع العلم والعقل ، لا مناص من أن تتعارض نتيجتها التى تنتهى إليها ـ وكان الانتهاء إليها مقصود المؤلف أيضاً من كتابه وهى صلة الإنسان على تعبير المؤلف بالوجود وخالق الوجود ـ لا مناص من أن تتعارض هذه النتيجة مع العلم والعقل المقيد بالعلم . فكيف يتصل الإنسان بخالق الوجود الذى لا يقر العلم والعقل بوجوده إن كان هذا الإنسان مقرا بالعلم والعقل ؟ وكيف يتصور رسول الله مجردا عن الله إن أمكن

تجريده عن المعجزات ؟ مع أن العلم والعقل اللذين لا يعترفان بالمعجزات لكونها من الأمور الغيبية الميتافيزيقية ، لا يعترفان بالله أيضاً للسبب نفسه .

وصفوة القول هنا أن الدين يقوم على ركنين رئيسيين: الإيمان بالله والإيمان برسوله من البشر . لكن العلم الحديث التجريبي الذي هو أساس مايؤمن به المتعلمون المصريون بعصر المقلدة للغرب ، لايعترف بالله ولا برسوله على أنهما من الحقائق الثابتة المستندة إلى التجربة الحسية . أما العلم القديم المبني على العقل المحض والمنطق التجريدي والذي آمن بالله أولا وآمن برسوله بعد الإيمان بالله وآمن بهما علماء الإسلام المتكلمون من قديم الزمان بواسطة هذا العلم ـ فغير معتد به عند المتعلمين المصريين .. فالعلم قديمه وحديثه لايضمن الإيمان بالله ورسوله ، ولهذا اتخذ معالي هيكل باشا تتبع حياة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خير وسيلة للإيمان بالله ، عكس ترتيب العلم القديم وعلمائه المتكلمين ، وإن لم يصرح بترتيبه هذا .

وقد يلاحظ في أسلوب معالي الباشا للإيمان بعض الشَّبه بإيمان المسلمين في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ويمكن أن يكون هذا الشبه هو الذي جذبه كما قال في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه (ص٥٥) :

«ولو أن أمة غير مسلمة آمنت اليوم بهذا الدين من غير حاجة إلى التصديق بمعجزة غير القرآن لكان الذين آمنوا من أبنائها أحد رجلين : رجل لم يتلجلج قلبه ولم يتعثر فؤاده بل هداه الله إلى الإيمان أول مادعى إليه كما هدى أبا بكر فآمن وصدق من غير تردد ، وآخر لم يلتمس فيما وراء سنة الكون من خوارق ، بل التمسه في خلق الله هذا الكون الفسيح الأرجاء الذي يقصر تصورنا دون ادراك حدوده في الزمان أو في المكان ، وتجري أموره مع ذلك على سنن لاتحويل لها ولا تبديل ، فاهتدى من سنة الله في الكون إلى بارئه ومصوره ، سواء عند هذين أكانت الخوارق أم لم تكن . »

وخلاصته أن من يهتدى إلى الإسلام فى هذا الزمان من الأمم غير المسلمة يهتدى إليه بأحد طريقين : إما بأن يدخل الإيمان فى قلبه أول مادعى إلى الإيمان وأول ما سمع القرآن فيؤمن من غير أن يتلجلج قلبه كما آمن أبو بكر من غير تردد . فهذا الرجل لا يحتاج طبعاً إلى غير معجزة القرآن . وإما بأن ينظر إلى سنة الله فى هذا الكون الفسيح الأرجاء فيهتدى منها إلى بارئه . وهذا الرجل أيضاً لا يحتاج فى إيمانه بالله إلى المعجزات والخوارق . أما إيمان هذا الرجل بالرسول فكأنه تكفل به معجزة القرآن .

وأنا أقول مؤلف كتاب « حياة محمد » معلول العقلية بداء إنكار المعجزات غير معجزة القرآن[1] ولذا ينساق إلى تأييد هذه العقلية المريضة فى مناسبة وغير مناسبة . ونحن نوفى حق الكلام على مسألة المعجزات فى الباب الثالث من كتابنا هـــذا . والمقصود هنا التنبيه على أن ماذكره من الطريقين لإيصال أى أمة غير مسلمة إلى الإيمان بدين الإسلام فى هذا الزمان فكلاهما غير ضامن للوصول إليه . فالرجل الأول الذى يؤمن أول مادعى إلى الإيمان من غير تردد وحاجة إلى التصديق بمعجزة غير القرآن كما آمن أبو بكر ، لا وجود له فى هذا الزمان الذى لا يوجد فيه داع إلى الإيمان كالنبى صلى الله عليه وسلم ولا مدعو كأبى بكر . والرجل الثانى الذى ينظر إلى الكون الفسيح الأرجاء وسنته المنظمة للاهتداء إلى بارئه غير مضمون له الإيمان أيضاً على مذهب المؤلف ، لأن طريقة هذا الرجل إلى الإيمان بالله تعالى هى طريقة الاستدلال من الآثار إلى مؤثرها ، أعنى بها طريقة العلم القديم المبنى على العقل المحض والمنطق التجريدى اللذين لا يعتد بهما العلم الحديث ولا متعلموه المصريون أشباه المؤلف ، ولا يعتبرون ما يبنى عليهما من المسائل حقائق علمية . وهل هـذا إلا تناقض من المؤلف مع ما ذكره أولا وبنى عليه تأليف كتابه . ولعله يظن أن الدين غير لازم بلوغه عنـد المتدين مبلغ الحقائق

---

[١] على أن رأيه فى معجزة القرآن الذى يأتى تفصيله فى محله يتنافى مع الاعتراف التام بكون القرآن معجزة .

العلمية ، وفيه حط الدين عن مرتبة العلم وعلمائه عن مرتبة العلماء وسيسمع القارئ كلمة من الشيخ الأكبر أيضاً تنم على هذا .

ولو تغاضينا عن هذا التناقض وفرضنا كفاية النظر إلى الكون وسننه فى إيمان الرجل الثانى ببارىء الكون وبلوغ هـذا الإيمان فى قلبه مبلغ الحقائق الثابتة مخالفاً لرأى العلم الحديث فيه ـ فماذا يكون سبب إيمان هذا الرجل بالرسول من غير حاجته إلى التصديق بالمعجزات غير القرآن ؟ ولم يذكر المؤلف هـذا الإيمان منه ولا سببه . فإن قال إن السبب هو القرآن، ورد عليـه ماذا يكون تأثير معجزة القرآن التى يدعى المؤلف استغناء أى أمة غير مسلمة فى هذا الزمان عن التصديق بمعجزة غيرها، فى إيمان الأمم من غير العرب ؟ والعرب نفسها لا تربط اليوم معجزة القرآن بهذا الدين كثيراً من أبنائها المثقفين . وقد انقضى عهد الذين أدركوا الإعجاز بالذوق وآمنوا بالقرآن بسبب هذا الإدراك، على ماقاله الأستاذ الأكبر المراغى فى مقالة نشرها فى «الأهرام» و« السياسة الأسبوعية » قبل بضعة عشر عاما فى مسألة ترجمة القرآن وانتقدناها عليه فى كتاب نشرناه يومئذ . قال :

« إن قراءة الأعاجم للنظم العربى نفسه لايدلهم على الإعجاز وليس فى استطاعتهم فهمه ، والأمم العربية الآن ومن أزمنة طويلة خلت لايفقهون الإعجاز من النظم العربى، وقد انقضى عصر الذين أدركوا الإعجاز من طريق الذوق وآمنوا بالقرآن بسبب هذا الإدراك . ونحن الآن نقيم على الإعجاز دلائل عقلية فنقول إن القرآن تحدى العرب وانهم عجزوا وهذا يدل على أنه من عند الله . »

أما قول معالى المؤلف بعد أسطر من القول الذى نقلنا عن كتابه آنفا : « مثل الذين يؤمنون اليوم بالله ورسوله من غير أن تحملهم المعجزات على الإيمان ، كمثل الذين آمنوا بالله ورسوله فى حياة النبى العربى . فلم يذكر التاريخ أن المعجزات حملت أحداً

منهم على أن يؤمن، بل كانت حجة الله البالغة عن طريق الوحى على لسان نبيه وكانت حياة النبى فى سموها البالغ غاية السمو هى التى دعت إلى الإيمان . »

فجوابى عليه انى كنت أيضاً فى رأى معاليه ، على أن تكون طريقة الإيمان هذه خاصة بالأمة العربيــة التى تنقاد أفئدتهم لجمال البلاغة ويعلمهم التعمق والاستقصاء فى الاستدلالات العقلية ، ولا أزال شديد التعجب من أن يكون المرء يفهم القرآن ولا يدين بالإسلام ، ولا أزال أيضاً قوى الاعتقاد بأن مسئولية أبناء العرب إزاء الإسلام تكون أشد .

إلا أنه مع كل هذا فبين الذين يتوقع منهم الإيمان بالله ورسوله فى الأزمنة الأخيرة وبين المؤمنين به فى عصر النبى فارق عظيم من حيث ان العلم الحديث والعقل الحديث اللذين اقتبسهما الشرق المقلد من الغرب واللذين يُعتبران مانعين عن الإيمان بالله ورسوله وجاعلين وجود الله ورسوله فى خارج الحقائق الثابتــة ثبوتاً علميا ــ لم يكونا موجودين حين آمن النبىَّ صلى الله عليه وسلم أصحابه . ومن هــذا الفارق نرى معالى الباشا كاتب حياة نبينا يجتهد فى إخلائها عن ماعدا القرآن من المعجزات التى يعبر عنها بالخوارق .. كما يظهر مبلغ اجتهاده هــذا من الــكلمتين المنقولتين عن كتابه . ولا يدرى معاليه أن معجزة القرآن بصفة أنها معجزة يلزم أن تكون هى أيضاً من الخوارق التى يصر على نفيها من حياته صلى الله عليــه وسلم ، حتى ان النبوة نفسها خارقة تقتضى إخلاء حياة النبى العربى منها على شرط كاتبها الحديث . وسنبين ذلك فى محله إن شاء الله . فمعاليه يناقض نفسه من حيث لايشعر ويبتعد فى مسألة النبوة ومعجزة القرآن عن العلم . ولذا نرى الأستاذ فريد وجدى بك يرد النبوة فى «السيرة المحمدية على ضوء العلم والفلسفة » التى أخذ يكتب مقالات بهذا العنوان فى « مجلة الأزهر » ــ إلى العبقرية كما سنذكره . فهذا الــكاتب عن حياة النبى صلى الله عليه وسلم بعد الدكتور هيكل باشا يراعى جانب العلم أكثر من معاليه ، لأن العلم فى نظر الــكتاب

العصريين كما لا يقبل المعجزة لايقبل النبوة أيضاً بمعناها المعروف عند المسلمين وغيرهم من أهل الملل .

ثم من الفوارق بين اليوم وعصر النبي صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن فى عصره مستشرقون من أهل الغرب يدرسون حياته من غير إيمان بنبوته ويكون أكثر اعتماد كتاب من المسلمين عن حياته على أقوالهم ، حتى انه يوشك أن يتبعوهم أيضاً فى عدم الإيمان بنبوته لكون النبوة بمعناها المعروف خارقة لسنة الكون كخوارق المعجزات[1] فى حين أنهم يهتمون بإخلاء حياته عن الخوارق أى اهتمام ، فيجعلون نبوته أو يلزمهم أن يجعلوها عبقرية !! فلو كان درس حياته صلى الله عليه وسلم مؤدياً كافياً لدارسها

---

[١] بل النبوة تنطوى على ثلاث معجزات كما قال الفخر الرازى فى تفسيره عند قوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه مايشاء » . « البحث الثانى أن الرسول إذا سمعه من الملك كيف يعرف أن ذلك المبلغ ملك معصوم لا شيطان خبيث . وعلى هذا التقدير فالوحى من الله تعالى لايتم إلا بثلاث مراتب فى ظهور المعجزات : المرتبة الأولى أن الملك اذا سمع ذلك الكلام من الله فلا بد من معجزة تدل على أنه كلام الله ، والمرتبة الثانية أن الملك إذا وصل إلى الرسول فلا بد له أيضا من معجزة ، والمرتبة الثالثة أن الرسول اذا أوصله الى الأمة فلا بد له أيضا من معجزة ، فثبت أن التكليف لايتوجه على الخلق الا بعد وقوع ثلاث مراتب من المعجزات » .

أقول ان هذه الكلمة القصيرة التى نقلتها من تفسير الإمام الرازى مهمة جدا من حيث ان فيها تجلية لزوم المعجزة للنبى وخصيصا للرسول الذى أخص من النبى وتجلية أن الرسالة من الله متضمنة لثلاث معجزات ، لا يكون الرسول رسولا بدونها ، وبها يحصل التثبت فى الروابط الثلاث التى يحتاج إليها تحقق صفة الرسالة من الله المذكورة فى قوله تعالى « الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس » والذين يؤلفون فى حياة سيدنا محمد من الكتاب العصريين المنكرين للخوارق يناقشوننا فى الاعتراف بالمرتبة الأخيرة من مراتب المعجزات الثلاث التى هى أوضح المراتب ، فضلا عن المرتبتين الأوليين اللتين يغفلون عنهما بالمرة فليقرأوا هذه الكلمة المنقولة وليقرأها معهم طائفة من الكتاب والعلماء المحدثين بعصر ابتلوا بداء الإعراض عن كتب التفسير القديمة استخفافا بشأنها ونكرانا لجميل مؤلفيها عليهم الرحمة والرضوان .

إلى الإيمان بالله ورسوله لكان أولى الناس بهذا الإيمان هم المستشرقين الذين لهم الحظ الأوفر فى درس حياته على رأى معاليه ، حتى انه يعول على ما كتبوا عنها أكثر من كتب مؤلفى الإسلام كما يطلع عليه القارىء فيما يأتى .

فالحق أن تأثير الاطلاع على حياة نبى الإسلام فى إيمان أى امرىء بنبوته مشروط بطهارة دماغ المطلع عن عقليات تمانع الإيمان كإنكار الخوارق لسنن الكون ونفى كل ما يغيب عن الحواس واعتبار هذا النفى وذاك الإنكار أو على الأقل نفى وإنكار ثبوت شىء منها ، علما .

وقد علمت من كلام الدكتور هيكل باشا أن الايمان بالله لا يكفل به العلم الحديث لكونه حائراً فى مسألة وجود الله لا يثبته ولا ينفيه لعدم كونه فى متناول التجربة . والعلم القديم لا اعتداد عند العصريين بما أثبته ، فوجود الله تعالى إذن غير ثابت ثبوتا علميا فى نظر مؤلف « حياة محمد » وأمثاله من المثقفين ثقافة جديدة غربية ، وعلمت من كلامى أن درس حياة النبى صلى الله عليه وسلم الذى التجأ إليه الدكتور المؤلف لإثبات الدين لايجدى بمجرده فى دفع الشبهة فى وجود الله لاسيما للذين شحنوا أذهانهم بصادرات الغرب ، وإن كانت الشبهة فى وجود الله تضر دارس حياته صلى الله عليه وسلم أيضا وتبعده عن الاقتناع بنبوته .

فيجب إذن على من يريد إثبات الدين أن يتشجع ويبدأ الأمر كما قلنا من إثبات وجود الله إن لم يكن بالعلم الحديث فبالعلم القديم . وسيعلم الذين يستخفون بهذا العلم أن هذا العلم يثبت وجود الله إثباتا أقوى وأفضل مما لو أثبته العلم الحديث وأحرى من هذه الناحية أن يكون إثباتا علميا .

ولا بد إذن لإثبات الدين الذى هو اتصال الانسان بخالقه ـ ويكون مبدأ هذا الاتصال ومجلاه فى اتصال النبى الذى يبدأ الدين منه ـ وإثبات إمكان هذا الاتصال ،

أن نكافح العلم الحديث المانع عن الإيمان بالغيب والعقلَ المقيد بذلك العلم ، مادام لا ينفع الفرار من مكافحتهما ، فإن لم نكافحهما نحن المؤمنين بالغيب فهما يكافحاننا ... وبعبارة أولى وأوضح لابد أن نبتدئ الأمر بدعوة العلم والعقل إلى الإيمان ، وهما بشرط أن لا نكون نحن الداعين جبناء أسارى التقليد للغرب اللاديني من ناحية والغرب المسيحي من ناحية الذي يبنى دينه على العاطفة الروحية لا على العلم والعقل — أكثر استعدادا لقبول الحق من مدعى العلم والعقل الغافلين .

فأمامنا ثلاث مسائل : وجود الله ووجود منصب النبوة ووجود معجزة النبي . فالمسألة الأولى مع كونها أساس المسألة الثانية بل أساس كل شيء .. لا يجد المتعلمون تعلّماً عصريا الاستطاعة في أنفسهم والشجاعة لإثباتها علميًّا فيغفلونها[١] والمسألة الثالثة لا يريدون إثباتها ولا يرون حاجتهم إلى ثبوتها ، لكونها مخالفة لسنن الكون والعلم المبنى على التجربة الحسية ، وهذا المانع نفسه هو المانع لثبوت المسألة الأولى . فبقيت المسألة الثانية أعنى مسألة النبوة أسوة للذين يحنون إلى الدين بعد خراب بنيانه ، فاليوم يبكى على أطلالها من أراد أن يبكى على الإسلام .

ثم إن هؤلاء الذين تمسكوا بالنبوة وخلَّوا ما يسمونه العلم يقضى على المسألة الأولى والثالثة ، لا يروقهم النبوة أيضاً من دون أن يجرى عليها عملية من التعديل يجعلها ملتئمة مع العلم . فالعملية الأولى تجريدها من المعجزات . وربما يكون هذا التجريد

---

[١] نعم كتب الأستاذ العقاد كتابه الحديث عن الله مسمى باسمه جل وعلا ، وهو كتاب ينقب وينقر عن منشأ فكرة الألوهية في الإنسان ويهدف إلى الإحاطة بتاريخ تطورات هذه الفكرة ، أكثر من إثبات وجود الله علميا وحل شبهات تخالج أذهان المتعلمين العصريين حول هذا الاثبات الذى هو حاجة مصر العاجلة في هذا الزمان بل الشرق الإسلامى كله . وإن كان الكتاب لا ينقصه أيضا مايتعلق بهذا الصدد عرضا من بعض نفائس لم نكتم إعجابنا به في محله المناسب ومآخذ لم نحجم عن نقدها .

مغيراً للنبوة عن حقيقتها الأصلية ويغنى المجددين عن إجراء العملية فى نفس النبوة ، بناء على أن النبوة نفسها معجزة خارقة لسنن الكون ، لأنها بمعناها المعروف عند المسلمين اتصال صريح بعالم الغيب لايشبه صلة العاقل بذلك العالم بعقله وصاحب الحدس بحدسه ، مع أن العلم وأعنى به العلم الحديث المؤسس على شهادة الحواس لا يعترف بوجود عالم الغيب .

وصفوة الصفوة من الكلام الذى يجرنا إليه تحقيق الحق فى هذا المقام : أن قضيتنا نحن المسلمين القدماء الذين لم يطرأ على عقيدتهم بحمد الله أدنى شبهة فى وجود الله ورسله رغم تطور الزمان واتصال الشرق الإسلامى بالغرب ، وكذا قضية المسلمين الذين أصيبت قلوبهم بشىء من الزيغ أو على الأقل خالجها شك فى عقيدتهم وزين لهم الشيطان هذا الشك أو ذاك الزيغ باسم التجديد أو الخلاص من التقليد ، على الرغم من كون حقيقة هذا الخلاص هو الميل إلى التقليد الجديد .. خالجها شك ، ثم حدث فى نفوسهم الحنان للرجوع إلى صوابهم واطمئنانهم اللذين لا يجدونهما فى غير أحضان عقيدتهم القديمة .. قضية هاتين الطائفتين التى هما فى حاجة إلى اكتسابها وتخليصها من شر دعاة الإلحاد الذين هم أشد المبشرين فى هذا الزمان خطراً على الإسلام ، لايدانيهم مبشرو النصرانية مكيدة وخبثاً لكونهم جائين من جانب العلم ـ تتكون من مسألتين : وجود الله ووجود رسل الله . ولا ريب فى أن إثبات وجود الله أهم وأقدم من إثبات وجود رسل الله ، حيث لا معنى لوجودهم على تقدير عدم وجوده أو على الأقل على تقدير الشك فى وجوده ، فضلا عن أن دليل وجوده أقوى وأظهر من دليل وجودهم ، وحسبك من الفرق أن الرسول ليس بواجب الوجود مهما صح وثبت وجوده ، ولو وجب وجوده لكان الله وكان واحداً . ولما أن الفرق بين المسألتين واضح لحد الفرق بين الله ورسله ، تجد الكثرة الساحقة من الفلاسفة الغربيين ، مؤمنين بالله وتجد أقل قليل منهم يؤمنون بالنبوات ، حتى إنهم أغفلوا مبحث النبوة فى المطالب

الفلسفية وحتى إن المذهب السائد اليوم فى أوساط الغرب المثقفة الاعترافُ بوجود الله دون وجود الأنبياء، بل هو مذهب كثير من المثقفين المصريين منا أيضاً الذى يكنونه فى صدورهم ولا يظهرونه إلا إذا خلوا إلى أمثالهم . وهذا مع الفرق فى إيمان المصريين منا بالله من إيمان الغربيين ، بناء على أن إيمان الأولين أضعف من إيمان الآخرين لكونهم مقلدين ولكون ميلهم إلى ملاحدة الماديين من الغربيين ، لا يقل عن ميلهم إلى المؤمنين منهم . وحالة هؤلاء المثقفين هذه التى تلازمهم هى سر ضعفهم الذى يلازمهم ويضمن لمثلى الغلبة عليهم دائماً عند النقاش فى أى مسألة دينية ، فليس لهم حق التمسك بكتاب الله وسنة رسوله ، وانهم فى حرمان دائم عن بركة هذين المنبعين، فإن تمسكوا بهما فقلما يستفيد المرء من تمسكه بما لايكون ممسكا عنده ، وفى هذا أيضاً سر كونهم يخطئون كثيراً فى فهم معانى القرآن متى وقعت آية من آياته محل الخلاف بيننا وبينهم .

ومن كل هذا الذى قلنا ، نرى تقديم مسألة وجود الله فى الإثبات على مسألة وجود الأنبياء حين كان الكتاب المصريون الموجهون أنظار الناس إلى درس حياة نبينا ، يرون أنفسهم فى غنى عن درس المسألة الأولى حتى بعد الاعتراف منهم بعدم قول العلم فيها إثباتاً أو نفياً المؤدى إلى القول بالتشكيك الذى لايجتمع مع الإيمان بالله. على أن المسألة الأولى التى هى إثبات وجود الله ، نحن محتاجون إليها أيضا فى الاقتناع والإقناع بوجود رسل الله ، ولذا جعلناه مسألة ثانية وقلنا انه أصعب من الاقتناع والاقناع بالمسألة الأولى التى هى إثبات وجود الله . فكأن كتابنا المصريين اهتموا بإثبات الأصعب واستغنوا عن إثبات الأسهل . وكنا قلنا عن القيام بواجب الخدمة للإسلام على هذا الشكل من الترتيب : إنه أوفق لمسلك الأنبياء وحال المسلمين فى مبدأ الإسلام ، حيث كانوا يلبّون دعوة الرسول بعد اختبار صدقه فى دعوى الرسالة من الله بمعجزته التى هى وسام صدق تلك الرسالة، فيؤمنون برسالته ويصدقونه فيما بلّغه

من الله ، ويكون تصديقهم هـذا يتضمن الإيمان بالله أيضا ... كنا قلنا كذلك لو لم نـكن نرى أولئك المصريين المشتغلين بكتابة حياة نبينا ، خصومَ معجزات الأنبياء الألدّ ، جريا وراء العلم الحديث المادى . ولولم تكن أيضا هذه الخصومة منهم كالسعى فى هدم ما تستند إليـه نبوة النبي الذى يشتغلون بالـكتابة عن حياته ، فعملهم بالبناء مقترن بالهدم ، والدسم الذى يقدمونه للقراء خليط بالسم ، ليس فيـه مايسر المسلم الساهر على دينه ومنزلة نبيه ... إلا ان النبوة التى لم يبلغ دليل إثباتها فى القوة والظهور مبلغ أدلة وجود الله والتى أهملها الفلاسفة ولم يدخلوها فى المطالب الفلسفية .. أصبحت فى نبينا محمد صلى الله عليـه وسلم بفضل حياته الناصعة المضبوطة ، ذاتَ قوة وجاذبية حملت كتابنا المصريين الذين أخذوا يرجعون إلى رشدهم ويقومون بدور علماء الدين فى دعوة الناس إلى الرغبة فى الإسلام وتقدير نبيه الجليل قدره .. حملهم نصوع حياة هذا النبي وجاذبيتُها على تقديم مسألة النبوة فى ترتيب الخدمة للدين الإسلامى وعقيدته فى عصر ساور كثيرا من القلوب الشك فى صحة جميع الأديان .

وكانت هذه الفائقية الناصعة فى حياة محمد صلى الله عليه وسلم أمرا زائدا على علامة نبوة النبي يصح عدها من الـكماليات وأكمل الـكماليات بالنسبة إلى الضروريات التى هى المعجزات الخارقة .. لـكن الـكتاب المصريين تصوروا ــ وياللأسف الزائد ــ فى النصوع والفائقية المشهودين فى حياة محمد ، مزاحمة للمعجزات[١] ، ساعين فى تفسيرها بتجريد حياته عن الخوارق ، مع كون النبوة نفسها منها ، فأبانوا رغم اشتغالهم بكتابة حياة النبي ، عن عدم فهمهم لأساس معنى النبوة والرسالة من الله التى هى اتصال بعالم الغيب .. ومنشأ المرض كون العلم الحديث لا يقبل وجود عالم الغيب وكون الـكاتبين لايزال يزاحم إيمانهم بهذا العلم إيمانَهم بالنبي .

---

[١] رغم ماينبغى للعاقل أن يرى فيهما تأييدا للمعجزات .

٢[1]

ومن هـذا نرى الأستاذ فريد وجدى بك الذى كان قبل بضع عشرة سنة قد أنـكر معجزات الأنبياء على صفحات جريدة « الأهرام » فلما أنـكرتُ عليه هذا الإنـكار أضاف إليه إنـكار البعث بعد الموت لـكونهما من جنس واحد يأباه العـلم ولا يسيغه العقل المدرب على العلم ... نراه فى الأزمنة الأخيرة يكتب فى مجلة «الأزهر» التى يرأس تحريرها ، مقالات بعنوان « السيرة المحمدية تحت ضوء العـلم والفلسفة » محاولا إثبات إمكان الوحى بوجود العبقريات ، ثم يتحول فينفى عن نفسه القول بأن النبوة عبقرية ، ومع هذا لايجاوز فى إيضاحها إلىماوراء التمثيلبالعبقريات، تجنبا لمخالفة العلم وخرق سنن الـكون، وهو غافل أو متغافل عن أن النبوة لاتـكون نبوة إلا بخرق سنن الـكون التى يعترف بها العلم ولا يعترف بما وراءها . والأستاذ يجعلها أى النبوة حدا بين العبقرية والخارقة ، بل يجعلها عبقرية ممتازة فاقت فى محمد صلى الله عليه وسلم كل ماقى عباقرة الدنيا !.. يشهد به قوله :

« ربما يخيل لمن يطلع على شرطنا إيراد السيرة النبوية على أصول الدستور العلمى أن جانب الإعجاز فيها سيكابد نقصاً عظيما ، إن لم يغفل إغفالا تاما ، وإغفال هـذا الجانب منها يجعلها أمراً طبيعيا فتفقد النبوة صبغتها المميزة وتصبح سيرة النبى كسيرة أحدعظماء الرجال، وليكن من الممكن إثبات انه أعظمهم، فتكون النتيجة سلبية من الناحية الدينية .

« نقول : لا ، فإننا إن سرنا على شرط العلم فى إثبات الحوادث وعزوها إلىعللها القريبة فإنه سيتألف من جملتها أمر جلل يقف العلم نفسه أمامه حائراً لايستطيع تعليل صدوره من فرد واحد ، وسيكون مضطراً إلى أن يعترف بأن محمداً صلىالله عليه وسلم

---

[١] تحت هذه الأرقام نعد بعض الأسباب الداعية إلى تأليف هذا الـكتاب .

كان عبقريا من طراز خاص فاق جميع العباقرة . وهذا كسب عظيم للقائلين بنبوته[1] لأن العبقرية فى العلم لا تعنى ما تعنيه فى عرف العامة . هى فى العلم مايلقى فى روع العبقرى من علم أو عمل بدون جهد منه ، فيجىء فذا لا سابقة له تتخذ مثالا لغيره ولا يمكن تقليده . فالعبقرية بهذا المعنى العلمى تقرب معنى النبوة إلى العقل[2] وتسوغها فى العلم » (الجزء الأول من المجلد العاشر من « مجلة الأزهر » ص ١٥)

وأنا أقول كثرة وقائع العبقرية لا تصعد العبقرى إلى مرتبة النبى ولا يكون فى هذه الكثرة كسب للقائلين بنبوة سيدنا محمد وإن طمع فيه الأستاذ الذى وضع نبوته موضع المساومة، وإنما يكون فيها كسب القائلين بعبقريته الفائقة . والأستاذ يحاول أن يتصور فى نبينا نبوة يسوّغها العلم الذى لايسوغ الخوارق والمعجزات ، فيحذف شيئاً من إعجاز النبوة ويستلين شيئاً من قسوة العلم فيتردد بين الضدين ، ويقول : « العلم حائر أمام عبقرية محمد » يعنى أنها نبوة لا عبقرية ، ثم يقول بعد أن أدخل فيه ما أدخل من التغيير : « ان العلم يسوغها » يعنى أنها عبقرية لا نبوة . ومهما أتعب الأستاذ قلمه فإنه لا يستطيع أن يحمل العلم الذي لايعترف بغير الطبيعيات يقبل النبوة التى هى حالة وراء الطبيعة ، اللهم إلا أن تكون نبوة معدّلة عصرية للمسلمين العصريين! فليقل الأستاذ بصراحة : هل يعترف العلم أى العلم الذى لايعترف بشىء فيما وراء الطبيعة وهو يؤمن بهذا العلم وبمبدئه القائل : « كل معقول لايؤيده محسوس فلا يعتد به » وهو يعلم انه بمبدئه هذا لايعترف بالله ولا بالنبوة ولا بالمعجزة ولا باليوم الآخر كما قال معالى الدكتور هيكل باشا « ان العلم يقف حائراً أمام مثل هذه الأمور لا يستطيع أن ينفيها ولا أن يثبتها » ومعنى هذا أنه ينفى ثبوتها فلا يصدقها وينافى بذلك الدين كل المنافاة ، ولذا قال بعده : « وهو بذلك لايعتبرها حقائق علمية » .

---

[١] ليتأمل القارىء القائل بنبوته تعبير الأستاذ .

[٢] المفهوم من هذا أن النبوة من غير تأويلها بالعبقرية بعيدة عند الأستاذ عن العقل .

فليقل الأستاذ فريد وجدى بك بصراحة : هل هذا العلم ومن لا يسمهم من الكتّاب إلا أن يسايروه مثل الأستاذ الذى اشترط على نفسه كتابة السيرة المحمدية على أصول الدستور العلمى .. هل يعترف ومعه المسايرون بأن محمدا صلى الله عليه وسلم كان ينزل عليه ملك ويأتيه ببلاغ من الله ؟ وليقل بصراحة إنه لايعترف به . فمن شاء فليكن مع العلم ومن شاء فليكن مع الدين .. ليقل ذلك ولايتملل بإخراج نبوة محمد إلى سوق السماسرة ليكسب القائلون بنبوته فى تلك السوق بعض أرباح معوضة عن فقد النبوة صبغتها المميزة .. وماذا يقول الأستاذ فى نبوة سائر الأنبياء الذين لايجتمع فيهم مايجتمع فى سيدنا محمد من حوادث العبقرية ليجعل له من جملتها عبقرية من طراز خاص ، فيخسر القائلون بنبوتهم على تقدير ردها إلى العبقرية ، حتى ما يكسبه القائلون بنبوته؟

وهذا الأستاذ الذى سيراه القارئ عندما أمعن فى قراءة مقدمة كتابنا هذا الطويلة ، فى موقف عجيب من العلم المزاحم للدين ، لايقر له قرار أيستمر فى التمسك به أم ينبذه ويحمل عليه .. هذا الأستاذ له فى مراحل خضوعه للعلم ، كلام فى سوق المساومة على مسألة وجود الله أسخف من كلامه فى سوق المساومة على نبوة سيدنا محمد . قال فى المقالة التى كتبها للعدد الممتاز من مجلة « الرسالة » المنتشرة فى ٥ يناير ١٩٤٧ :

« ظل العلم من الناحية الاعتقادية عدوا للدين راميا إلى محو أثره من النفسية البشرية لاعتباره إياه عاملا انقضى زمنه وبطلت الحاجة إليه ومااليس إليه حاجة مادية وأدبية كان وجوده معطلا للآخذين به من التأدى إلى الكمال المنشود .

«ولكن فى القرن التاسع عشر نفسه الذى نال العلم فيه أقصى مناه من الدين، ظهرت آثار علمية قضت بها الضرورة كان لها أثر فى إعادة سلطان الدين إليه ، منها الحاجة الملحة إلى افتراض وجود عنصر أولى لطيف إلى أقصى حد، مالىء للكون كله، وهو الأثير لايخلو منه حيز فى الأرض ولا فى السماء ، وإنه كان موجودا من أزل الآزال

وسيبقى موجودا أبد الآباد وانه أصل المادة ، منه نشأت وإليه تعود . وغلا الأستاذ هيكيل المدرس بجامعة يينا من المانيا فكتب فى كتابه « وحدة الوجود » « المونيسم » يقول :

« إن نظرية الأثير إذا أخذت كقاعدة للإيمان يمكنها أن تعطينا شكلا معقولا للدين وذلك إذا جعلنا إزاء تلك الكتلة الجامدة الثقيلة وهى المادة ذلك الأثيرَ الموجود فى كل مكان الذى يمكن اعتباره إلها خالقا »

ثم قال الأستاذ فريد بعد نقل قول فى الأثير عن أستاذ ألمانى آخر يؤيد قول الأول: « لعمرى ان ماذكرناه لربح للدين من العلم أعاد إليه ماسلبه منه من الاحترام فى نظر أتباعه ، فكان هذا جزاء للعلم من جنس العمل على نحو لا يمكن إخفاؤه ، يجب أن يفطن له الذين يهيمنون على العقائد »

ثم نقل أقوالا لعلماء الغرب عن المادة وعن التنويم المغناطيسى يزعمها نافعة للدين. وقال فى مختتم مقالته : « أليس من العجيب بعد هذا أن رجال الدين لايأبهون لهذه الأسلحة العلمية بل يوجد فيهم من يكذبها ويعمل على ملاشاتها ! ألا فليتحققوا أن العصر الذى نعيش فيه عصر العلم ، وأن أى مدرك من المدركات لايمكن أن يأبه به أحد إلا إذا جاء من طريق العلم فلا نجعلن بيننا وبينه حجابا »

أقول بعد التنبيه على أن مراده من العلم العلم الحديث الذى لايعترف بغير ماثبت باحدى الحواس الظاهرة والذى لايعرف الأستاذ غيره علما ولايأبه به : لكنه أى الأستاذ يغفل عن أن الاعتراف بوجود الأثير ضرورةَ تعليل بعض ظواهر الطبيعة به تراجعٌ من العلم الحديث المبنى على الحس إلى العلم القديم العقلى الذى يستند علماء الدين إليه فى إثبات عقائد الدين غيرَ محتاجين إلى شهادة الحواس كما احتاج أهل العلم الحديث .

وثانيا ان احتمال تصور الألوهية للأثير وتصور الكسب للدين من هذا الاحتمال

لا يطوف إلا ببال الغافلين عن أول مانع فى الأثير عن الألوهية وهو تركبه من الأجزاء المنبئ عن حاجته إليها ، فإن كان كل جزء منها إلهاً كان آلهة متعددة بعددها الذى يكاد أن يكون غير متناه ، وفسدت السماوات والأرض بها أكثر من فسادها على فرض إلهين اثنين، وإن كان الله مجموع تلك الأجزاء كان محتاجا إلى كل جزء منها . ولهذا يُعنى العلم القديم بنفى كل شائبة التركب عن الله . ولعل الأستاذ لا يعرف هذه الأمور[1] ولا كون الفلاسفة القدماء ينزهون الله تعالى حتى عن الأجزاء الذهنية فيقولون ان وجوده عين ذاته كيلا يكون مركبا من الذات وصفة الوجود .

وثالثاً أن الأثير على تقدير وجوده يكون أضأل الموجودات وأوغل الخامات فى الخامية وبالاختصار أقرب الأشياء إلى التلاشى وأبعدها عن العلم والقدرة والإرادة ، فكيف يكون إلهاً خالقاً للكون ؟

نعود إلى أقوال الأستاذ فى مسألة النبوة :

وانظر إلى ما قاله فى الجزء الثانى من المجلد العاشر من مجلة الأزهر أى فى العدد الذى يلى العدد المتقدم ص ٩٠ « الأدلة المنطقية على صحة النبوة وإمكان الوحى كثيرة ولكن العقلية العصرية يصعب عليها أن تقتنع بها فإن الفلسفة المادية قد أثارت شبهات جمة على النبوات ونفت وجود العالم الروحانى وادعت أن كل مايقال فيه ويسند إليه من أوهام الأقدمين وأساطيرهم ، وقد تسربت هذه الفلسفة إلى عقول الناس من مصادر عدة ، لذلك وجب على من يعالج مسألة النبوة والوحى أن يعدل عن الاستناد

---

[١] كما أنه كان الزهاوى الشاعر العراقى لا يعرفها ، وقد كتب عنه إلى مجلة « الرسالة » عدد ٧٤٥ من الموصل بتوقيع لؤى النورى أنه كان يعتقد أن الله هو الأثير لقوله :

مالكل الأكوان إلا إله ... واحد لايزول وهو الأثير

أقول ولعل الكاتب من الموصل أيضا لا يعرف ما فى الأثير على تقدير وجوده من موانع الألوهية حيث احتاج إلى استفتاء الأستاذ العقاد .

إلى الأدلة المنطقية، إلى الأدلة العلمية بشرط أن تكون مبنية على أمور يقينية سرى على بحثها الأسلوب العلمى . »

كأن الواجب على من يعالج مسألة النبوة والوحى نظراً إلى قول الأستاذ أن يعدل عن الأدلة المنطقية إلى الأدلة الغير المنطقية ومن هنا تبتدئ عقلية الأستاذ غير المنطقية ولذا قال بعده : « وهذه محاولة عنيفة تستدعى كثيراً من الجهد يبذل فى سبيل جمعها وترتيبها وتهيئتها للدفاع عن النبوة » .

أقول من الصعب فى الحقيقة إثبات مسألة بأدلة يلزم أن تكون علمية ولا تكون منطقية فى وقت واحد ، بل ان هذا لا يمكن حتى بعد بذل الجهود التى ذكرها ، لأن الدليل إن كان علميا كان منطقيا ، وإن لم يكن منطقيا لم يكن علميا أيضاً . وكان الواجب على الأستاذ الذى يرى التعارض بين العلم والمنطق مع الرائين من ذوى العقلية العصرية الذين عزا إليهم الاستخفاف بالأدلة المنطقية ، وهو واحد منهم، لكنه يتظاهر كالحاكى عن الآخرين اتباعا لقانون الدس فى ترويج الأباطيل كما أشار إليه فى مقالة من مقالاته عازيا ذلك أيضاً إلى غيره ... كان الواجب عليه أن يبطل أحد المتعارضين من العلم والمنطق بصراحة ، ولو كنت مكانه لما ترددت فى إبطال العلم المخالف للمنطق الذى وضعه العقلاء لتمييز صحيح الفكر من سقيمه . لكن الأستاذ يفضل الانحياز إلى جانب العلم وإلى جانب الذين تسربت إلى عقولهم الفلسفة المادية ولم يعرفوا المنطق عن كثب . وأى مزية لعلم لا يخضع للمنطق فتخضع له عقول الناس ؟ فهل مزيته فى معارضته للدين وفى معارضته للمنطق مع الدين ؟ وأصدق القول ان الانحياز فى تدقيق المسائل إلى مالا يتفق مع المنطق شىء مضحك والتبجح به جهل فاضح[1] . ومن الأمور

[١] وقد ظهر قبل سنين ملحد باسم اسماعيل أدهم ونشر كتابا باسم « لماذا أنا ملحد ؟ » فحاول الأستاذ فريد وجدى بك حل شبهة الرجل بما كتبه فى مجلة الأزهر مع أن النجاح فى حل شبهته كان متوقفا على الأدلة العقلية المنطقية التى يعاديها الأستاذ بدل أن يعرفها . ويأتى بحث هذه المسألة أيضا فى كتابنا هذا إن شاء الله .

المشرّفة لكتابى هذا أنه يتولى الدفاع عن حقوق المنطق كما يتولى الدفاع عن الدين .

وعندى أن محاولة تأليف النبوة بالعلم الذى لايقبل وجود شىء فيما وراء العالم المادى المحسوس ولا يعترف حتى بوجود الله ، من قبيل طلب المحال . ففضلا عما فى مسلك الأستاذ من عيب التنازل عن المنطق فلا بد إما أن يكون العلم الذى يريد أن يتمشى معه، يأبى الاعتراف بالنبوة مصراً على إبائه وإما أن تخرج النبوة عن حقيقتها . وكيف يقر العلم برسالة من الله وهو لايقر بوجود الله ؟ ثم ما حاجة الناس إلى رسول من الله إن لم يكن لهم البعث بعد الموت ؟ كما هو مذهب الأستاذ تمشياً منه أيضاً مع العلم . وسيجىء الكلام فى مذهبه هذا ، كما أن للكلام منا على مقالاته المعنونة « السيرة المحمدية على ضوء العلم والفلسفة » بقية تأتى فى محله .

الحاصل أن أصحاب العقليات الحديثة المتمسكين بالعلم المادى مع الاعتناء بسيرة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته ، لا يستقيم لهم الطريق كما لايستقيم للجامع بين الضدين ، وماذا قد يكون مأرب المؤمنين بالعلم المعارض للايمان بالغيب المستهينين بالأدلة المنطقية وفلسفة ماوراء الطبيعة .. ماذا قد يكون مأربهم فى سيرة محمد ونبوته التى هى اتصال بعالم الغيب عالم ماوراء الطبيعة وبعالِم الغيب والشهادة ؟ إلا أن يكون مأرباً قومياً للباحث العربى فعند ذلك يجوز أن لايراعى المنطق فى مبحث النبوة كما لايراعى فى المباحث القومية .

فالمتعلمون المصريون الذين أبعدهم عن الدين ما اقتبسوه من علم الغرب المادى ثم أحسوا بحاجة الرجوع إلى حضانة الإسلام فحاولوا أن يجدوا مافقدوه من لذة الإيمان والاطمئنان فى مطالعة حياة نبينا .. تراهم لايزالون تحت سلطة العلم الذى أضلهم الطريق أولا ، حيث أنكروا المعجزات فى حياة النبى الذى يؤملون فى مطالعتها هداية لهم إلى الحق بعد الضلال ، فحرفوا تلك الحياة عن حقيقتها وأفسدوها بدلا من أن يستفيدوا

منها الصلاح والهداية لأنفسهم . بل أفسدوا نبوة النبي ساعين في تحويلها إلى العبقرية ليمكنهم الاعتراف بها ، فأصبح مثلهم كمثل مريض أفسد الدواء عند التداوى به .

وقد كنت رأيت في عدد مجلة « الرسالة » الممتاز الخاص بأول العام الهجرى ١٣٥٨ مقالة للدكتور زكى مبارك بعنوان « النواحى الإنسانية فى الرسول » كان يقول فيها بعد أمور كثيرة نرجئ ذكرها إلى الباب الثالث من هذا الكتاب « إن محمدا حرم نفسه الشهرة بإجادة البيان وبفضل الكتاب الذى بلّغه عاش البيان » فماذا الذى يعنيه الرجل : أيمدح سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم بعدم الجرى من وراء الشهرة والظهور أم يرميه بالكذب فى نسبة القرآن إلى الله ؟؟

وكان أصل الضلال فى عدم إيمان هذه الطائفة المتعلمة بالدين عدم إيمانهم بالأمور الغيبية التى فى رأسها وجود الله ثم وجود الأنبياء المتميزين عن الناس بمعجزاتهم ، ونبواتُهم كمعجزاتهم من الغيبيات التى لا يعترف بها علمهم الحديث . فهؤلاء المتعلمون النادمون على مافقدوا من حضانة الدين وحلاوة اليقين لن يصلوا بأى وسيلة مباركة إلى ماينشدونه من استدراك مافات ، ماداموا ينكرون الأمور الغيبية . ومعناه أنهم ينكرون المعقولات ولا يؤمنون بغير المحسوسات ، ولعدم إيمانهم بغير المحسوسات لايؤمنون أيضاً بالمنطق ويكون إيمانهم به وبالعقل مشوباً بالاستخفاف . وهـذا هو الضلال البعيد والخسران المبين . فإذا كان داء المرء فى عقله ومنطقه فلا دواء له ، وأشد أدواء العقل والمنطق يتجلى فى الاستخفاف بهما وحصر الثقة فى المحسوس .

فالواجب عليهم قبل كل شىء أن يقيموا أود عقليتهم التى جعلتهم لايؤمنون بغير المحسوسات وينتبهوا إلى مافى علمهم الذى ينهاهم عن الإيمان بالغيب مطلقا ، من الجهل .

ونحن الذين نأمل كل خير وبركة ــ كما قلنا من قبل ــ فى درس حياة نبينا التى اتخذها كتاب مصر العصريون موضوع كتاباتهم فى الأزمنة الأخيرة لسد الفراغ

الحاصل فى قلوب الناس من ضعف العقائد الدينية التى حاربها بين تصريح وتلميح هؤلاء الكتاب وحلفاؤهم من العلماء الأزهريين حتى حصل الضعف ... نحن الذين نأمل كل خير وبركة فى درس حياة نبينا ، لا نأمل من أقلام هؤلاء الدارسين خيراً إلا ومعه شر أكبر منه .. خير يسر المسلم الذى وصفه الحديث النبوى بأنه غر كريم ، يسره رواج سيرة النبى بين حملة الأقلام وينيمه عن المكائد الزمنية الموجهة إلى الإسلام ، وشر يهمس فى أذن المتعلم الناشئ بأن نبيك ليس نبيا وإنما هو عبقرى من الطراز الأول ونحن عباقرةَ الكتاب نطلعك على هذه الحقيقة الخفية التى اكتشفها العلم الحديث الغربى .. نطلعك عليها بين تصديق لنبوته وإنكار لمعجزاته غير القرآن . وأنت تفهم معنى معجزة القرآن مع إنكار المعجزات !.. هذا ما يرمى إليه الكتاب المصريون لاسيما وقد نقلنا من إفشاءات الأستاذ فريد وجدى بك عن نوابغ الكتاب والشعراء فى الشرق الإسلامى بعد اتصاله بالغرب وعلمه الحديث أنهم يستبطنون الإلحاد وأنهم يهيئون الأذهان لقبوله دسا فى مقالاتهم وقصائدهم .. وكان الأستاذ نفسه يلعب فى هذه الإفشاءات الهامة دور شاهد الملك ، وإفلاتها من قلمه وقع قبيل توليه الوظيفة الأزهرية وسيجىء الكلام مفصلا على هذه المسألة .

وقد علمت أن مبدأ الضلال إنكار الأمور الغيبية وأوضح مايدل على وجود عالم الغيب هو المعجزة التى تخرق سنن الكون والتى نعتبر الاعتراف بها علامة الاعتراف بالأديان وإنكارها علامة لإنكار الأديان . ولشدة اتصال المعجزة بالدين نرى الكتاب المصريين الذين نحن مضطرون إلى الشك فى ديانتهم ، ينفون المعجزات ويخصون هذا النفى بعناية بالغة ، حتى إن مؤلف « حياة محمد » وضع جميع كتب الحديث والسيرة وجميع مافيها من الأحاديث المنسوبة إلى النبى صلى الله عليه وسلم تحت شبهة الكذب، لئلا يصدِّق الروايات الواردة فى تلك الكتب عن معجزات نبينا الكونية أى المخالفة

لسنة الـكون كما ستطلع عليه فى الباب الثالث[1]. ومن قرأ ما كتبه الدكتور شبلى شميل مقدمة لتعريب كتاب بوخنر فى شرح مذهب داروين وهو يسمّى الإيمان بالدين إيمانا بالمعجزة المستحيلة . ولـكن الغافل لا يعرف أن المعجزة مهما كانت مما تستبعده طبيعة الإنسان المرتبطة بالعادات والمحسوسات فلا يكون استبعادها بدرجة الإلحاد الذى تسلّط على ذهنه وأقنعه بوجود هذا الـكون من غير موجد ولاسيما وجود هذا الـكون المنظم من غير موجد حكيم عليم .

ثم إن من أخطاء الرجل ـ أعنى شبلى شميل ـ الفاضحة أنه يرى فى الإلحاد سعادة الدنيا مع أن السعادة بعيدة عن الدنيا التى لا تـكون فيها مخافة الله ، لـكون الأخلاق التى تتوقف سعادة الدنيا على سيادتها لا تجد ضمانا أقوى من هذه المخافة ، حتى قال الفيلسوف «فيخته» : «إن الأخلاق من غير دين عبث» وقد بنى الفيلسوف « كانت » إثبات وجود الله على دليل الأخلاق كما يأتى بيانه مع الـكلام عليه . وقال « كلفين »

---

[١] مما يسرنى ذكره لإعطاء كل ذى حق حقه، أن الدكتور هيـكل باشا مع كونه فى غاية البعد عن الحق نظراً لاصراره على إنـكار المعجزات وكونه فى مرتبة واحدة مع الأستاذ فريد وجدى بك فى هذه المسألة .. يفترق بالنظر الى رأيه فى مسألة النبوة ، عن الأستاذ فريد وجدى ويقترب الى جانب الحق لأن الأستاذ لا يقبل النبوة الا بعد التلاعب فى تصويرها وإخراجها عن حقيقتها ، فلا حاجة للنبى فى مذهبه إلى تلقى الوحى من الله بل يكفيه وحى عقله الزائد الى حد العبقرية الممتازة ، كما عرفت رأيه فى نبوة سيدنا محمد . أما معالى هيكل باشا فهو مجتنب عن إنـكار الوحى ومستعد لقبوله فى شكله المعروف عند المؤمنين بالأنبياء ، وهو مع هذا حائر فى تأليفه مع العلم الذى لا يعترف بالوحى كسائر المغيبات والذى يؤمن به معاليه ويريد أن يجمع بين ايمانه بالعلم وإيمانه بالوحى فلا يستطيع ، كما يفهم من مقدمة كتابه . وكان تمام الحق أن يبت فى تخطئة نظر العلم الى الوحى ، بعدم القبول ، وقد أوشك معاليه أن يصل الى هذا التمام فى قوله ــ هداه الله الى مثله فى مسألة المعجزات ــ : « وقد يصل العلم الى ادراك بعض الحقائق ومعرفة سننها وأسرارها بعد أجيال وقرون ، وقد يظل بعضها لا يتناوله العلم حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، وهى مع ذلك حقائق يقينية تهتدى قلوب المؤمنين الصادقين إلى حقيقتها على حين تظل قلوب عليها أقفالها جاهلة إياها لغفلتها عنها » حياة محمد ص ٤١ .

المصلح المشهور الذى كان هو و « لوثر » سبب وجود البروتستانية : «ان الملك الذى لاينشد مجد الله فليس بالذى يقيم مملكة وإنما يقيم لصوصية . »

٣

ومما اطلعت عليه بعد مهاجرتى إلى مصر أنه جرت مناظرة قلمية قبل أكثر من أربعين عاما بين العالم الشهير الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية وبين الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » فى ست مقالات من الطرفين[1] فجرّت الشيخ المفتى إلى القول بأن الدين المسيحى لايتفق مع العقل والأستاذَ المنشىء إلى مقابلته بادعاء: «أن كل دين كذلك لافرق فيه بين المسيحية والإسلام وغيرهما ، لأن الدين هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب وعقاب فى الجنة والنار وكلها غير محسوسة ولامعقولة . ولهذا كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين فى كل ملة ينادون بإبعاد العقل عن الدين . بل ان الأديان تخالف أيضا العلم الذى يجب أن يوضع فى دائرة العقل لكون قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان . وأما الدين فيجب أن يوضع فى دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة من غير تمحيص فى أصولها »

ثم قال الأستاذ فرح : « إن العدو الحقيقى للاسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والكونفوشيوسية والوثنية فى هـذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجا عنها ، فهو عدو جديد أخرجه التمدن الجديد . وهذا العدو اللدود تطربه أصوات تنازع الأديان بعضها مع بعض ويثلج صدره سرورا كلما رآها يكفر بعضها بعضا ويطعن بعضها على بعض ، وهذا العدو الذى يهددها على السواء والذى إذا استطاع هدم واحدة منها هدم معها الباقيات بلا مراء ، هو المبادىء المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه »

---

[١] والمقالات جمعها الأستاذ فرح وكتبها فى باب الردود من كتابه « فلسفة ابن رشد »

وأنا أقول كلام الأستاذ فرح مناظر الشيخ محمد عبده يستهدف لانتقادات واسعة فى أمكنة مختلفة من كتابى هذا ، حتى انى قلت فى أحدها انه أى الكتاب استئناف المناظرة التى جرت فى الماضى بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون[١] . وسلفا أقول هنا وأزيد على قول الأستاذ الذى تعزّى بمعاداة العلم الحديث المادى للاسلام كمعاداته للمسيحية : إن ذلك العلم أضرّ بالإسلام أكثر من المسيحية وإن كان الإسلام المتضرر إسلام المتعلمين المحدثين المكتفين فى تعلمهم بالتطفل على الغربيين . ولم يكن السبب فى هذا الفرق بين المسيحية والإسلام من ناحية التأثر والتضرر من العلم الحديث ، زيادةَ الإسلام فى الابتعاد عن العقل الذى يلازم ذلك العلم ، بل كون الإسلام بالعكس متمشياً مع العقل ومبنياً فى أصوله على أدلة عقلية .

وتوضيحاً لهذا رأيت أن أنقل القسم الأول مما كتبته فى التقرير المتقدم إلى وزارة الأوقاف المصرية لما جمعتْ قبل سنين رجالا من المفكرين باسم « لجنة النهوض بالمساجد » تحت رئاسة الوزير ودعتنى عضواً فيما بينهم :

حضرة صاحب المعالى الأستاذ عبد الحميد عبد الحق بك .

أتشرف بعرض آرائى الخاصة فى إنهاض المساجد على الوجه الآتى :

١ — لفتنى ما سمعته فى خطبة ألقيتموها فى ديوان الوزارة وفتحتم بها الجلسة الأولى للجنة النهوض بالمساجد ، من أن مساجدنا لا يَرَى فيها الباحثُ عن الذين يُسَمَّوْن الطبقة العليا ما يحث عنه ، فى حين أن معابد مواطنينا اليهود والنصارى لا يقل

---

[١] وان كان من ناحية أخرى استئناف ما بين الشيخ محمد عبده وبين مشايخ الأزهر القدماء من الخلاف الذى انحاز فيه المثقفون المصريون الى جانب الشيخ وخذلوا خصومه .. فى حين أنهم خذلوه فى اختلافه مع الأستاذ فرح أنطون وانحازوا الى الأخير.. وكل هذا ينجلى للقارئ النبه عند التغلغل فى أعماق الكتاب .. وينجلى أيضا امكان القول بأنه أى الكتاب يتلخص فيما عدا بحث « وحدة الوجود » ومسألة فصل الدين عن الحكومة ، بهذين الاستئنافين .

فى المصلين بها أشراف القوم وكبار الماليين . وقد بنيتم معاليكم هـذا القول على مشاهداتكم ، كما أن حضرة الدكتور منصور فهمى بك (باشا) من أعضاء اللجنة أيّد قول معاليكم بما رآه فى مدن أوربا وقراها من عمارة المعابد ، سواء بحضارها أو بجمع أسباب الجمال فى داخلها وخارجها ومحيطها .

وفى الحقيقة أن مساجدنا نحن المسلمين نراها مقفرة من علية القوم وخاصتهم مثل رؤساء الدواوين وكبار المثقفين، لا يتردد إليها غير العامة والفقراء والقليل من تلامذة المدارس وصغار الموظفين . وهذه الحالة عميقة السبب لاتستطيع لجنة النهوض بالمساجد علاجها . وأصل المرض المؤدى إلى مانرى من هذا البون الشاسع بين مساجدنا ومعابد أهل الملل الذين نساكنهم فى بلاد الشرق أو نطّلع على أحوالهم فى الغرب ، ينتهى إلى أمرين :

الأول أن المسيحيين متغلّبون اليوم فى الأرض ، والمعروف أن الغالب يكون له ولمن يمت إليه بصلة ، كرامة النفس التى توحى إلى صاحبها أن يكون دينه أيضاً محفوظ الكرامة . فهو يدرى جيداً أن لا كرامة لنفس من لا كرامة لدينه ، من حيث انه أقرب شىء إلى نفسه . وحسب صاحب الكرامة اعترافاً بهذا القرب كونه منسوباً إلى الدين الذى يدين به فى التقسيمات الرئيسية الأولية للأمم . أما اليهود فلهم سيطرة مالية على العالم إن أعوزتهم سيطرة الحكومة ، وكلاهما من عوامل الغلبة التى تدور معها كرامة النفس والدين . فخلاصة الكلام أن المسلمين فقدوا كرامة دينهم فيما بينهم، منذ فقدوا كرامة نفوسهم بانتزاع قوة السلاح من أيديهم . ومهما كان لخلو معابدنا عن مغريات النظافة والجمال دخل فى إعراض كثير من الناس عنها ، فإن التقدير الصحيح فى منشأ الأمر هو ماقلنا ، بناء على أن المعرضين عن المساجد بالمرة لا يصلون

فى بيوتهم أيضاً . فالإعراض عن الصلاة فى المساجد ناشئ من الإعراض عن الصلاة نفسها التى هى عماد الدين الإسلامى .

الثانى ـ وهو المهم ـ أن الإعراض عن المساجد يبدو على الأكثر كما قلنا من كبار المسلمين ويكون أكثر هؤلاء الكبار فى زماننا من المثقفين ثقافة غربية ، ثم يسرى المرض من هؤلاء إلى غيرهم، فيصبحون شر قدوة للناس ويأخذ المرض أو سيأخذ شكل الوباء العام . أما إعراض المثقفين عن المساجد فسبب هذا المرض فيهم أعمق مما يظن فى بادئ النظر ، ومعنى هـذا أن ضعف رغبتهم فى حضور المساجد ليس راجعاً إلى ضعف الرغبة فى الصلاة فحسب، الناشئ من تكاسل النفس أو ضعف كرامتها كما قلنا فى الفقرة السابقة ، بل إلى ضعف فى العقيدة أيضاً مبنى على الشك فى صحة الدين الذى ورثوه من آبائهم . وهم وقعوا فى هذه الحالة بعد اتصالهم بعلوم الغرب التى لا تؤمن بغير المحسوسات . ولذا قال الله تعالى فى كتابه : « إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله » أقول قولى هذا بالصراحة التى جُبلت عليها ، ومن هذا قلت أولا إن لجنة النهوض بالمساجد لا تستطيع علاجه، فهل فى وسعها أن تقترح على الحكومة سن قانون يحتّمُ على رؤوس الدواوين ، وفيهم الوزراء المسلمون، أن يحضروا صلوات الجمعة على الأقل ويضطرّ الغائبين من غير عذر إلى الاستقالة من مناصبهم ؟ فعند ذلك تكون هذه اللجنة لجنة النهوض بالمساجد فى معناه الصحيح ، ويتحقق كون هذا النهوض مقترناً بإرادة حقيقية من الحكومة .

وإلا فما دام الشك فى قلوب المثقفين المصريين المؤمنين بالعلم الحديث فوق إيمانهم بالدين ، ومادمتم لا تخرجون الشك من قلوبهم أو لا تُدخلون فيها الخوف على مناصبهم، فلا تستطيعون أن تدخلوهم المساجد . والاعتناء بالمواعظ والخطب فى المساجد ، الذى كان موضوع البحث فى الاجتماع الأول للجنة ، لا يجدى نفعاً فى البعيدين عن المساجد وعن سماع تلك الخطب والمواعظ، للسبب المذكور الذى جعلهم معرضين عن

المساجد والصلاة . بل لاتنفع فيهم الخطب والمواعظ ولو سمعوها فى غير مناسبة الصلاة بالمساجد ، وإنما تنفع فيهم الحاجة فى الصحف والمجلات والكتب إلى أن يقلع الشاكون عن عقليتهم الباطلة القائلة بأن الثقافة الحديثة الغربيــة من حق حاملها أن يشك فى دينه .

بقى هنا سؤال : وهو لمــاذا تذهب الثقافة الحديثة بحاملها من بعض المسلمين إلى ضعف فى الدين ، ولا تذهب بالمثقفين من اليهود والنصارى إلى هذه النتيجة المشؤومة فلا يكون العلم خطراً على دينهم ، ومن هــذا لا نراهم معرضين عن معابدهم على خلاف ما نرى فى المسلمين ، حيث يبعدهم العــلم بمعناه العصرى عن المساجد والصلاة والصوم والعقيدة الدينية ؟

والجواب أن اليهود أصحاب المبادئ الراسخة المحافظون على قوميتهم ودينهم الذى مزجوه بقوميتهم كل المزج ، بل انهم أفنوا قوميتهم فى دينهم فلا يوجد لهم اسم من أسماء القوميات يُدعون بها ويمتازون عن غيرهم من الأمم إلا اليهود، أينما كانوا ومهما اختلطت دماؤهم بدماء الأمم المختلفة . فعنصر الدين اليهودى يبقى فيهم ويُحتفظ به رغم كل انقلاب سياسى أو ثقافى فى العــالم . بل ان اليهود على ماسمعت من الواقفين على أحوالهم لا يعملون أى دعاية لترغيب الأجانب فى دينهم ، فلا يعتنق اليهودية من يعتنقها من غيرهم إلا على خلاف إرادتهم ، لأنهم ينظرون إلى دينهم كأعز مايملــكونه فيغارون عليها من دخول الأجنبى .

والنصارى يعتمد دينهم الحاضر على العاطفة[1] ولا صلة له بالعلم تأييداً أو نقضاً . فلم يكن العلم مؤيده بأدلته القديمة، حتى ينقلب ضده بأدلته الحديثة المبنية على التجارب

---

[١] ولذا جعل له الأستاذ فرح أنطون المار والآتى ذكره، دائرة القلب دون العقل .

الحسية . لكن الإسلام ليس كذلك[١] ، فقد كان له فى الماضى أدلة من العلم مبنية على العقل والمنطق الذى يستخف به اليوم بعض المتعلمين منا بحجة انه منطق تجريدى! ومنذ أصبح العلم فى الغرب والشرق المقلد له لا يعترف إلا بما يثبت وجوده بالتجربة الحسية ويقول إن كل معقول لايؤيده محسوس فلا يعتد به ، ظن كثير من الناس الذين هم فى عقلية المتعلمين المذكورين المستخفين بالمنطق التجريدى : أن الإسلام فقد مستنده من العلم ، وإن شئت فقل ظنوا أن العلم الذى يستند إليه الإسلام أصبح لايقام له وزن ، وربما ظنوا الظنون بالعقل أيضاً فرجعوا عن ثقتهم بالعلم المبنى على العقل . وهذا خطأ عظيم ناشئ من طغيان التجربة على العقول الضعيفة[٢]

انتهى ما أردت نقله من التقرير الذى قرأته فى لجنة النهوض بالمساجد بوزارة الأوقاف المصرية . والجملة الختامية منه أعنى بها قولى : « وهذا خطأ عظيم ناشئ من طغيان التجربة على العقول الضعيفة » يشرحها هذا الكتاب إن شاء الله .

نعود إلى بحث الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده : وكانت فيما ادعى

---

[١] ليس معنى قولى هذا ترجيح بناء الدين على العواطف القلبية كما وقع من بعض الأساتذة المصريين بمصر وسيجئ الكلام عليه .

[٢] ولم يسلم بعض علماء الدين بمصر منذ عهد قريب من تأثير هذا التيار ، ففسروا نصوص كتاب الله وسنة رسوله المتعلقة بالمغيبات والتى لاتتفق مع العلم الحديث ، بما يخرجها عن ظواهرها، وفتحوا أمام حملة الأقلام بابا واسعا لتأويل النبوة بالعبقرية ورد معجزات الأنبياء الخارقة للعادة، إلى العاديات. وكان هذا بمثابة الغاء الفارق بين رسل الله وبين عقلاء الناس المتطوعين بإصلاح المجتمع بدافع من جبلتهم ، بإلغاء الرمز الحقيقى الذى ميز الله به رسله عن غيرهم كما يميز الملك مندوبه برسومه الخاص، وهو المعجزة الخارقة . فأصبح بعد ذلك الوحى والملك والكتاب المنزل بواسطة الملك كلها ملغاة، وعاد عدم تصديق الأنبياء فى دعوى رسالتهم من الله : لافرق بينه وبين عدم تصديق المصلحين من الناس الممتازين عن الجمهور بقوة عقولهم فقط ، إن لم يترتب على عدم التصديق هذا عقاب فى الدنيا فلا معاقبة عليه فى الآخرة قطعا . فبهذا الشكل الذى أوضحته ذهب دين الطبقة العليا أدراج الرياح .

هذا الأستاذ فى مقالاته حاجة الأمم فى إصلاح أحوالها إلى فصل الدين عن الدنيا وعن سياسة الحكومات ، وقد عزا رقى أوربا فى العلم والمدنية إلى العمل بهذا الفصل كما رأى سبب تأخر المسلمين فى إهمال العمل بمبدأ الفصل . ومناظره الشيخ ناقشه فى هذه المسألة أيضاً ولم يوافقه فى الظاهر على رأى الفصل ، أما تأخر المسلمين فأجاب عنه بحمل تبعته على جمود علماء الدين .

وعلى ضوء هذه المناظرة وضع الشيخ محمد عبده كتابه « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » وبالنظر إلى شهرة الكتاب وتأثيره فى شهرة واضعه يُظن أنه غلب خصمه فى تلك المناظرة ، لكن الواقع الذى نشاهد آثاره اليوم فى جو مصر الثقافى غلبة فكرة الإلحاد الدالة على غلبة الأستاذ منشئ مجلة « الجامعة » فى المناظرة على الشيخ المفتى . فيفهم أن الشيخ اكتسب الشهرة وخصمه اكتسب القضية المنازع فيها ، فمن الذي يستحق منهما لقب الغالب إذن؟ ولو كان الشيخ هو الذى اكتسب القضية ضد مناظره لما ارتكزت فى مصر اليوم عقلية اعتبار الدين فى جانب والعقل والعلم فى جانب مقابل، ولما سرت هذه العقلية حتى إلى الأزهر ، وقد ذكرنا وسنذكر له من الأمثلة ما يقتنع به القارئ إن شاء الله .

ثم لو كان محمد عبده هو الذى كسب القضية ضد مناظره لما اجترأ الأستاذ فريد وجدى الذى لابد أن يكون فى طليعة الشاهدين لتلك المناظرة أو على الأقل العارفين بها ، على نشر قوله الآتى فى رقم (٥) على صفحات « الأهرام » والذى أسفر عن قضاء العلم على الأديان كلها كما يراه الأستاذ فرح ، وعن استيلاء الإلحاد على نوابغ الشرق الإسلامى .

أما النهضة الإصلاحية المنسوبة إلى الشيخ محمد عبده فخلاصته أنه زعزع الأزهر عن جموده على الدين فقرّب كثيراً من الأزهريين إلى اللادينيين خطوات ، ولم يقرب

اللادينيين إلى الدين خطوة . وهو الذى أدخل الماسونية فى الأزهر[١] بواسطة شيخه جمال الدين الأفغانى ، كما أنه ـ على ما يقال وسيأتى إيضاحه فى هذا الكتاب ـ هو الذى شجع قاسم أمين على ترويج السفور فى مصر .

فالشيخ ، بدلا من أن يتغلب على مناظره ويهزم جيوش المتفرنجين الكامنين وراءه ، هزم جيش علماء الدين الذى هو جيشه نفسه ، بطول ما رماهم به من وصمة الجمود ، وبفضل ذلك حاز مكانة عظيمة عند المتفرنجين طبعاً وعند المنهزمين تبعاً[٢] .

قال الأستاذ محمد صبيح فى كتابه « محمد عبده » (ص ٨٦ ـ ٨٨) :

« لم يتحرج محمد عبده طول حياته فى أن يسعى إلى المعارك العقلية والعلمية يخوض غمارها ، وهو يعلم أن سلاحه بتار وأنه سيوقع الرجفة فى قلوب خصومه ويفتح أعين الناشئين من أبناء الأزهر وأجياله المتعاقبة ...

« ففى أثناء درس من دروس التوحيد التى كان يلقيها قال لطلبته : « إنكم تعلمون أن الإيمان بوحدانية الله تعالى هو الأساس الأعظم لدين الإسلام . ولذلك جُعلت كلمة التوحيد عنوان الدخول فيه ، حتى إذا ما قالها المشرك فى ميدان القتال وجب الكف عنه . وسيكون موضوع درسنا الآن إقامة البرهان على هذه العقيدة

---

[١] روى ثقة عن أستاذ من المدرسين فى إحدى كليات الأزهر الذى كان من أقرب أصحاب المرحوم الشيخ بخيت أنه استفسر الشيخ ذات يوم من أخريات أيامه عن الماسونية ، فنهره بشدة وتحذير ينمان على التأسف والتندم على ماسبق له من الانتساب إليها . ثم لقيت أنا هذا الأستاذ يوما من الأيام فسألته عما جرى له مع الشيخ المرحوم فأجاب بتصديق ماسمعته أولا ونقلته آنفا .

[٢] وكان من مضار الشيخ بالاسلام وعلمائه الناشئين بعده أن حملة الأقلام بعصر المنحرفين عن الثقافة الإسلامية ، لما أكبروا الشيخ وآراءه الشاذة ـ التى انتقدتها فى هذا الكتاب ـ وأوجدوا له من السمعة العلمية السامية مالا يزال طنينه فى أذن الشرق الإسلامى ـ ولا شك فى تأييد القوة الماسونية له ـ كان ذلك حثا للذين يحبون الشهرة والظهور من شباب العلماء وكهولهم ، على نيل ما أرادوه بواسطة الشذوذ فى الرأى والتزلف إلى الكتاب المتفرنجين بل الانتماء إلى الماسونية .

وإنى سأحضر معى عند المجىء إلى هذا الدرس ١٠٠ جنيه وأعدكم بأن من أقام أمامى البرهان على الوحدانية قبل أن يسمعه منى وأمكنه أن يجيب عما أورده عليه من الاعتراض جواباً صحيحاً فإنى أدفع إليه هذا المبلغ ، وليبلغ الشاهد منكم الغائب .

« ألقى الشيخ محمد عبده هذه القنبلة متحدياً الأزهريين شيوخهم وشبابهم قدماءهم ومحدثيهم فدوت فى رحابه دوياً شديداً . أذهلت الناس كلهم ، وأيقن الجميع أن حدثاً من أعظم الأحداث فى تاريخ الفكر الإسلامى يوشك أن يحدث أو هو حدث فعلا قبل المناظرة وقبل تمثيل فصولها . »

ثم قال الأستاذ المؤلف : « ما معنى التحدى من هذا الشيخ المتعقب ؟. معناه أنه لا يوجد بين علماء الأزهر طبعا أن يجادل عن عقيدة وحدانية الله تعالى جدلا قويا يرد كل شبهة وينفى كل اعتراض . معناه أن الأزهر بعلومه وشيوخه ، ومتونه وشروحه لا يصلح لإظهار مسلم مستنير يجابه الجدل بقوانينه الحديثة ويفتح عينيه بثبات أمام أضوائه .

« وكان من المنتظر فى الموعد المضروب ، أن يفد عالم أو علماء يتصدون للرد والجواب، لا طمعاً فى الجنيهات المئة ولكن رغبة فى إزالة شبهات الجهل التى ألصقها بهم الشيخ محمد عبده ، وقد ازدحمت ساحة الأزهر بخلق عديد من كل لون ومثال . وأخذ الشيخ مجلسه وقال :

« هذه هى الجنيهات المئة فمن كان مستعداً لإقامة البرهان قبل أن يسمع منى فليتقدم .

« وكان صمت وطال الصمت . وكان انتظار وتقليب البصر فى وجوه من حضر.. ولكن لم ينهض للمبارزة فارس من فرسان العلم . »

ثم أطرى الأستاذ صبيح فى البرهان الذى أقامه محمد عبده فارس مضمار العلم الوحيدُ ،

بين ظهرانى علماء الأزهر الذين أصمتهم التحدى .. أطرى البرهان وأطرى ما فى تقريره من البلاغة من غير نقل كلمة عن نص البرهان المعجز بمادته وصورة تقريره ، كما هو عادة أكثر المؤلفين بعصر فى العلم والعالِم، يكتبون حكاية وترجمة أو منقبة ولا يدخلون فى مسائل العلم . . ذكر هذا المؤلف أيضا جميع ماحدث فى مجلس التحدى واستحق الذكر من حركات الشيخ القاهر وسكنات شيوخ الأزهر المقهورين ، وإنما لم يذكر شيئا من لب المسألة العلمية، ونسى فيما ذكره من الحركات والسكنات أن ينص على انتهاء الجلسة بأن قام الشيخ ملقيا جنيهاته التى وضعها على المنصة إلى جيبه، وخرج يمشى مشية الظافرين .

والذى فعل الأستاذ فى السطور المنقولة عن كتابه عبارة عن إصغار علماء الأزهر حاضرهم وغابرهم وعلومهم وكتبهم متونا وشرحا ، لإكبار الشيخ محمد عبده . وإنى لاأعرف هؤلاء العلماء هل كانوا جاهلين إلى حد ماحكاه الأستاذ المؤلف من عجزهم عن إقامة الدليل على وحدانية الله ، وإنما أعرف كون الشيخ محمد عبده نفسه عاجزا عن إقامة الدليل على وجود الله قبل أن يقيم على وحدانيته، بناء على أنه ينكر بطلان التسلسل ولايفهم أن وجود الله لايمكن إثباته مالم يبطل التسلسل كما سيجىء بحثه . وإنى مدرك بثقل هذا القول منى ، ولكنى لايسعنى أن أضحى بالله وبالحقيقة فى سبيل إكبار الشيخ محمد عبده كما ضحى الأستاذ مؤلف كتاب « محمد عبده » بعلماء الأزهر أجمين فى هذه السبيل !

أما مسألة إثبات الوحدانية فقد راجعت رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، فوجدت هذه المسألة أيضا لم يؤد حقها بأن يقول : « لو تعدد الواجبون (يعنى الآلهة) تخالفت أفعالهم بتخالف علومهم وإراداتهم وهو خلاف يستحيل معه الوفاق وكل واحد بمقتضى وجوب وجوده وما يتبعه من الصفات له السلطة على الإيجاد فى جميع الممكنات فكل له التصرف فى كل منها على حسب علمه وإراداته ولامرجح لنفاذ إحدى القدرتين دون

الأخرى فتضارَبُ أفعالهم حسب التضارب فى علومهم وإراداتهم فيفسد نظام الكون بل يستحيل أن يكون له نظام بل يستحيل وجود ممكن من الممكنات لأن كل ممكن لابد أن يتعلق به الإيجاد على حسب العلوم والإرادات المختلفة فيلزم أن يكون للشيء الواحد وجودات متعددة وهو محال » .

لأن مدار الإثبات فى هذه الجمل الكثيرة على اختلاف الآلهة فى علومهم وإراداتهم واستحالة الاتفاق فى الأفعال بعد هذا التخالف ، مع أن هؤلاء الآلهة المفروضين لابد أن يكونوا قادرين على الاتفاق فيما بينهم من الأفعال كما يكونوا قادرين على الاختلاف. وليس كونهم متخالفين فى العلوم والإرادات بمعنى التضاد والتضارب حتى يستتبع التضارب فيهما التضارب فى الأفعال، بل بمعنى الاستقلال فى العلم والإرادة . فلاضرورة لأحد منهم أن يكون على خلاف مع صاحبه فيستحيلَ الاتفاق ويتعين الاختلاف، وإلا لا يكون مستقلا ولايصح فرضه إلها . وهذا ظاهر لا يحتاج الإنسان فى فهمه إلى أن يكون من العلماء المبرزين بدرجة الشيخ محمد عبده الذى تحدى مشايخ الأزهر فأعجزهم وأصمتهم .. فضلا عن أن يكون ذلك المتحدىَ نفسه . وكان فى إمكان الشيخ المتحدى والمتعدى إثبات وحدانية الله بصحة وسهولة ، مادام يعرف أن الله تعالى واجب الوجود أى من يضطرنا العقل إلى الاعتراف بوجوده لبناء وجود العالم على إيجاده ، وسيجد قارىء هذا الكتاب تفصيلا وافيا عن أهمية وجوب الوجود الذى هو أخص ميزة الله تعالى على سائر الموجودات ..

كان فى إمكان الشيخ أن يستخرج دليل وحدانية الله من كونه واجب الوجود، فيقول باختصار : لو تعدد الآلهة الواجبون وكانوا على الأقل إلهين اثنين أى واجبين فإما أن يحتاج كل منهما أو أحدهما إلى الآخر فى إيجاد العالم فلا يكون أى منهما أو أحدهما المحتاج إلها ، وإما أن يستغنى كل منهما أو أحدهما عن الآخر فى إيجاد العالم

فلا يكون المستغنيُ عنه واجبَ الوجود . وكلا الاحتمالين يؤدى إلى خلاف المفروض أى التناقض المحال .

والشيخ المتحدى أراد إثبات الوحدانية بدليلها المعروف المسمى « برهان التمانع » فلم يأت بالصورة الصحيحة له التى لاتقبل النقض ، ونحن نذكرها إن شاء الله فى محله من هذا الكتاب ، وليكتفِ القارئُ هنا بما ذكرنا .

* * *

وانظر ما قاله معالى هيكل باشا فى مقدمة كتابه « حياة محمد » بعد الكلام عن الطاعنين فى الإسلام من كتاب الغرب المتعصبين ، يدلك على أن الشيخ محمد عبده مانجح فى الدفاع عن الإسلام لعدم سلوكه الطريقة العلمية فيه ، ولكونه متهماً بالكفر والإلحاد والزندقة . ومع هاتين الوصمتين اللتين ألصق به إحداهما على الأقل معالى هيكل باشا ، لم ينصرف عنه الشبان المتعلمون الذين ذكر معاليه انصرافهم عن الأديان وهذا قول الباشا بنصه :

« ولقد قام بعض علماء المسلمين بمصر فى ظروف مختلفة فحاولوا إدحاض مزاعم أولئك المتعصبين من أبناء الغرب ، واسم الشيخ محمد عبده من أنصع الأسماء فى هذا الصدد ، لكنهم لم يسلكوا الطريقة العلمية التى زعم أولئك الكتاب والمؤرخون الأوروبيون أنهم يسلكونها لتكون لحجتهم قوتها فى وجه خصومهم . ثم إن هؤلاء العظماء المسلمين والشيخ محمد عبده فى مقدمتهم قد اتُّهموا بالإلحاد والكفر والزندقة، فأضعف ذلك من حجتهم أمام خصوم الإسلام . ولقد كان اتهامهم هذا عميق الأثر فى نفوس شباب المسلمين المتعلمين . »

وفيه أن الحجة إن كانت قوية فلا يضعفها كون المستند إليها متهماً بعيب فى نفسه، لاسيما إذا كان ذلك عيباً فى نظر المسلمين يبعد أصحاب الحجة عن محاباتهم . ومن المعروف أن العبرة بالقول لا بالقائل ، حتى ان معاليه الحاكى لحالة المتهمين والمتهمين

وشباب المسلمين المتعلمين المذكورين فى الحكاية ، عابوا المتهمين وأكبروا المتَّهمين نظراً إلى قوله بعده :

« شعر هؤلاء الشبان بأن الزندقة تقابل حكم العقل ونظام المنطق فى نظر جماعة من علماء المسلمين وأن الإلحاد عنــدهم قرين الاجتهاد كما أن الإيمان قرين الجمود » فلا نظام منطقياً بين كون الاتهام المذكور أضعف من حجة العلمــاء المتهَمين أمام خصوم الإسلام وبين كونه أعلى منزلتهم عنــد المتعلمين من شباب المسلمين، حتى انصرفوا بسبب ذلك الاتهام الممقوت من الأديان كما ـ سيذكره أيضاً ـ ولم ينصرفوا من العلماء المتَّهَمين .

وفى الحقيقة ماذا يمكن أن يكون سبب اشتهار الشيخ من بين علماء مصر واستحقاقه لدوام الصحف والمجلات فى الإشادة باسمه ، هل هو عدم سلوكه الطريقة العلمية كغيره فى الدفاع عن الدين وعدم نجاحه فيه لهذا السبب، كما ذكره هيكل باشا أو كونه متَّهماً فى دينه ؟ والأول غير معقول جداً أن يكون سبباً لاشتهار أحد من العلماء وامتيازه على غيره ، فتعين الثانى .

ولا تقل غير معقول أيضا أن يكون اتهام الرجل فى دينه مزية له ومنقبة أدت إلى ارتفاع درجته عند الناس ، إذ لا يستبعد كونه مزية له عند الذين يعدون هذه التهمة حرية وعبقرية ، وهم المتغلبون فى زماننا . وقد قال فضيلة الأستاذ المراغى شيخ الجامع الأزهر فى خطبة ألقاها بمناسبة الاحتفال بذكرى الشيخ محمد عبده يوم ١١ يونيــه سنة ١٩٤١ نقلا عن الإمام الغزالى : « أستصغر كل من بالـكفر لا يعرف وبالضلال لا يوصف » وكان هذا القول من الشيخ الخطيب بعد كلام عن الاتهام المعروف الموجه نحو الشيخ المحتفل بذكراه . لــكن صيغة القول المذكور ، كائنا من كان قائله سيئة جدا ، بحيث ان الإمام الغزالى ان كان قال هذا القول الذى يحث العلماء على الــكفر والضلال والناسَ على اتباع المشهورين منهم بهما ، كان أحق العلماء عنده بالإكبار ،

أكفرهم وأضلهم فى نفس الأمر ، فلابد أن يكون هو أى الإمام الغزالى أيضا متهما فى دينه أو عقله ، وإلا فعقل المسلم السليم لا يقبل أن يكون مجرد الاتهام بالكفر والضلال رمزاً للعظمة فى علم الدين. نعم يحتمل كون الشيخ محمد عبده أعلم معاصريه وأنجحهم فى الدفاع عن الدين فيحسدوه عليه ويختلقوا له تهمة الكفر والزندقة، لكن الشيخ الخطيب مدح بالقول الذى نقله عن الغزالى «الاتهام» مطلقا حقا أو باطلا . وقد صرح هيكل باشا بعدم نجاح محمد عبده فى الدفاع عن الإسلام لعدم سلوكه الطريقة العلمية فى دفاعه ، فلا وجه لكون معاصريه من العلماء يحسدونه .

ثم إنه يجب التنبيه هنا على أن الطريقة العلمية التى عاب الدكتور هيكل باشا على الشيخ محمد عبده وغيره انهم لم يسلكوها ، يلزم أن تكون الطريقة العلمية التى فضلها الأستاذ فريد وجدى بك فيما نقلناه سابقا من كلامه، على الطريقة المنطقية: فيفهم أن الشيخ وأصحابه أغفلوا هذه الطريقة التى يسميها المصريون الطريقة العلمية ، وسلكوا الطريقة المنطقية فاعتبر هذا ذنبا عليهم! فانظروا أى مبلغ بلغت عقلية الكتاب المسلمين العصريين ؟ فيحتاج المنطق نفسه فى نظرهم إلى الدفاع عنه ، قبل الدفاع عن الدين ، ويظهر أن ذنب الشيخ محمد عبده الحقيقى ومن معه عدم دفاعهم أولا عن حقوق المنطق إزاء الخصوم الغربيين المتمسكين بالعلم من غير خضوع للمنطق ، وإزاء مقلديهم من المسلمين الذين ينصرفون عن المنطق عندما رأوا الغرب ينصرف عنه .

فالشيخ محمد عبده لم يقدر موقفه فى الدفاع عن الإسلام مع موقف خصومه الذين يناقشهم والسامعين الملتحقين بالخصوم ، حق قدرها . فهو أى الشيخ وأضرابه الذين نص الدكتور هيكل باشا على عدم نجاحهم فى دفاعهم عن الإسلام لعدم سلوكهم الطريقة العلمية ، اما لم يفطنوا لكون خصوم الإسلام ، بل خصوم الأديان جميعا الناجين فى الغرب والمتشبثين بأذيالهم من الشرقيين، يصوبون حملاتهم على الأسس العلمية التى يستند إليها العلماء المدافعون عن الدين، فلا يقيمون الأدلة العقلية المنطقية التى هى أفضل ما عند العلماء

وأقصى مايرغبون فيه ، وزنا ولايعتبرون الأدلة العقلية أدلة علمية، ويسمون المنطق الذى نعتبره رمزا لقوة الدليل وقطعيته، منطقا تجريديا أو صوريا ، وإنما الدليل العلمى عندهم مايكون مستندا إلى الحس والتجربة، والمنطق الموثوق به فى نظرهم هو المنطق الاستقرائى، فكأن المنطق الاستقرائى يناوئ المنطق التجريدى ويزاحمه، وكأنما الجديد منهما نسخ القديم وقضى على قيمته العلمية . على أنا لا نرى فى أقوال المدعين العصريين مسحة من المنطق قديمه وحديثه .

فالشيخ محمد عبده ومن معه إما لم يفطنوا لِمَحال الضعف فى دفاعهم عن الدين عند الخصوم . أو فطنوا لها ولم يقدروا على مجابهة الخصوم بإثبات القوة لما يستضعفونه وتبيين الخطأ فيما يدعونه ويتمسكون به من الانقلاب فى نظام الاستدلال ، كما نفعله نحن إن شاء الله . فقد تولينا مستعينا بتوفيقه احياء ماحاول الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى بك ومن على عقليتهما من إماتة العلم القديم المبنى على الأدلة العقلية المنطقية والذى اعتمد عليه علماء الإسلام المتكلمون قرونا طويلة فى إثبات الدين المبنى أساسه على وجود رب العالمين، وحرسوا المسلمين على طول تلك القرون من الوقوع فى هاوية الإلحاد السائد اليوم بين المتعلمين العصريين القاصرين اعتمادهم على العلم الحديث المبنى على شهادة الحس والتجربة والحائرين فى وجود كل مالا يدخل فى متناول الحواس والتجارب كوجود الله ، مع العلم الحائر فيه الذي قال عنه الدكتور هيكل باشا «لا يثبت ولا ينفى » فإن قالوا بوجود الله كان قولا غير علمى .

فنحن نخرق هذه العقلية المظلمة فى هذا الكتاب إن شاء الله، ونداقع عن حقوق العلم القديم المستند إلى العقل والمنطق أمام العلم الحديث المباهى باستناده إلى الحس والتجربة . ولعل الشيخ محمد عبده لم يقم بهذا الواجب لعدم كونه تام الإيمان بالعلم القديم كما يدل عليه إنكاره لبطلان التسلسل بتهور لا مثيل له، مع أن إبطال التسلسل له موقف خطير فى مسألة إثبات وجود الله ، وسيجئ بحثه .

والمقصود هنا التنبيه على موقف الشيخ محمد عبده الأستاذ الإمام لمصر الحديثة ، موقفه العجيب المرتبك ارتباكا شديداً يصيب رأسَ الناقد البصير منه الدوار : يدافع عن الإسلام طائفة من العلماء ، يقول معالى هيكل باشا اسم الشيخ محمد عبده أنصع الأسماء بهذا الصدد ، ثم يقول ما خلاصته أنهم لم ينجحوا فى دفاعهم لعدم سلوكهم الطريقة العلمية وأنهم والشيخ محمد عبـده فى مقدمتهم قد اتُّهموا بالإلحاد والـكفر والزندقة ، فأضعف ذلك من حجتهم أمام خصوم الإسلام .

ويدافع الشيخ أيضاً عن الإسلام عند ما جرت مناظرة بينه وبين منشئ مجلة « الجامعة » الأستاذ فرح فيقول فيها الشيخ إن الإسلام دين العقل ، ويدعى خصمه أن جميع الأديان لاتتفق مع العقل والعلم فينفق ادعاؤه فى سوق الثقافة المصرية بمصر وينتشر الإلحاد والاجتهاد فى تهيئة الأذهان لقبوله إن لم يكن جهاراً فدسًّا فى المقالات المنشورة فى الصحف كما سنذكره فى أحد الأرقام الآتية نقلا عن الأستاذ فريد وجدى بك ومعزواً إلى نوابغ الشرق الإسلامى المستبطنين للإلحاد ، تيقناً منهم بأنه مصير أخوانهم كافة متى وصلوا إلى درجتهم العلمية ... ينفق رأى الأستاذ خصم الشيخ فى سوق الثقافة ولا يُسمَع قول الشيخ بأن الإسلام دين العقل ، بل الشيخ نفسه يخالف العقل فينكر بطلان التسلسل ، مع أن وجود الله الذى هو رأس الدين يتوقف إثباته بدليله العقلى على إبطال التسلسل كما سنذكره فى محله من هذا الـكتاب . فإن كان العقل يقبل التسلسل ولا يقبل بطلانَه كما هو رأى الشيخ فلا يقبل العقل وجود الله لتوقف إثباته على إبطال التسلسل الذى لا يمكن إبطاله . وإن كان العقل لا يقبل التسلسل لزم أن لايقبل عقلُ الشيخ الذى يقبل التسلسل ولا يقبل بطلانه ، وجودَ الله . ثم إن الشيخ الذى قال معالى هيكل باشا إنه متهم بالإلحاد والـكفر والذى لا يأتلف عقله مع العقل الدينى المبطل للتسلسل ، لا يعترف بكثير من المغيبات عن الحواس كالملائـكة والشيطان والمعجزات التى نصت الـكتب المقدسة على أنها ظهرت للناس فى عهد الأنبياء ولـكنها

لايظهر مثلها للناس فى هذا الزمان . فكأنه أى الشيخ يتفق مع خصمه فى المناظرة ويخالف نصوص الكتب المقدسة ويكون له إصبع فى سفور المسلمات ، وهو القائل بأن وجود شىء فى القرآن لايقتضى صحته ، كما نقلوا عنه هذا القول عند حدوث فتنة القصص الفنى فى القرآن بمصر ، وسنوفى بحثها فى أحد الأرقام الآتية .

فما هى حقيقة موقف الشيخ من الدين الذى يدافع عنه ثم لا يقبل كثيراً من نصوصه ، ويخرج على صراحة الكتاب فى احتجاب النساء ، ويكون دفاعه عن الدين غير ناجح لعدم سلوكه الطريقة العلمية قديمها وحديثها ؟ أما حديثها فهو مراد هيكل باشا فى قوله بأن الشيخ وزملاءه من العلماء المدافعين عن الإسلام لم يسلكوا الطريقة العلمية ، وأما قديمها فقد علمت وستعلم أنه يجيز التسلسل فى العلل ويرى ما قيل أو يقال فى إبطاله للتوصل إلى إثبات وجود الله ، أوهاما وخيالات كاذبة . وينحرف فى تعريف النبي والرسول عن طريقة العلماء المتكلمين فيأتى بتعريف غير معروف ينطبق على العظماء المصلحين من الناس غير الأنبياء والمرسلين الحقيقيين . وسيأتى تفصيل هذا البحث أيضا .

فماهى إذن حقيقة موقف الشيخ من الدين؟ هل هو صديقه الساهر أو عدوه الماكر؟ وماذا سر إصرار الأقلام العصرية على إكباره وإعلاء منزلته بين العلماء مع عجزه عن إثبات وجود الله وإثبات وحدانيته ، رغم تبجحه بأنه المثبت الوحيد ، وتمرده على كثير من نصوص الدين وعدم نجاحه عند دفاعه عنه إلى حد اتباع المثقفين رأى خصمه فى النقاش والمناظرة ؟ فهل هو يناقش ويناضل أعداء الدين ليغلبوه ويكون هو من الخاسرين مع الدين ؟ أجل ، إنه فاز فى إحدى محارباته فقط وهى محاربته لشيوخ الأزهر القدماء فأسقطهم من عيون الناس[١] وفوزه هذا أيضاً جدير بأن يعد من غلبات خصمه

---

[١] كنت أردت عند قولى عن محيط القائم باستانبول فى كلمة خاطبت بها روح والدى وكتبتها فى أول الكتاب : « انه كان أفضل من الأزهر الحاضر » ... أن أضع هامشا لذلك =

الأستاذ فرح أنطون على الشيخ ، حيث عاب الإسلام بعدم فصل الدين عن السياسة الذى أدى إلى تقدم الغربيين وعدمُه فى الإسلام إلى تأخر المسلمين. وكان جواب الشيخ عليه عبارة عن حمل تبعة هذا النقص فى الإسلام على علماء الدين الذين يتهمهم بالجمود، ويعنى بهذا الحمل والاتهام انه من أنصار فصل الدين عن السياسة أى الدولة، رغم انه مضاد للإسلام الذى يعلو ولا يعلى عليه، وفصله عن السياسة إدخاله تحت حماية السياسة ورحمتها كما سنفصله فى محله من الكتاب . فالشيخ يغلب علماء الأزهر والأستاذ فرح أنطون يغلب الشيخ ، فلعله وصديقه أو شيخه جمال الدين أرادا أن يلعبا فى الإسلام دور لوتر وكلفين زعيمى البروتستانت فى المسيحية فلم يتسن لهما الأمر لتأسيس دين حديث للمسلمين ، وإنما اقتصر تأثير سعيهما على مساعدة الإلحاد المقنّع بالنهوض والتجديد . وكان مؤسسو البروتستانت لم يريدوا هدم المسيحية ، وإنما أرادوا هدم اللاعبين الأولين بها ، وقد أعانهم كون المنابع الأصلية للدين المسيحى لم يُحتفظ بها سليمة كما احتُفظ بها فى الإسلام ، فأراد المتزعمان للتجديد فيه أن يضعا أئمة الفقه المجتهدين مثل الإمام أبى حنيفة واخوانه فى درجة الاجتهاد رضى الله عنهم وحاشاهم ، موضع اللاعبين الأولين فى الإسلام وتشجعا لفتح الباب إلى هدم ما قاموا به[1] كما

= القول الخاص بما قبل عهد الكماليين، ثم رأيت إرجاءه وكان نص الهامش هكذا: يدل على رجحان استانبول بعلماء دينها الراسخين فى مبادئهم العلمية أمران : الأول أن الشيخ جمال الدين الأفغانى لم يستطع أن يسحرهم برسالته التى أنجحها فى مصر فخرج من بين علمائها من يشد ازره ويشترك فى أمره ثم يلعب دورا هاما فى هدم الأزهر بزحزحته عن نهجه القديم القويم . والأمر الثانى: ان وباء الماسونية لم يجد بيئة صالحة للانتشار بين رجال الدين فى الآستانة كما وجدها بين أقطاب الأزهر . وهذا على الرغم من أن مصر كانت فى الماضى البعيد مركزا كبيرا للعلوم الإسلامية قبل دخول الإسلام فى استانبول .

[١] وفى تصريح رجلين من تلامذة محمد عبده ومن أقطاب الأزهر الأستاذ الأكبر المراغى بمناسبة مناقشة الرسائل التى قدمها لأول مرة المتخرجون من كلية الشريعة لنيل شهادة =

هدم لوثر ومساعده الكثلكة والأرتودوكس فأسسا البروتستانت ولكن خان القياس للشيخين أيّ خيانة ، فأبان ما فى محاولتهما من الجناية .

نعود إلى أسباب سيادة الزيغ فى عقليات المتعلمين : ومن ناحية أخرى فإن كون كتب الفلسفة المهمة المؤلفة فى الشرق والغرب غير سهلة الدرس والمطالعة وكون الاهتمام بتدقيق المسائل وقتلها بحثاً ، غير معتاد بين الأوساط العلمية بمصر سبّبا شيوعَ الإلحاد فيها .

وقد كان لإهراع أبناء أعيان البلاد وبناتهم إلى الغرب وكل من استطاع إليه سبيلا من الناشئين ليرووا غلّتهم من مناهله ، من غير اكتراث بالمحافظة على كيانهم الإسلامى ، أثرٌ أيضاً فى تكون الجو اللاديني بمصر ، لكن فكرة الإلحاد ما راجت فى الغرب رواجها اليوم فى مصر وأن دور رواجها فى الغرب عقّب الثورة الفرنسية وبلغ غايته فى القرن الثامن عشر[1] ثم لم يلبث أن ثابت العقول إلى رشدها وخمدت سورة الماديين المنكرين للإله الخالق ، وإن كانت مصر الحديثة المخيرة تزعم كتركيا الحديثة المسيّرة أن الغرب باق على عهده الذى ساد فيه اعتقاد أن الكون بجميع أجزائه تابع لقوانينه الطبيعية التى لايمكن تغييرها ، وما نرى فيه من النظام فمصادفة

= الأستاذية فى الشريعة ، والأستاذ عبد المجيد سليم المفتى الأكبر سابقا ، بمناسبة كونه وكيل لجنة التقريب بين المذاهب لاحقا .. فى تصريح الأول بعدم عد علم الفقه من الدين — وسيجيء تفصيله فى الباب الرابع من هذا الكتاب — وتصريح الثانى بأن مذاهب الأئمة المجتهدين مبنية على السياسة ، تأييد ظاهر لما قلنا .

[١] ومع هذا فلم يؤلف فى أى قرن ما ألف فى ذلك القرن من الكتب الكثيرة فى إثبات وجود الله على ماذكره الفيلسوف الفرنسى « پول ژانه » مؤلف « المطالب والمذاهب » فى تاريخ الفلسفة ، حتى قال انه أجدر بأن يسمى عصر العقلية الإلهية « ده تيزم » من أن يسمى عصر الإلحاد « آته تيزم » .

مجردة عن تدبير مدبر وإرادة مريد . فلا إله ولا فعل له في الكون ولا نبوة ولا معجزة ولا الحياة الأخرى بعد الموت بل ولا الحياة الدنيا ولا الروح ، والإنسان آلة ميكانيكية وجسم متحرك من غير إرادة لا فرق بينه وبين الأجسام المتحركة[1] . وقد كان أحد

---

[١] قال المادى المعروف « بوخنر » في خلاصة الفصل الثالث والعشرين من كتابه « الطاقة والقوة » : « حتى ان المتفكر المشهور « شوبنهاور » لم يتخلص — تحت تأثير أفكاره الفلسفية الباطلة — من فكرة القوة الحيوية وعد المعترض عليها من الحمق » ثم قال « بوخنر » : « وهى يعنى فكرة القوة الحيوية — كما قال « ويرشو » ليست خطأ فقط بل فكرة باطلة كالشيطان والاكسير » .

ثم قال « بوخنر » : « إن الحياة غير تابعة لأى قانون استثنائى وإنما هى محصلة الفعل المشترك للقوى الطبيعية والكيميائية أو مثال آخر للحركات الميكانيكية وهيأة مجموعة لها مختلطة معقدة — بحد غير معلوم — يقتضى إيضاحها بقوانين الطبيعة المادية المعلومة . ومن لم يفهم الحياة إلا بفرض قوة حيوية فقد استدل بصورة غير معقولة كما حاول إيضاح حركة ساعة بقوة خصوصية للساعة بدلا من إيضاحها ببنيتها الميكانيكية . فكما أن حركة الساعة محصلة الحركات المرتبة المنتظمة للمواد اللازمة المنتظمة والقوى المتصادقة بعضها مع بعض ، فكذلك الحياة ليست بقوة بل محصلة حركات أو حركة لأقسام مجتمعة معينة » .

ثم قال : « والحادثات الطبيعية فى داخل الجسم ذى الحياة تقع مثل الحادثات الكيميائية . وحركة الدم ميكانيكية خالصة والجهاز الذى يحصلها مشابه من كل وجه الماكينة المصنوعة بيد الإنسان » ثم قال : « إلا أنه يجب أن يعترف بأن جميع الحادثات الواقعة فى العضو ذى الحياة إن لم يوضح بالقوانين الطبيعية والكيميائية وصودف المعمى فى المعمى فليس ذلك بناشئ من طبيعة الأشياء بل من نقصان علومنا ، وذلك النقصان يقل كل يوم برقى العلوم . وهذا يظل يجعلنا قادرين على إرجاع الحادثات الحيوية يوما عن يوم إلى القوانين الطبيعية » .

أقول وهذا تسويف لاينقضى أمده . وكان اللائق بصاحب العلم الواقعى أن يقتدر حالا على إرجاع الحياة إلى القوانين الطبيعية والكيميائية ، بل على إيجاد ذى الحياة توفيقا لتلك القوانين ، ثم يقول نحن قادرون .. ونحن نجتزئ بنقل أقوال « بوخنر » الدالة على حماقته كما نقل هو نفسه عن « شوبنهاور » وإنما نعلق كلمة قصيرة على قوله : « فالجهاز الذى يحصل القوى الحيوية يشابه من كل وجه الماكينة المصنوعة بيد الإنسان » فنقول : ومن هو صانع هذا الجهاز؟ فهل هو إنسان أيضا؟ . وكلمة على قوله : « إن حركة الساعة محصلة الحركات المرتبة المنتظمة للمواد اللازمة والقوة =

الغربيين المضلين ألف فى عصر الإلحاد كتاباً سماه « هوم ماشين » يعنى الإنسان الذى هو ماكينة . فراج فى سوق الضلالة . ومع ذلك كله كان العالم الشهير « مونتسكيو » رد فى ذلك الحين على هؤلاء الملحدين قائلا : « ما أبعد أن تكون قدرة عمياء خلقت ذوى العقول! » ورد كثيرون آخرون لاسيما فى العصر الأخير ومنهم الحكيم المشهور « جوستاف لوبون » وإن لم يكن من الحكماء الإلهيين، حيث قال فى كتابه « الأفكار والعقائد » : « العلم الذى أفلت من يوم إلى يوم من العقيدة فهو خليط بها وتابع لها فى جميع الأمور التى لم يعرفها الإنسان حق المعرفة كأسرار الحياة[1] ومنشأ الأنواع[2] والنظريات المتبعة فيها لاقيمة لها غير سمة الأساتذة الذين قرروا نظرياتهم فى شكل الدساتير . »

وهناك غلطة فظيعة وجمجمة مثارة حول الذين يسمّون الإثباتيين . ويبتدئ الغلط من تسميتهم أصحاب الفلسفة المثبتة بادعاء أنهم يبنون العلم على ماثبت من طريق الحواس والتجربة فينكرون كل ماثبت من غير طريقها ويخرجونه من دائرة العلم . وهم الذين كانوا عاملين فى زيغ فرنسا إلى الحكومة اللادينية «لائيك» وزيغ الشرقيين الذين اتخذوا فرنسا قدوة لهم[3] فهم أعنى الإثباتيين مع حلفائهم الماديين أصبحوا أئمة

= المتصادفة بعضها مع بعض . » فنقول إن كان هناك ترتيب وانتظام فلا تصادف، ثم من المرتب والناظم ؟ وإن كان تصادف فلا ترتيب ! وهل سمعتم ساعة مصنوعة بالمصادفة ؟

هذا ، والمقصود هنا بيان أن الملاحدة ينفون الحياة والروح ويتحملون تبعة إنكار البديهيات لحاجة فى نفوسهم قضوها على زعمهم ، وهى عدم اللجوء إلى الاعتراف بوجود الله خالق الحياة والروح .

[١] تعريض لإنكار غلاة الماديين القوة الحيوية والروح كما نقلنا قريبا عن « بوخنر » .

[٢] تعريض لمذهب « دارون » النافق عند مثقفى مصر وسائر بلاد العرب لحد أن من علماء الدين من تأهب لتأويل آيات القرآن التى لاتأتلف وهذا المذهب إزاء كل احتمال .

[٣] الفلسفة الإثباتية أو الفلسفة المثبتة يسميها أصحاب الثقافة العصرية بمصر : « الفلسفة =

الكفر يأثم بهم من سفه نفسه وكفر بدينه من مثقفة الشرق أنصاف العلماء ، وقد قال « باكون » إمام المذهب التجربى ما معناه : « إن قليل العلم يبعد صاحبه عن الله وكثيره يرجعه إليه . »

= الوضعية » والتسمية الأولى لمثقفين الترك وهى أحسن ، وإن كان بوزيتيويزم الذى هو الاسم الأصلى الفرنسى لتلك الفلسفة تحتمل كلتا الترجمتين . لأن الترجمة التركية تتضمن معنى مادحا لتلك الفلسفة وتكون أوفق بمقصود صاحبها الفرنسى الذى أسسها وسماها بذلك ، فى حين أن الفلسفة الوضعية لاتتضمن معنى خصوصيا تمتاز به هـذه الفلسفة ويوفى زعم صاحبها ، إذ لابد أن يكون كل مذهب فلسفى وضعيا أى موضوع شخص أو طائفة من الفلاسفة .

وهذه الفلسفة الإثباتية — أو الوضعية على التعبير المصرى — لم تخل أقوال الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى بك المنقولة فى كتابنا هذا ، عن التنويه بها ! حتى ان الأستاذ فريد قال فى الجزء الثالث من المجلد السادس عشر من مجلة الأزهر ص ٩٩ عنها : « انها أدق وأصدق من جميع الفلسفات العصرية فى أصولها الأولية » !..

جاءت مدرسة الفلسفة الإثباتية فادعت للروح الإنسانية حالات وأطوارا ثلاثا ! الحالة الإلهية والحالة وراء الطبيعة والحالة الإثباتية أو العلمية . فالحالتان الأوليان عرضيتان زائلتان والحالة الأخيرة هى الحالة الكمالية والحالة الحدية (مقابل « العرضية ») فالإنسان فى حالته هـذه يترك مسائل المبدأ والمعاد ويتفرغ لمشاهدة الحادثات وما بينهما من النسب الثابتة . فيجب على رأى « اوجوست كونت » مؤسس هذه الفلسفة أن ينحى الدين والصبغة الدينية عن العلم . وقد أطاع هذا القانون مؤلفو الشرق العصريون حيث أخلوا مطالع كتبهم عن التبرك باسم الله وبحمده .

ومع ذلك مالبث زعيم الإثباتيين أن وضع دينا جديدا تثليثيا قال : « أقانيمه الموجود الأعظم وهو الإنسان ، والوثن الأعظم وهو الأرض ، والمحيط الأعظم وهو الفضاء المحيط بالأرض . فالوثن الأعظم ضحى بنفسه فعرضها للتقلب والمذلة ليكون منشأ للوجود الأعظم ، فنحن مدينون له بالعبادة شكراً ، لكن ممثل الكمال الأعلى هو الإنسان فهو الحقيق لأن يتخذ معبوداً ، بل الإنسان أفضل من الله وأجدر بالعبادة لكونه مستفيدا من محبتنا ومحتاجا إلى خدمتنا ، ولأنه لايمحنا بوعد المكافأة على الملاحظات الكسبية ، ولا سيما المرأة فى الجدارة بالعبادة لكونها محلا لتحقيق أمانى الصداقة والعشق وهى رمز البشرية ، فالأم تمثل الماضى والمرأة — يعنى الزوجة — تمثل الحال والبنت تمثل الاستقبال . » وفى هذا الدين ٨٤ عيداً فى السنة للاحتفال بالمرأة و ٩ مراسم التقديس .

وهذا الدين اشتهر بدين الأشراف . وعندى أن الأنسب تسميته بدين المشاق والفساق . قال

وكلمة « باكون » هذه ربما يستشهد بها غيرى على الموضوع نفسه ، وفعلاأعرف الأستاذ فريد وجدى بك استشهد بها فى بعض أعداد « مجلة الأزهر » كما أنهيستشهد فى كل عدد من أعداد تلك المجلة بكلمات فلاسفة آخرين غربيين يؤمنون بالله ، ولـكن شواهده لاتؤثر فى تصحيح عقلية المستشهد المربوطة بالعلم الحديث ، بله عقليات قارئيه المنصرفين عن الدين، لأنه لايزال يعتقد عدم إمكان المعجزات والخوارق المخالفةلقوانين

= « بول ژانه » : « إن (اوجوست كونت) سواء كان الدين الذى وضعه جافا أو فلسفيا قليلا فهو حسبه ناقضا نقضا تاما لقانون الحالات الثلاث الذى اتخذه أساسا لدينه وفلسفته والذى اعتبر الانكشافات الدينية فى الإنسان الحالة الأولى الابتدائية . »

وفىالتزامه التثليث دليل على أنفلاسفة الغرب حتىملاحدتهم لايزالون يحومون حولالنصرانية وللفيلسوف « اسبنسر » أيضا حملات على هذا الدين كما أن « لها كسلهى » رداً على نظريةالحالات الثلاث . ولما التحق العلامة « باستور » بالأكاديمية الفرنسية وألقى خطبته التى تتضمن الثناء على سلفه « ليتره » — كما هو المعتاد — وكان أكبر تلامذة « أوجوست كونت » نبه على الخلاف بينه وبين سلفه فى الأفـكار الفلسفية فعاب على مذهب الفلسفة المثبتة عدم مراعاته لمعلومة اللامتناهى التى هى أهم المعلومات المثبتة ، وأراد بمعلومة اللامتناهى معلومة وجود الله . ثم إن تعليل رجحان الإنسان على الله عنـد الإثباتيين فى استحقاق العبادة ، باستفادته من محبتنا واحتياجه إلى خدمتنا ، غاية فى السخافة .

بقى أن صديقى العالم الـكبير مترجم كتاب « بول ژانه » « المطالب والمذاهب » إلى اللغة التركية ذكر بمناسبة الدين الذى وضعه « اوجوست كونت » أموراً تلفتالنظر ، منها أن اعتراضالعصريين على ممنوعية التصوير فى الإسلام بدعوى انه لا احتمال للإنسان من بعد فى الرجوع إلى عصر عبادة الأوثان ، ينتقض باتخاذ المرأة معبودة فى دين الإثباتيين الموضوع فى عصر الرقى الغربى .

ومنها أن العاقل إذا نظر فى الدين الذى وضعه فيلسوف كبير فرنسى وقارن بينه وبين الدين الذى أتى به من عند الله نبى أمى قبل ثلاثة عشر قرنا يندهش من الفرق الباهر بين الدين الحقيقى المنزل من عند الله وبين الدين الصناعى ولو كان مصنوعا فى عصر العلوم .

ومنها أن كتب تاريخ الأديان التى ألفها علماء الغرب يعتبرون الوثنية « فتيشيزم » أصلا والتوحيد تطورا وتـكاملالها ، لـكن دين الإثباتيين « بوزيتويزم » يرى عكس ذلك ويثبت أن الوثنية تحدث بازدياد الشهوات بعد أن كان الأصل هو التوحيد .

العلم الطبيعى ، ولهذا يصعب عليــه تصوير مسألة النبوة فيذهب لتقريبها من المعقول مذاهب بعيدة ، وخصيصاً يعتقد الدستور العلمى القائل « كل معقول لايؤيده محسوس فلا يعتد به » حقا ! . فـكيف يعترف إذن بوجود الله قبل أن رآه بعينه ؟ كما قاله الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة «الجامعة» فى مناظرته الشيخ محمد عبده ، وعلى الأقل كيف يعترف به علمياً ؟ والعلم حائر فيــه لايثبته ولا ينفيه لعدم قابليته لأن يكون موضوع التجربة . وكيف يجمع بين ذلك الدستور العلمى وبين هذا الاعتراف ؟

لـكنى عند ما أستشهد بقول « باكون » لا أفعله جزياً على عادة الاستشهاد بأقوال علماء الغرب ، كما أنى قبل الاطلاع على قوله أعرف بعقلى الذى أعطانيه الله أنه لا يصح قولهم : « كل معقول لايؤيده محسوس فلا يعتد به » على إطلاقه ولا يمكنه أن يصح . وعند ما أستشهد بقول « باكون » أقف عليه وأستوقف القارئ فأقول : هذا إمام العلم التجربى كيف يقول هـذا القول الناصّ على اعترافه بوجود الله لو صح أن العلم لا يعترف به ؟ حتى انه يبنى اعترافه على اعتراف العـلم ، انظر قوله فى شطره الثانى : « كثير العلم يوصل صاحبه إلى الله ! » مع أن أساتذتنا العصريين إن تفضلوا فقادونا إلى الإيمان بالله قادونا مهربين عن العلم حذرين ، فما قولك فيهم ؟ ألا ينطبق عليهم الشطر الأول من كلام « باكون » أعنى أليس هذا من نقصان العلم ؟

ولى تعليقة أو بالأصح وقفة على قول « باستور » العظيم أيضا الذى استشهدت به فى الهامش السابق ، تأتى فى محلها من الـكتاب إن شاء الله تعالى . وهـذا الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده على الرغم من تصريحه بأنه مسيحى صميم ، يظهر من قوله المار النقل أنه من الذين يؤمنون بالعلم ويزعمون أن الإيمان بالعلم يجافى الإيمان بالله ورسله ، وبالاختصار من الذين يبيعون بضائع الغرب القديمة الفاسدة بأثمان باهظة فى الشرق .

٤

وإن أردت زيادة الوقوف على مبلغ اعتلال العقلية فى أساتذتنا المصريين واختلالها وابتعادها عن الحق إزاء الدين والعلم وعلماء الدين ، فانظر قول معالى هيكل باشا فى مقدمة كتابه « حياة محمد » وقد كنا نقلنا رأيه فى دفاع الشيخ محمد عبده وغيره من العلماء عن الإسلام وهو أنه ما كان دفاعاً دافعاً نافعاً لعدم سلوكهم الطريقة العلمية ولأنهم اتُّهموا بالكفر والإلحاد والزندقة فأضعف ذلك من حجتهم أمام خصوم الإسلام ؛ ونقلنا قوله أيضاً بعده : « ولقد كان اتهامهم هـذا عميق الأثر فى نفوس شباب المسلمين المتعلمين ... » ثم قال :

« شعر هؤلاء الشبان بأن الزندقة تقابل حكم العقل ونظام المنطق فى نظر جماعة من علماء المسلمين ، وأن الإلحاد عندهم قرين الاجتهاد كما أن الإيمان قرين الجمود . لذلك جزعت نفوسهم وانصرفوا يقرأون كتب الغرب يلتمسون فيها الحقيقة اقتناعا منهم بأنهم لن يجدوها فى كتب المسلمين ، وهم لم يفكروا فى كتب المسيحية والتاريخ المسيحى بطبيعة الحال ، إنما فزعوا إلى كتب الفلسفة يتلمسون فى أسلوبها العلمى رى ما فى نفوسهم من ظمأ محرق للحق ، وفى منطقها ضياء للجذوة المقدسة الكمينة فى النفس الإنسانية ووسيلة للاتصال بالكون وحقيقته العليا . وهم واجدون فى كتب الغرب سواء منها كتب الفلسفة وكتب الأدب الفلسفى وكتب الأدب نفسه الشيء الكثير مما يغرى الإنسان بالأخذ به لروعة أسلوبها وقوة منطقها وما يظهر فيها من صدق القصد وخالص التوجه إلى المعرفة ابتغاء الحق. لذلك انصرفت نفوسهم عن التفكير فى الأديان كلها وفى الرسالة الإسلامية وصاحبها ، حرصا منهم على أن لا تثور بينهم وبين الجمود حرب لا ثقة لهم بالانتصار فيها ، ولأنهم لم يدركوا ضرورة الاتصال الروحى بين الإنسان وعوالم الكون اتصالا يرتفع به الإنسان إلى أرقى مراتب الكمال وتتضاعف به قوته المعنوية .

« انصرف هؤلاء الشبان عن التفكير فى الأديان كلها وفى الرسالة الإسلامية

وصاحبها ، وزادهم انصرافا مارأوا العلم الواقعى والفلسفة الواقعية «الوضعية» يقررانه من أن المسائل الدينية لاتخضع للمنطق ولا تدخل فى حيز التفكير العلمى وأن مايتصل بها من صور التفكير التجريدى ليس هو أيضا من الطريقة العلمية فى شىء . ثم إنهم رأوا الفصل بين الكنيسة والدولة واضحا صريحا فى البلاد الغربية ورأوا البلاد التى تقرر دساتيره أن ملكها هو حامى البروتستنتية أو الكثلكة أو تقرر أن دين الدولة الرسمى المسيحية ، لاتقصد من ذلك إلى أكثر من مظاهر الأعياد والمراسم ومايتصل بها ؛ فأرادوا انخراطا فى هذا التفكير العلمى وحرصا على الأخذ منه ومما يتصل به من فلسفة وأدب وفن بأوفر نصيب . »

فأنت ترى معاليه ينتقد كلا الفريقين من العلماء الجامدين والذين ذابوا فى بوتقة التجديد حتى اتُّهموا بالكفر والزندقة والإلحاد ، وكان انتقاده العلماء الجامدين أشد من انتقاده العلماء المتهَمين بالزندقة والإلحاد ، بل ومن انتقاده للشبان المتعلمين المنصرفين عن الدين الذين بينما يأسف لحالهم إذا به يسرد أعذارا عنهم ويروّجها من عنده ثم يحمل أوزارهم — إن كان لهم ذلك — على العلماء الجامدين المتهِمين للعلماء المجددين ، متهِما أولئك المتهمين بأنهم اعتبروا حكم العقل ونظام المنطق زندقة والجمود إيمانا ، ولهذا اختار الشبان المتعلمون الزندقة التى تتفق مع حكم العقل ونظام المنطق ، ونبذوا الإيمان مع الجمود.

ولم يكن معاليه منصفا فى اتهام العلماء بمناوأة حكم العقل ونظام المنطق ، لأنى لاأعرف عالما من علماء الدين بعد تأسس علم الكلام فى الإسلام يستهين بالعقل والمنطق، بل الأساتذة المصريون أنفسهم هم الذين يستهينون بهما ولايعدون طريقتهما طريقة علمية. ومعاليه نفسه عند ماعاب على الشيخ محمد عبده وزملائه المدافعين عن الإسلام بأنهم لم يسلكوا فى دفاعهم الطريقة العلمية ، إنما عاب عليهم سلوكهم الطريقة القديمة المنطقية التى حكم أولا بأن علماء الإسلام أفنوا فيها قرونا طويلة ، كما أن الأستاذ فريد وجدى تمدّح بأنه سلك الطريقة العلمية فى إثبات إمكان النبوة ولم يسلك الطريقة المنطقية . أما حكم العقل فعلماؤنا يتمسكون فى إثبات وجود الله بالدليل العقلى والأساتذة العصريون لا يعدون الدليل

العقلى دليلا علميا ! وسيرانى القارئ كيف أعنى فى هذا الكتاب بالدفاع عن كرامة العقل إزاء المستخفين بها .

ولم يكتف معاليه باتهام العلماء الجامدين فى انصراف الشباب المتعلمين عن الدين ، بل اتهم الدين نفسه أيضا حيث عاب المسائل الدينية بعدم خضوعها للمنطق ، وقدكان فيما نقلنا عنه عاب المنطق التجريدى الذى أفنى فيه المسلمون قرونا طويلة . فالمسائل الدينية إذن معيبة مطلقا خضعت للمنطق أولم تخضع ، حتى إنها إن خضعت للمنطق يكون المنطق نفسه معيبا معها : فيلزم لأن ينال المنطق تقدير المنصرفين عن الدين والذين يعذرونهم ، أن يكون منطقا خاصا بالعلم الذى انصرفوا إليه لما انصرفوا عن الدين . لكن المنطق الذى هو ميزان العلوم لايختص بعلم ويكون تجريديا بطابعه الأصلى .. ولذا قال الفيلسوف « كانت » منتقداً لمذهب الإحساسية : « إن المنطق مستند إلى القوانين العقلية المحضة وإن الخواص التى هى موضوع الرياضيات ومايتبعها من القوانين ليست بموجودة فى الطبيعة وإنما هى موجودة فى العقل ، فالحادثات الطبيعية تحل بهذه القوانين » .

وهذا المنطق الذى يجله معاليه تارة ويحتقره أخرى محترم مطلقا إذا كان منطق الغربيين فهو يمدح كتبهم بدقة المنطق ، ويزيد فيقول : « يتلمس الشبان المتعلمون فى منطقها ضياء للجذوة المقدسة الكمينة فى النفس الإنسانية » وأنا أقول فهل لذلك كان انصرافهم عن الدين غير الخاضع للمنطق ؟

وكان أبشع أقوال الدكتور هيكل باشا وأمسها بكرامة مؤلفى الإسلام وكتبهم وصفه لمؤلفى الغرب بصدق القصد وخالص التوجه إلى المعرفة ابتغاء الحق ، مما لم يجده الشبان المتعلمون أو بالأصح لم يجده عاذرهم الدكتور هيكل باشا حتى فى كتب أئمة الإسلام الأقدمين من المحدثين والمجتهدين[1] ولذلك أسقط فى مقدمة كتاب « حياة

[١] وأنا لا أنكر أن فى الغرب وكتبه العلمية والفلسفية والأدبية مانحتاج إلى الأخذ منه =

محمد » (الطبعة الثانية) جميع مافى كتب الحديث فضلا عن السيرة، مثل صحيح البخارى ومسلم وسنن أبى داود والنسائى وابن ماجه وموطأ مالك ومسند أحمد وغيرها من أحاديث معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم، من حيز الاعتداد والاعتماد[1] حتى إن هذه المقارنة

= والاعتبار به ، وليت علماء مصر تعلموا من علماء الغرب ان لم يتعلموا من علمائنا الماضين، السعى البالغ لتدقيق المسائل العلمية من غير ملل، وتقويم الآراء والأفكار بقيمتها الذاتية لا بمراكز أصحابها الرسمية ولا بسمعتهم المموهة ، وليتهم تعلموا الشجاعة والجهاد والتضحية فى نصرة الحق وإزهاق الباطل وعدم السكوت عليه ، بعد استعمال البصيرة والتثبت فى تمييز الحق من الباطل.. وخصيصا الأنكر مايحتاج إليه كتاب مصر وأدباؤها وشعراؤها من تعلم هذه الخصلة الشريفة خصلة الجهاد والتضحية فى نصرة الحق بعد بذل المجهود فى تمييزه من الباطل ، فلهم وظائف عالية غير الوقوف فى صف المداحين أمام الأحياء لذين قال عنهم نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم : «احثوا فى أفواه المداحين التراب » وفى صف النائحات من وراء الأموات ، فقد كان الشاعر الفرنسى « هوجو » يمطر فى أشعاره من منفاه سهام الانذار والتنديد على نابليون الثالث .

ومن أوجب واجبات الشعراء أن لايمدحوا من يمدحونه إلا بميزان ومقياس ينطبق على الممدوح فلا يطول عن قده كثوب طويل يكنس بأذياله مواطىء الأقدام ، وخلافه يكون إعلانا من الشاعر بأن مدحه لاقيمة له فيبذله جزافا بغير حساب (ولهذا الهامش بقية وضعتها لطولها فى آخر هذا الجزء من الكتاب .)

[١] ولمعالى الدكتور هيكل باشا المنكر لمعجزات سيدنا محمد مع تظاهره باستثناء معجزة القرآن عنها ، محاولة غير محمودة فى مقدمة كتابه « حياة محمد » ترفع الأمان عن كتب الأحاديث وتشكك فى صحة ماورد فيها بجملته منسوبا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، للتشكيك فى صحة أحاديث المعجزات . . . وكلامه المنقول هنا فى إكبار مؤلفى الغرب وإصغار مؤلفى الإسلام يحوم حول تلك المحاولة .

وإنى، بجانب موقف معالى الباشا المذكور ضد كتب الحديث، أعتبر علم الحديث والفقه وأصول الفقه تلك العلوم التى دونها علماء الإسلام وقاموا فى تمحيصها بمساعى جبارة لم ترعين الدنيا مثلها فى أى طائفة من أهل العلم المتطوعين بالبحث عن الحقائق العلمية ، لافى سبيل الوصول إلى الغايات الفانيات بل فى سبيل الحصول على رضوان من الله أكبر . . ثم اتخذتها دول الإسلام العظيمة من العرب والترك والمغول أساسا لقوانينها فى القرون الطويلة التى كان المسلمون فيها أصحاب الكلمة النافذة على وجه البسيطة وحماة الحقوق الإنسانية الصادقين لا يجرمنهم شنآن قوم على أن لايعدلوا .. وقد صدق القول بأن الإسلام دين ودولة .

بين مؤلفى الغرب والإسلام المثيرة للشبهة فى أمانة المؤلفين المسلمين، تضر كتاب هيكل باشا هذا أى « حياة محمد » الذى فى مقدمته هذه المقارنة .. تضره فتحط من قيمته بصفة أن مؤلفه من كتاب المسلمين ، ولا تحول دون هذا الحط المضر المزرى تزكية

أعتبر هذه العلوم وعلماءها ــ وقد ذكرته فى أمكنة مختلفة من هذا الكتاب ــ معجزة من معجزات الإسلام الباقية بعد عصر نبيه صلى الله عليه وسلم كالقرآن وأعم تأثيراً من القرآن الذى لايسحر اعجازه غير العرب ، بل لاتلين له أيضا قلوب كثير من العرب الحاضرين ومنهم الشيخ الأكبر المراغى كما صرح فى مقالته المنشورة لترويج فتنة ترجمة القرآن.. وأنا الذى اعتبر علم الحديث والفقه وأصول الفقه وعلماءها من معجزات الإسلام ولابد أن يشاطرنى فى هذا الاعتبار غيرى ممن لهم صلة بتلك العلوم من كثب ... يعز على وعلى أولئك الشاطرين أن يستهين معالى الدكتور هيكل باشا بعلماء هذه العلوم أئمة الحديث والفقه وأصول الفقه فيفضل عليهم المؤلفين الغربيين ... حتى فى صدق القصد وخلوص التوجه إلى المعرفة ابتغاء الحق .

نعم أنا أكبر علم الحديث والفقه وأصول الفقه إلى حد عدها من معجزات الإسلام مع عدم كونها من الخوارق الحقيقية لسنن الكون ، ومع أن كون المعجزة من الخوارق ليس بلازم فى نظر معاليه ، ولهذا فاعتبار هذه العلوم وعلمائها من معجزات الإسلام كان أولى منى بمعاليه ، لو كانت له صلة بتلك العلوم ولم تكن معرفته بها وبعلمائها تقتصر على ما قرأه فى كتب الغربيين عنا وعنهم .

فهل يمكن أن يكون محمد الأمى حكيما فقط وإن شئت فقل كما قالوا : عبقريا فقط ، لكن إلى حد أن يستخرج علماء الإسلام من أقواله وأفعاله التى نسميها نحن الكتاب والسنة ، قوانين كافية لإدارة الدول الكبيرة وسيادة الدنيا والآخرة . وقد بسط أحد هؤلاء العلماء بتلك القوانين فى كتاب يكون ثلاثين مجلداً على مذهب الإمام أبى حنيفة فى الفقه سماه « المبسوط » .. هل يمكن أن تكون أقوال وأفعال محمد الأمى تحتوى خزائن أحكام يكتشفها ويستخرجها علماء أمته ، ثم يكون هذا الاختزان منه وذاك التوفيق للعلماء المستخرجين، من غير أن يكون ذلك الأمى نبياً مؤيداً من عند الله، وهؤلاء العلماء المستخرجون معجزة من معجزات نبوته ؟.. وكم يكون مضحكا مايدعيه بعض الغربيين الذين أكبر معاليه علماءهم مستهيناً بعلمائنا ، أن الكنوز التى حفظها أئمة القراءة والحديث مما أوتى محمد الأمى من الحكمة وفتحها وشرحها أئمة الفقه المجتهدون، إنما هى تفصيل ما تعلمه من الراهب المسيحى بحيرا فى دقائق معدودة من مقابلته فى طريق سفره إلى الشام وهو مراهق فى الثانية عشرة من عمره ؟. ولماذا لم ينفق ذلك الراهب من خزائن علومه التى فتحها علماء الإسلام ، فى دينه المسيحى ؟

المؤلف نفسه لكتابه ولاتزكية فضيلة الأستاذ الأكبر المراغى شيخ الجامع الأزهر ، بمدإنلم تنفع شهادة المسلمين قاطبة فى جميع قرون الإسلام الماضية على أن أصح الكتب بمدالقرآن صحيحا البخارى ومسلم ، ولاشهادةالقرآن على أمانة هذهالأمة بقوله : «كنتم خير أمة أخرجت للناس » وقوله : « وكذلك جعلنا كم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا » بناء على أن المسلمين متهَمون كائنين من كانوا وتهمتهم إسلامهم ، ولو ذكّرتم المؤلف أن إجماع المسلمين حجة قاطعة وهو ثالث الأركان الأربعة التى تقوم عليها الشريعة الإسلامية، فلعله يضحك منكم ويقول أنا لا أعتمد على ركن السنة وهو قول النبي وفعله وأنتم تذكرون لى أقوال الناس .

وقد أخذنى العجب كل الأخذ من قوله بعد هذه المقارنة الظالمة : « لذلك انصرفت نفوس شباب المسلمين المتعلمين عن التفكير فى الأديان كلها وفى الرسالة الإسلامية وصاحبها ، حرصاً منهم على أن لايثور بينهم وبين الجمود حرب لاثقة لهم بالانتصار فيها . » فلماذا لايثقون بانتصارهم فى محاربة الجمود والدكتورالمؤلف المحارب نفسه صعد إلى كرسى الوزاراة ؟ وكذا مؤلف كتاب « الإسلام وأصول الحكم » قاضى المنصورة الشرعى سابقا والمفصول بسبب كتابه عن الأزهر ، والشيخ المحارب قبلهما كان مفتى الديار المصرية . وانتصاره الأكبر أن اسمه يعيش على الصحف والمجلات أكثر من اسم أى عالم عاش من قبله بمصر[١] وقبل عشر سنوات أنكر الأستاذ فريد وجدى بك معجزات الأنبياء وأنكر البعث بعد الموت أثناء المناظرة بينى وبينه على صفحات جريدة « الأهرام » يعنى أنه حارب الجمود ، وعقب المحاربة والمناظرة قرر مجلس الأزهر الأعلى

---

[١] أما أستاذه ومجدده جمال الدين الأفغانى فحدث عن مركزه بمصر ولا حرج . وأنا لا أدرى أحداً من النازلين بها اشتهر ودامت شهرته فى ألسنة المتعلمين وأقلامهم مثل جمال الدين، حتى إن الإمام الشافعى لا يعدله فى التذكار إن لم يكن فى الإكبار ، كما أن فرعون أشهر فى مصر الحاضرة من سيدنا موسى وأدعى منه إلى الفخر للمصريين المجددين .

تعيينه بمرتب قدره خمسون جنيها مديراً ورئيس تحرير « لمجلة الأزهر » المسماة يومئذ « نور الإسلام » ولو أحصيت أسماء المتنصرين فى محاربة الجمود لطال الكلام فماذا يطلبون فوق هذه الانتصارات؟[١] .

---

[١] وهل يظن معاليه أننا لاندرى أن الرياء القديم الذى كان يطلق على الظهور فى مظهر الديانة من غير أهلها قد كسدت سوقه وانقلب على عكسه ، حتى ان بعض ضعاف الدين من العلماء والكتاب يودون اليوم أن يظهروا فى مظهر الخروج على أحكام دينهم ليختلسوا من يد الدهر المقلوب ما يستحقونه من المركز الدنيوى ، يودون ذلك لو أن مبدأ الديانة سامح ذويه ولم يحظر عليهم التنكر والإنكار معاً كما سامح المتفرنجين مبدأهم وسوغ لهم التسلح فى نضال الحياة بسلاحين. وقد يكون هذا المبدأ موافقاً لمبدأ التحرر التام .

وهل يظن معاليه أننا لا ندرى ومعنا الواقفون على الأحوال أن ضعف الدين أضمن للنجاح فى مضمار الثقافة المصرية من قوة العلم ، كما أن شهادات العالمية لاسيما الشهادات المكتسبة فى الغرب أكثر رواجا من العالمية نفسها .

وقد ظهر فى الآونة الأخيرة كتاب يدعو فيه مؤلفه الشيخ عبدالله القصيمى — كما قال الأستاذ سيد قطب فى مقالته المنشورة فى « مجلة الرسالة » عدد ٧٠٢ « إلى إيثار العقلية الأوروبية ، لأنها خلعت ربقة الدين وربقة الخلق وربقة التطلع إلى الله وانطلقت تهدف إلى الأرض وحدها ولا تطلق نظرها مرة إلى السماء لأن التطلع إلى الله كفيل بإفساد الحياة .

« وفى ثنايا هـذا الذى يبدو تحررا فكريا فى ظاهره ، يخدع المخدوعين ممن يحسب التحرر الفكرى مجرد التحلل من الأديان والأخلاق على أى وضع من الأوضاع ؛ من ثنايا هذا يدس الإيحاء إلى الشرق العربى المسلم بأن لا حق له فى كراهة الاستعمار والمستعمرين لأنهم ورثة الأرض التى يستحقون كنوزها وخيراتها . »

وأنا أقول لقد أحسن الأستاذ فى كشف الستار عن الضجة المفتعلة التى أثيرت حول هـذا الكتاب التافه المريب كما عبر الأستاذ والتى انزلق فيها بعض كبار الكتاب مخدوعين بما صور لهم المؤلف من مخاوف تحيط به وتدنيه من حبل المشنقة بسبب كتابه كما قال الأستاذ أيضا ؛ وأحسن كل الإحسان فى عد هذه الضجة وذلك الانزلاق فضيحة أدبية لمصر وربما دليلا على غفلة النقد فيها إلى حد مخجل .

ثم أقول ليس كل مقصود المؤلف المعتدى الأثيم التزلف إلى المستعمرين الأقوياء فى مغارب الأرض ومشارقها ، بل التزلف أيضا أو بالأصح أولا إلى الأوساط المثقفة المسموعة الكلم فى الشرق =

ولا أدرى لماذا كتب معالى المؤلف بعد سرد أعذار الشباب المتعلمين فى انصرافهم من الأديان ، قوله : « ولأنهم لم يدركوا ضرورة الاتصال الروحى بين الإنسان وعوالم الكون اتصالا يرتفع به الإنسان إلى أرقى مراتب الكمال وتتضاعف به قوته المعنوية؟ » ولماذا لم يأتهم الإحساس بهذه الضرورة المكملة فى نتيجة الانصراف بكليتهم إلى كتب الغرب المهذبة للنفوس ؟

= الإسلامى الحديث وفى مصر خاصة التى يعجبها ضعف الدين ويروج عندها كأقوى شهادة علمية تؤهل صاحبها مركزا ممتازا ، لاسيما إذا كان المؤلف من الشيوخ المعممين . يؤيدنى فى هذا التوجيه قول الأستاذ صاحب المقالة التى قصمت ظهر الشيخ القصيمى وقذفت بكتابه إلى أسفل سافلين :

« ... أولئك هم جميع المسلمين فى نظر المؤلف وهذه هى عقليتهم الإسلامية التى جرد قلمه لينسفها نسفا . فيقف جماعة من النقاد فى مصر معجبون بهذا القلم القوى البتار . »

فليس الشيخ المؤلف سوى واحد من مستبطنى الإلحاد فى الشرق الإسلامى الحديث المذكورين فى مقالة الأستاذ فريد وجدى القديمة .. واحد منهم آن له أن يخلع ثوب الاستبطان ويخرج على الملأ عريانا . فإن كان الأستاذ فريد وصفهم بالنوابغ وكان الشيخ بعيداً عن هذه الصفة اللهم إلا أن تعده نابغة فى سرقة فصول كاملة من كتاب الأستاذ عبد المنعم خلاف ، فهو على كل حال يؤمل الحصول على رتبة النبوغ فى الأوساط المذكورة الذى من أعظم وأسهل شروطه ضعف الدين .

أما النقد فى مصر فليس الحاكم فيه هو الغفلة فقط كما يرى الأستاذ قطب ، وإنما هو يستند أكثر من الغفلة إلى يقظة متنكرة أو متغافلة ويباع كسلعة فى سوق التغرير والإغراض السوداء الصائتة أو الصامتة ويبتعد ابتعاداً من النقد الحر .

ولابد أن أذكر هنا مثالين ذكرتهما من قبل أيضا : فقد سبق أن حدثت فتنة ترجمة القرآن فى تركيا الكمالية وكتب الأستاذ الأكبر المراغى فى « السياسة الأسبوعية » و « الأهرام » مقالة طويلة يرتأى فيها لا جواز القراءة فى الصلاة للأعاجم بتراجم القرآن على لغاتهم ، مع القدرة على قراءة الأصل العربى . . بل ترجيح قراءة التراجم على قراءة الأصل ، فضلا عن جوازها . وكنت انتقدت مقالته تلك انتقادا مفصلا فى كتابى « مسألة ترجمة القرآن » المنشور سنة ١٣٥١ هـ وكان الأستاذ المراغى لم يجب على انتقاداتى ، ثم تجدد النقاش على موضوع ترجمة القرآن بعد سنين بين بعض الفضلاء الذائدين عن حمى القرآن كالشيخ محمد سليمان نائب المحكمة الشرعية العليا والأستاذ الهمياوى صاحب جريدة « المنبر » تغمدهما الله برحمته وبين الذائدين عن حمى مشيخة الأزهر المروجة =

ثم إن معاليه اعتنى غاية الاعتناء بالفلسفة الوضعية « پوزيتويزم » التى سبق منا ذكرها باسم الإثباتية مع التنبيه على زعيمهم الذى احتقر فكرة الدين وعدها حالة ابتدائية فى الإنسان ثم وضع ديناً جديداً معبوده الإنسان ولا سيما المرأة ، وعلى أنها أحدث فلسلفة لدعاة الإلحاد فى الغرب العاملين فى زيغ فرنسا إلى الحكومة اللادينية» اعتنى بهذه الفلسفة الملعونة لحد اعتبارها حجة للمنصرفين عن الدين واستهان بالتفكير التجريدى الميتافيزيقى أعنى فلسفة ماوراء الطبيعة التى منها الفلسفة الإلهية ولم يعتد بها تفكيرا علميا لكونها ميتافيزيقية غير مستندة إلى التجربة الحسية ولعدم اعتداد الميتافيزيق من العلم . وهذا هو المرض المستولى على عقول المتعلمين المصريين ـ طبقا لبرنامج الملاحدة الإثباتيين ـ والذى بذلت لمداواته كل مجهود فى هذا الكتاب . وأنت ترى

للموضوع فإذا بمقالة الأستاذ الأكبر المراغى القديمة قد نشرت مرة ثانية بعينها فى « مجلة الأزهر » إصراراً على مافيها من الأخطاء التى من جملتها طيش سهم صاحب المقالة عن فهم أقوال الفقهاء الأحناف ـ وهو يشبه خطأه فى فهم بيت من أبيات البردة استشهد به فى مدح كتاب هيكل باشا نافياً لمعجزات سيدنا محمد غير القرآن ، ثم سد أذنيه لئلا يسمع نقدى كما أغمض عينيه عن أبيات أخرى فى نفس القصيدة ناطقة بتلك المعجزات المنفية ومكذبة للمادح والممدوح . وقلما يوجد فى الدنيا استهتار كهذا فى الجهل والتجاهل ـ وكنت قد نبهت إليها فى كتابى المذكور فتجوهل للتنبيه والمنبه اعتمادا على غفلة الناس عن الاطلاع على الحقيقة .

والمثال الثانى أنى لما نشرت كتابى «القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لايؤمنون» وفيه انتقادات على كثير من كبار الكتاب وذوي المناصب لاسيما معالى هيكل باشا مؤلف «حياة محمد » وجريت على عادة المؤلفين فى الإهداء إلى الجرائد المعروفة فأعلن عن كتابى كل جريدة أهديت إليها واطلعت هى على محتوياته وشذت « الأهرام » فى الإباء عن الاعلان مع استلام النسخة المهداة إليها . فكانت هذه المحاولة الصامتة من الجريدة فى عهد رئيس تحريرها أنطون جميل باشا ، دفن النقد الحر فى التراب ، كما أن ترك الرد من الأستاذ الأكبر على نقدى تجاهلا له كان خوفا من شيوع النقد أكثر من النقد نفسه .

وعندى مثال ثالث أغرب من الأولين لقيه كتابى « تحت سلطان القدر » المنشور قبل «القول الفصل » وبعد «مسألة ترجمة القرآن» ليس من الحكمة أن أذكره ، وربما يذكره التاريخ .

الفيلسوف الكبير ديكارت يقول تقديرا لجلالة قدر الميتافيزيق : « لما كان الذهن الإنسانى مشغولا بالمحسوسات فقد وجب تخليصه منها وفتحُ عينيه إلى مسائل الميتافيزيقا لكى يرى الأفكار والمعانى فى صفائها وجلائها ويحتاج ذلك إلى مجهود خاص وهو مايسمى بالانتباه أى تركيز الفكر كله فى الأمر المعروض عليه[١] .

ويقول أيضا : « من أراد الوصول إلى الحقيقة فى المسائل النظرية وجب عليه أن يتدرب على المنهج وأن يمارس قواعده لكى يصل إلى استعمالها فى يسر واطمئنان ، وبعد أن يطول مران الإنسان على استخدام المنهج يجب أن يبادر بالنظر فى الفلسفة الحقيقية التى جزؤها الأول الميتافيزيقا والثانى الفيزيقا الخ . . . وإذن فالمنهج قد ألف ليكون سبيلا لإقامة الميتافيزيقا التى منها يكون الشروع فى كل ماعداها[٢] .

ويقول « إن القوانين التى تسيطر على العالم الطبيعى يحددها ماتُعلِّمنا الميتافيزيقا عن الله[٣] وإذا كان الله تعالى لايثبت وجوده إلا بطريقة ميتافيزيقية وكانت هذه الطريقة غير معترف بها من العلم، فماذا فائدة كتاب عن حياة محمد رسول الله الذى لم يثبت وجوده علميا ؟ وماذا فائدة مراعاة الطريقة العلمية الحديثة الغربية فى تأليف هذا الكتاب كما ادعاه مؤلفه وكرر دعواه بهذا الصدد تكريرا ؟ وهل أول مراعاته الطريقة العلمية الحديثة الغربية فى وضع كتاب عن حياة محمد رسول الله أن يعتبره رسولا من غير ثبوت وجود مرسله ثبوتا علميا ؟ اللهم إلا أن تكون فائدته إثبات زعيم عربى عظيم مستحق بالوجوه للزعامة ، ووضع كتاب عن حياة ذلك الزعيم تحت عنوان رسول الله كما أشرنا إليه من قبل أيضا ، فإن لم تثبت رسالته لعدم ثبوت وجود مرسله فلا كلام فى زعامته واستحقاقه للزعامة .

[١] ص ٨٣ من كتاب « ديكارت » للدكتور عثمان أمين ـ طبعة ثانية .
[٢] ص ١١٦ من الكتاب المذكور .
[٣] ص ١٨٢

لكنا نحن لايقنعنا ولا يُروى علمنا وعقلنا إلاأن يكون الله موجودا أحق بالوجود من كل موجود وأقدم ، وإلا أن يكون محمد العربى صلى الله عليه وسلم رسولَ الله ، على الرغم من كون كل من وجود الله والرسالة عن الله من المسائل الميتافيزيقية، فتلزم لضرورة وجود الله قبل كل شىء الذى هو موجود ميتافيزيقى ، ضرورةُ الاعتراف بالموجود الميتافيزيقى ، فإن كان فى الوجود موجود فيزيقى فلابد أن يكون قبله موجود ميتافيزيقى كما ستعرف ذلك فى هذا الكتاب إن شاء الله . فإذن الموجود الميتافيزيقى أثبتُ فى الوجود من الموجود الفيزيقى ، بله أن يكون وجود الأول أضعف ثبوتا من وجود الثانى كما أوهمه كلام معالى المؤلف .

وكما أن الله تعالى موجود ميتافيزيقى فالعقل الذى به نفكر فى كل شىء ونحكم بوجوده أوعدم وجوده ميتافيزيقى أيضا . ومن هنا قال « شاتوبريان » : إن الإنسان حيوان ميتافيزيقى » ومن هنا أيضا لايعترف العلم الذى لايعترف بما وراء الطبيعة ، بالعقل كقوة خاصة تمتاز عن القوى العادية الطبيعية، كما لايعترف بالله ولابالروح .

لا يقال إن الماديين النافين للميتافيزيق لا ينفون العقل، ولايلزم من إنكار كونه قوة خاصة مختلفة عن القوى الطبيعية نفيُ وجوده بالمرة، فهم يقولون إن الإدراك فعل المخ وأثره الطبيعى كما يلد الكبد الصفراء والكلية البول . لأنا نقول ليس الفكر أثر المخ الذى هوموجود مادى وإن كان وجود المخ شرطا عاديا لوجود الفكر . فلوكان الفكر أثرالمخ ومولودَه لكان ماديا كالمخ وكان متعلقَ إحدى الحواس كما كانت الصفراء والبول . فليس الفكر مادة ولاقوة من القوى المادية المعلومة ، مع أن الموجود الطبيعى منحصر فى المادة وقواها المعلومة ، فيلزم أن لايكون الفكر موجودا على قاعدة العلم الطبيعى لعدم كونه محسوسا بإحدى الحواس... فوجود الفكر فى الإنسان أجلى دليل على وجود موجود ميتافيزيقى ، ووجوده غير القابل للإنكار ينقض نقضا ظاهرا لقاعدتهم

القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به[1] حتى إن وجود الروح لو ثبت بالتجارب الجديدة الحسية كما يدّعونه وأمكن الماديين أن يعترفوا بوجودها إلحاقا لها بالمادة لكونها محسوسة ، فلا يمكنهم أن يعترفوا بوجود الفكر كوجود الأشياء المادية الطبيعية .

ولِأن يكون معالى المؤلف قد جمع أخطاء جمة فى صفحة واحدة من مقدمة كتابه ، أثنى فى مختتم كلامه على المبدأ الغربى المتعلق بفصل الدين عن الدولة فصلا واضحا صريحا . والدين فى مصر وإن كان مفصولا عن الدولة والحكومة إلى حدما ، لانقسام المحاكم فيها إلى شرعية وغير شرعية ولعدم دخول شيخ الأزهر فى هيأة الوزارة ، .. لكن معاليه يتمنى فصلا أوضح وأصرح ، بأن يحذف بتاتا من الدستور كون دين الدولة الرسمى الإسلام كما وقع فى تركيا الحديثة ، أو يجرد لفظه عن كل معنى حقيقى كما فعلت الدول الأوروبية بدينها المسيحى الذى يبتدىء خطأ الخاطئين من قياس الإسلام عليه .. وهذا الفصل الواضح الصريح الذى هو آخر آمال المتعلمين العصريين وآخر منالهم من ديننا والذى ذكره الأستاذ فرح أنطون أيضا عندمناظرته الشيخ محمدعبده وجعل رقى أوروبا مدينا له ، ويفهم من اتفاق رأى معاليه مع رأى الأستاذ فرح صدق ما قلته من قبلُ أن الرجل اكتسب القضية ضد مناظره عند الرأى العام ـ أفردت فى آخر كتابى بابا للنظر فيه .

وهنا أقول سلفا وباختصارٍ إن معناه خروج حكومة المسلمين من ربقة الإسلام ورقابته عليها وخروج الأمة أيضا من ربقته باختيارها الحكومة الخارجة على الإسلام حكومةً لها ، لاسيما الحكومة المستندة إلى البرلمان المستند إلى الأمة ، فمثل الفصل فى تلك الحكومات كمثل المناداة بالردة حكومة وأمة . وإذا كان فى الأفراد أو على الأصح

[١] بل المحسوس أشد احتياجا إلى تأييد المعقول من عكسه فلا يمكن الاقتناع بوجود المحسوس لو لم يكن المعقول ، وسيأتى بيان كل ذلك إن شاء الله .

فى بعضهم دين يعيش إلى أن ينقضى جيلهم ، يعيش محكوما للحكومة لا حاكما عليها كما كان قبل الفصل . وهذا وحده كاف فى أن يكون الفصل كفرا لاسيما إذا كان تنزيل الإسلام عن عرش حكمه ، بأيدى المسلمين أنفسهم ، لأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه. والمضحك المبكى أن حكومات المسلمين أيام كانت فى أوج عزها وقوتها وخضعت لها الدول ، كانت تخضع لحكم الإسلام وترضى أن تكون تحت رقابته وإشرافه ، والآن يُسوّلُ لحكومات المسلمين العاجزة المهزولة أن تخرج على الإسلام وتتحكم هى عليه .

وقد يقول المجددون الأكياس لا حاكم هناك ولا محكوم عليه ، وإنما يراد بالفصل أن يكون الدين والحكومة مستقلين لا يتدخل أى منهما فى شأن الآخر . لكنى أعرف جيدا ويعرف الإسلام الذى هو أكيس منهم أن الجانب الذى يتولى السياسة والسلطة، لابد أن يحكم على الجانب الذى تنازل عنهما ، فيصير الدين المنعزل عن السياسة كالخليفة الزائف عبد المجيد الذى تنازل عن السلطة لمصطفى كمال فكفى فى اجلائه عن عرش خلافته الاسمية وعن بلاده فى منتصف ليلة من الليالى ، ورودُ أمر من أنقره إلى مدير البوليس بالأستانة وقيام البوليس بتبليغه أياه مع إيقاظه عن نومه بكلا معنييه .

وبالنظر إلى أن بلاد الإسلام تطلق فى عرف الشرع على بلاد تحكم فيها قوانين الإسلام وأن عزل الدين عن التدخل فى أمور الدولة يُخرج تلك البلاد من عداء بلاد الإسلام .. فبالنظر إلى هذا وعلى الرغم منه إن كانت المخالفة لمبدأ الفصل والعزل معدودة من الجمود المعيب عند معاليه وأمثاله من المجددين ، فأنا أجمد الجامدين وأحمد الحامدين لله تعالى على جمودى هذا ؛ وباقى الكلام على مبدأ فصل الدين عن الدولة يأتى إن شاء الله فى محله الذى هو الباب الرابع من هذا الكتاب .

وكنت أود إرجاء الجواب أيضا على قول معاليه فى الدول الغربية المنتمية إلى الدين إنها لا تقصد منه سوى مظاهر الأعياد والمراسم ، إلى ذلك الباب الذى ينتهى فيه الكتاب ، ومعنى قول معاليه هذا أن الأولى بالدول الإسلامية أيضا أن تكتفى فى

ديانتها بما اكتفت به الدول المسيحية ؛ لكن خطورة هذا المعنى تضطرنى إلى إن أتعجل فى الجهر بالحق فأقول :

إن كون الدولة لاتقصد فى ديانتها سوى مظاهر الأعياد والمراسم ليس من الديانة الحقيقية فى شىء ، وإنما هو نفاق أى ديانة فى الظاهر وكفر بالدين فى الباطن إن كان الدين المسيحى يقتنع بهذا وينخدع فلا يقنع الاسلام ولا ينخدع به فى المنتمين إليه أفرادا أوجماعات متشكلة .. ولهذا فنحن المسلمين إن كنا جادّين فى ديننا معترفين بأننا تحت حكم الله وتكاليفه الواصلة إلينا بواسطة رسوله، فلا فرق بيننا فى هذا الموقف منفردين أومجتمعين ، فكما لايجوز أن ينفصل الفرد المؤمن بالله ورسوله عن دينه فيكونَ فى أفعاله محررا عن القيود الدينية ، لايجوز لدولة تُعتبر دولةَ المسلمين فصل الدين عن نفسها لتكون الهيأة الحاكمة فيها تفعل ماتشاء غير مقيدة بأمر الدين ونهيه . فإذا خرجت حكومة أمة مسلمة عن حدود دين الأمة من غير ادعاء لنفسها حق الانفصال عن الدين ، كانت حكومة فاسقة كأحد المذنبين من أفراد المسلمين، ولم تكن حكومة مرتدة عن الاسلام، لأنها فصلت الدين عن الدولة عمليا لاعلميا واعتقاديا. فينطبق عليها قول الله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » .

أما إذا خرجت عن حدود الدين مدعية لكون الخضوع لأمر الدين ونهيه واجبا على الأمة دون الحكومة، فهذا فصل الدين عن الدولة مبدئيا أى علميا واعتقاديا، وهذا ارتداد الدولة عن الإسلام وارتداد الأمة معها إذا رضيت هذه الحالة لحكومتها أو كانت فى حكم الراضية بأن تكون الحكومة حكومة برلمانية تحكم بالنيابة عن الأمة . فينطبق عليهما حينئذ قوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » .

وموقف الحكومات الاسلامية من الاسلام لايقاس على مواقف الحكومات الغربية المكتفية من دينها المسيحى بمظاهر الأعياد ، لأن رجال تلك الحكومات

الذين لابد أن يكونوا من عقلاء بلادهم ، لابد أيضا أن يكونوا غير صميميين فى دينهم الذى لايتفق مع العقل ، (كما سبق بيانه منا فى أول هذا الكتاب) فيكتفون بالمظاهر احتراما للعامة المتدينين واعترافا بمصلحة البلاد فى احتفاظ العامة بالدين .

بخلاف الإسلام الذى تسير أصول الدين فيه مع العقل ويحق من هذه الحيثية أن يكون دين العقلاء ، فلا يختلف خاصة المسلمين عن عامتهم فى إخلاصها للديانة ، بل يكون الخاصة أولى به من العامة .. وكتابنا على طوله يثبت هذا المدعى ، حتى ان مؤلفه يحتاج عند كل دفاع عن الإسلام إلى الدفاع عن قيمة العقل وكرامته .

هذا ، ومع كون الإسلام لايقاس بالمسيحية إن كانت هى يتسع صدرها لفصل الدين عن الدولة ، فقد صرح المصلح المسيحى المشهور « كالفين » بالاسم الذى يستحق أن تسمى به الدولة المتجردة عن الدين كما سبق نصه فى آخر الرقم (٢) .

٥

وانظر إلى قول الأستاذ فريد وجدى فى جريدة « الأهرام » ردًّا على مقالتى فى فى مسألة معجزات الأنبياء ، والقارئ يرى مقالتى ومقالة الأستاذ المنشورة قبيل توليه الوظيفة الأزهرية .. يراهما بتمامهما فى ذيل الكتاب .

يقول الأستاذ[1] : « فى تلك الأثناء ولد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى

---

[١] قول الأستاذ هذا سبق ذكره منى مراراً بعينه أو بصورته الملخصة ، وسأذكره كذلك بنصه أو بخلاصته عند كل مناسبة تقتضيه ، فقد عزمت على ذلك ووعدته للقارئ فى أوائل الكتاب . لأنى وجدته حجة ضد الأستاذ ومن على عقليته من ضعاف الإيمان بالإسلام أفلتت من قلمه عند أول ما التقينا فى حلبة المناظرة على صفحات الأهرام . وكان مقصوده من هذا الإنشاء عن الشرق الإسلامى المنهزم أمام سلاح العلم الحديث ، تهديدى بسمعة ذلك السلاح عند المنهزمين ، ومقصودى من تكرارها عكس سلاح الأستاذ عليه والاستمرار فى تذكيره بأنى لا أعبأ بذلك السلاح الذى غالى فى إعظامه .

كانت تساوره حتى تغلب عليها فدالت الدولة إليه فى الأرض ، فنظر نظرة فى الأديان وسرى عليها أسلوبه[1] فقذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا «الأساطير» ثم أخذ يبحث فى اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض لجعل من ذلك مجموعة تُقرأ لا لتقدس تقديساً ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التى كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده، غير مدخر فى سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ، ووجد دينه ماثلا فيها فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله [ليتأمل القارئ هذه الكلمات] ولكنه استبطن الإلحاد متيقناً أنه مصير اخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية [ليتأمل القارئ] .

« وقد نبغ فى البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية فسحرتهم فأخذوا يهيئون الأذهان لقبولها دسًّا فى مقالاتهم وقصائدهم ، غير مصارحين بها غير أمثالهم تفادياً من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض .

« وقد عثرنا نحن فى جولاتنا العلمية على ماعثروا عليه فكانت صدمة كادت تقذف بنا إلى مكان سحيق لولا أن من الله علينا بوجود المخلص منها وهو قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات.. الآية » فسجدنا شكراً وقلنا مانعة الصواعق بل مانعة الغرق » .

وأنا أقول ماذا هو مناسبة كون القرآن مشتملا على المحكمات و المتشابهات — حتى ولو فرضنا فرض المحال أن آيات المعجزات وآيات البعث بعد الموت داخلة فى المتشابهات لا المحكمات كما زعمه الأستاذ .. ماذا مناسبة هذا بكارثة حلت بالأديان

---

[١] يريد بأسلوبه قانونه القائل بأن كل معقول لايؤيده محسوس فلا يعتد به .

وهى كونها مقذوفاً بها بيد العلم الحديث فى عالم الأساطير ثم جعلُ مجموعةٍ منها تُقرأ لا لتقدس تقديساً بل تقرأ كتاريخ الأديان ليفهم منـه الإنسان الحديث مبلغ حماقة قديمه الذى استعبد نفسه لدينـه وضحى فى سبيله بماله وروحه؟ فهل كانت مانعةُ الصواعق أو مانعة الغرق هذه أعنى متشابهات القرآن منقذةً للأديان عامة وللإسلام خاصة الذى رآه المسلمون الشرقيون المطلعون على علوم الغرب مقذوفاً به مع سائر الأديان إلى حفرة الأساطير ، فلم ينبسوا بكلمة فى الدفاع عن دينهم لـكون حكم العلم الذى هو صاحب الدولة اليوم فى الأرض ضد الأديان ، أكبر من أن يحاول دفعه محاول ، فلهذا تركوا الدفاع عن دينهم بل تركوا دينهم ، واستبطنوا الإلحاد وتمسكوا به غير مصارحين الناس متيقنين بأن مصيرهم أيضاً الإلحاد متى وصلوا إلى درجتهم العلمية؟

كلا ، لم تُنْقِذ آية المتشابهات شيئاً من ذلك ، وإنما سجل الأستاذ فريد وجدى فى كلمته هذه على كبار المثقفين من أهل الشرق الإسلامى باستبطان الإلحاد وعلى نفسه بما يؤول إليه ، وإن شئت فسمه باستبطان الاستبطان !. فلو فُرض أنا استقبلنا الملاحدة المتمدين على الأديان عامة والإسلام خاصة بسلاح العـلم الحديث الذى لا يؤمن إلا بما ثبت بالتجارب الحسية .. لو فرض أنا استقبلنا سلاحهم بالسلاح الذى اخترعه الأستاذ فريد وجدى بك وقلنا لهم إن فى كتاب الله المنزل على رسولنا آيات محكمات وآيات متشابهات ، لضحكوا منا ومن مناسبة كلامنا بدعواهم ضد الأديان . فهم لا يعترفون بوجود الله لعدم كونه فى متناول التجربة الحسية التى لا يعتمد العلم الحديث على غيرها، ونحن نقول لهم إن فى كتاب الله آيات كذا وكذا ! .. لـكن مصر لم تضحك من الأستاذ فريد ومن تظاهره بالدفاع عن الإسلام بل ولَّته إدارة مجلة الأزهر ورئاسة تحريرها ليستمر فى الدفاع عن الدين من فوق منبر الأزهر بهذا الشكل المضحك لأعداء الإسلام وأعداء الأزهر، ولم يضحك الأستاذ من نفسه بل من المسلمين الغافلين

الذين انتدبوه للدفاع عن دينهم وهو نفسه من الضاحكين مع أولئك الأعداء .

وكما لم تكن آية المتشابهات التى تمسك بها الأستاذ لإنقاذ الإسلام من قذف العلم الحديث به مع سائر الأديان إلى حفرة الأساطير ، منقذة له منه ومنقذة لنوابغ الشرق الإسلامى وفيهم الأستاذ نفسه من استبطان الإلحاد ، ولم يوجد فى تلك الآية أي مخلص من الصعق أو الغرق ـ فكذلك لا تكون هذه الآية ولن تكون بمنقذ للأستاذ من إنكار معجزات الأنبياء والبعث بعد الموت ، افتتانا منه بالعلم الحديث الذى لا يعترف بالمغيبات الخارجة عن متناول التجربة فى الزمان الحاضر .

فلا وجه إذن لتمسك الأستاذ بهذه الآية كعروة النجاة من الانزلاق إلى الإلحاد الذى انزلق إليه غيره من نوابغ الكتاب والشعراء فى الشرق الإسلامى وكان هو الآخر نفسه موشكا للانزلاق لولا هذه الآية فى كتاب الله .. لا وجه للتمسك بها دفعاً لتيار الإلحاد الجارف ، إلا أن يكون معنى التمسك بها أن السبب فى إلحاد هؤلاء النوابغ وانصرافهم من الأديان انطواء الأديان على أنباء من الماضى والمستقبل لايصدقها العقل لمخالفتها السنن الكونية ولا العلم لعدم إمكان وزنها بميزان التجربة كظهور خوارق المعجزات على أيدى الأنبياء السالفين المعروفين بأسمائهم فى الكتب المقدسة وبعث الناس من قبورهم للنشأة الآخرة بعد أن ماتوا وأكلت الأرض أبدانهم .

فالأستاذ فريد على زعمه أو بالأصح على مايتظاهر منه ، حلّ هذه المشكلات التى أخرجت غيره من دينهم ، بآية المحكمات والمتشابهات ، فكأن هذه الآية تقول إن أنباء الخوارق الماضية والآتية المذكورة فى كتاب الله لم يرد الله بها ما يفهمه الناس منها، لكونها من قسم المتشابهات التى تنقسم آيات القرآن إليها وإلى المحكمات ، فلا معانى لها مفهومة ولا مطلوبة الفهم، وما أراده الله بها مستور عنا .

لكنه يرد على حمل التمسك بالآية المذكورة على هذا المعنى أن فيه تصديقاً للعقلية

غير المعترفة بالمغيبات الخارجة عن متناول التجربة الحسية ، ويدخل فى هذه العقلية عدم الاعتراف بوجود الله أيضاً كما قال الأستاذ فرح أنطون « إن فى رأس الدين الإيمان بخالق غير منظور » فليس الله على هذه العقلية بموجود أى ثابت الوجود حتى يكونَ له كتاب منزل كالقرآن ويكونَ فى آية من آيات ذلك الكتاب حلٌّ شبهة الأستاذ وإنقاذه من المشكلة العلمية التى تسوق الإنسان إلى اعتناق فكرة الإلحاد وقد ساقت إليه غيرَه من نوابغ الشرق الإسلامى الذين لم يطلعوا على ما اطلع عليه ذكاء الأستاذ من الآية المذكورة المنقذة .

فتبين أن الأستاذ لم يكن له أى نفع من الآية التى تمسك بها يجعله مختلفاً عن الملاحدة النوابغ ، فهو كهؤلاء لا يعترف بما لا يعترف به العلم الحديث الذى هو سائقهم إلى الإلحاد، فينكر المعجزات وسائر المغيبات كما ينكرون . بل الأستاذ أسخف موقفاً منهم ، لأنهم على الأقل لا يضيفون إلى ضلال الإلحاد الذى فى إنكار المغيبات ضلالا آخر هو حمل آيات المعجزات وآيات البعث بعد الموت الصريحات الماثلات للقرآن ، على المتشابهات غير مفهومة المعانى ، لكن الأستاذ ينكر المغيبات فيلحد ويقيم على إلحاده دليلا من القرآن[1] فيلغى بهذا الدليل آيات لا تحصى من القرآن ويخليها عن المعنى المفهوم .

---

[١] لا أريد أن أتهم الأستاذ بالكفر والإلحاد ولا أخاله ينفى وجود الله عمدا . فهو ليس غير رجل متقلب فى شكه الذى استفاده من العلم الحديث ، وربما تراه فى بعض تاراته وتطوراته خصما هاجما على هذا العلم الذى أكبره هنا كل الأكبار ، تراه خصما هاجما عليه من غير تخلص عن مخالب إضلاله ... لا أريد أن أتهمه وإنما ألفت النظر إلى ما يلزم أقواله التى صرح بها أو يستنتج منها . وأنا أعرف أيضا عدم جواز الحكم فى حق أحد بما يلزم قوله أو يستنتج منه . وأعترف بأن لزوم الكفر ليس بكفر، وإنما الكفر فى التزامه كما أن لازم المذهب ليس بمذهب إلا أن يكون اللزوم فى المسألتين لزوما بينا ، إذ عند ذلك يكون اللزوم فى قوة الالتزام .

أعرف كل ذلك وليس لى أى عداوة أو خصومة نحو الأستاذ . لكن من واجبى فى هذا=

وكان الأستاذ قد كتب قبل مقالته التى نقلنا الجمل السابقة منها ، مقالة ادعى فيها استحالة كل ما ورد فى القرآن من قصص معجزات الأنبياء عليهم السلام وقصة أصحاب الكهف وخروج دابة من الأرض تكلم الناس وخروج الموتى من قبورهم للحشر والحساب .. ادعى استحالة كل ذلك عند العقل والعلم ، ثم رد تلك الآيات الواردة فيها والتى تكاد تكون من كثرتها وتكرارها ربع القرآن ، إلى متشابهات غير مفهومة المعانى. وكان هذا سبب ردى عليه فى مقالات نشرتها « الأهرام » وقد جمعتها وكتبتها فى آخر هذا الكتاب مع مقالات الأستاذ التى قابل مقالاتى بها ، لتسهل المقارنة بينهما للقارئ .

= الكتاب، وقد أردت أن أكون مشخصا للداء المصرى الذى أصيب به المسلمون المتعلمون فى دينهم، حق التشخيص ثم مداويهم بكل ما أوتيته من قوة والهمته من حجة — أن أتتبع أقوال الأساتذة العصريين وأتعقبها ، فربما يكون لازم القول الذى لا يكون عقيدة لقائله، مذهبا متبعا لكثير من الذين اتخذوا ذلك القائل قدوة لهم . فيكون فيما لا يضر القائل — إن فرضنا ذلك — ضرر عظيم لقرائه فيجب تنبيههم عليه ، لأنى كتبت هذا الكتاب للقراء المحايدين الصادقى الرغبة فى معرفة الحق واتباع ما هو الأحق بالقبول ، ولم أكتب للأساتذة الذين ناقشتهم وأنا أعرفهم لا يعترفون بأخطائهم مهما تبينت عند النقد ، لأنهم مرتبطون بما وصل إليهم من مذاهب الغربيين فلا يحيدون عنه ، وحسبك أنهم لا يعتدون بالأدلة المنطقية فأصبحوا لا دواء لدائهم كما قال الشاعر :

جنونك مجنون ولست بواجد ... طبيبا يداوى من جنون جنون

وحسبك أنهم لا يثقون بغير ما ثبت بالتجربة الحسية ، وقد قال الأستاذ فريد وجدى : كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به، لأن ذلك ما وصل إليه من علم الغرب. ومقتضى هذا عدم ثبوت وجود الله ثبوتا علميا لأنه لا يدخل تحت التجربة الحسية ، وعلى الأقل لم يدخل إلى الآن .

ثم إن الأستاذ رغم هذا المانع العلمى يصدق بوجود الله لأن كبار العلماء فى الغرب مثل « كانت » الألمانى يؤمنون بالله ولا يسع الأستاذ أن يخالفهم. وهو أى « كانت » لا يبنى إيمانه على دليل عقلى نظرى بل على دليل سماه دليلا أخلاقيا أساسه الإيمان بالنشأة الأخرى كما سيأتى تفصيله فى هذا الكتاب . لكن الأستاذ لا يؤمن بالنشأة الآخرة ويرد آيات البعث بعد الموت أيضا إلى متشابهات القرآن فلا يتمشى مذهبه فى الإيمان بالله مع مذهب « كانت » أيضا ! فهل يستطيع أحد من العقلاء المنصفين أن يقول معتذراً عن الأستاذ : ليس فى رد آيات البعث بعد الموت فى القرآن إلى المتشابهات غير مفهومة المعانى ولا سيما غير مفهومة المعانى لاستحالتها ، إنكار للنشأة الآخرة ؟

ولا شك أن تلك الأمور المذكورة التى أنكرها الأستاذ زاعماً عدم إمكانها ، لايراها المعتقدون للأديان والمؤمنون بوجودالله خارجةً عن متناول قدرته المحيطة بجميع الممكنات ــ وهى ممكنة فى حد ذاتها ــ فلا يترددون فى تصديق أن ما نطق به كتاب الله من أنباء المعجزات ، قد وقع كلها فى عهود الأنبياء الماضين كما نطق وفُهمت معانيها وتفهم حالا واستقبالا كما نطق وفُهمتْ معانيها وتفهم حالا واستقبالا فهمَ معانى أوضح آيات الكتاب ، كما أن ما نطق به من أحوال النشأة الآخرة فُهمَت معانيها وآمن بهما المؤمنون فى كل عصر ، وكيف لا تُفهم وقد خصها الله سبحانه بالاعتناء بتفهيمها ، فيرى قارئ كتاب الله فى آياته التى قلما تخلو عنها سورة من سوره كيف يجادل القرآن منكرى البعث بعد أن كان الإنسان تراباً أو عظاماً نخرة ويتشدد فى محاجتهم . حتى إذا قال أحد من الناس المدعين لأنفسهم الفهم أكثر من غيرهم أو المتساوين معهم فى الفهم : « لا أفهم تلك الآيات كان ذلك معاندة القرآن ، لا أكثر ولا أقل وهذا كما تحدى الله بما أظهره على أيدى رسله إلى الناس من المعجزات ، منكرى رسالاتهم فى القرون الماضية وقد أظهرها الله لإعجازهم عن المعارضة بأمثالها ، وقصها القرآن تذكرة وعبرة للخلف من عجز السلف لا لإعجاز الخلف عن فهم ماوقع للسلف مع أنبياءهم . فهل يمكن بعد هذا وذاك أحداً ممن يؤمنون بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر أن يبلغ به استبعاده لوقوع معجزات الأنبياء فيما مضى من الزمان كما قصها الله علينا فى كتابه ، ووقوعِ البعث بعد الموت فى مستقبل الزمان كما أخبر الله به فيما لايحصى من آيات كتابه ، مبلغ أن يقول : لا أفهم ماذا يقول الله فى تلك الآيات الكثيرة ولا يفهمه أحد من أصحاب العقول ، فتلك الآيات آيات متشابهة خارجة عن طور الفهم لما أراده من معانيها ، كما أن المعانى الظاهرة منها خارجة عن طور العقل والإمكان ... فإن بلغ به استبعاده لما نطقت به تلك الآيات الصريحات الصارخات ، مبلغ أن يقول هذا القول كان ذلك إنكاراً مضاعفاً لتلك الآيات وما نطقت هى به .

لا ، لا ، إن دعوى كون تلك الآيات من المتشابهات غير المفهومة احتقار من الأستاذ لقراء كلامه بنسبتهم إلى العجز عن فهم مايرمى إليه بدعواه من عدم إيمانه بصدق تلك الآيات ، أو إشارةٌ منه إلى أن فى مصر يقول من شاء ما يشاء ولا يخاف تبعة ما قاله، لا من حيث حرية القول الدستورية، بل من حيث أنه لاتراعى بها حرمة القول وكرامته ، فيُلقى به جزافاً ولا يبالى بكونه حقاً أو باطلا أو مصادما للبديهى . وإنما يبالى بأسلوب الإلقاء وبما فى القول من إرضاء هوى محمى بقوة من القوى الزمنية.. فقد قرأت لأحد من كبار الأساتذة بمصر ـ المرحوم عبدالله عفيفى بك ـ أنه كان يدعى فى مناقشة واحد من أعيان محررى «الأهرام» أن الشاعر المتنبى لم يهجُ الأمة المصرية فى مناداتها بقوله : « يا أمة ضحكت من جهلها الأمم » فى قصيدة له فى هجاء كافور[1] .

[١] وفى مصر التى أصبح العلم فيها عبارة عن تحسين الكلام وتزيينه ، لم يحتفظ الكلام أيضا بقيمته ولم تعد صلة صحيحة بين اللفظ ومدلوله ، إذ لا يقرأه القارئ ـ من تعويدة الكتاب عليه ـ على أنه كلام صادق وإنما يقرأه على أنه قول بليغ جاذب . وهذا هو الذى تواضع الكتاب وقراؤهم عليه ، وهذا هو ما ينتظره القراء من الكتاب ، فلو شذ أحد واهتم فيما كتبه بمطابقة الواقع ذهب اهتمامه هدرا ، فارتفع الأمان من تأثير القائل بقوله فى قلب السامع من ناحية مطابقته للواقع . ولذا كان قول الله فى كتابه عن معجزات أنبيائه وبعثه الناس عن قبورهم للنشأة الآخرة وما بعد البعث من الحشر والحساب والثواب والعذاب ، لا يؤثر فى قلب قارئ القرآن على ماتلقاه الأستاذ فريد وجدى ، بوقوع تلك المعجزات فى سالف الزمان ووقوع تلك الأحوال الأخروية فى المستقبل، فما ظنك بما يقوله الإنسان ليؤثر بقوله فى نفوس سامعيه .

ثم إنك لو أردت مثلا أن تمدح أحدا بما يستحقه فقد قيل بمصر فيمن هو أدنى من ممدوحك بما هو أكثر من قولك وأغلى ، وإن شئت أن تهجو أحداً بما يتفق مع حالته فقد هجى فى مصر من هو أهون شرا من مهجوك بما هو أشد وأمر من قولك الذى وازنته مع المقول فيه وقدرته بقدره . وقلما يقرأ كتاب فى مصر ويشاد بذكره من دون محسوبية ، كما أن الموظفين يعينون لوظائفهم وينالون فيها المنح بهذا الشكل وأكبر المحسوبيات التى تنال بها كبريات الوظائف هو المحسوبية المتصلة بالإنجليز ثم الأقوى فالأقوى من القوى الداخلية المختلفة الألوان وليس للحق أى نفوذ بجنب هذه القوى ، فمن العجائب أن الجريدة المعروفة الإنجليزية « تيمس » كانت هى التى رشحت الأستاذ المراغى لمشيخة الأزهر الشريف فى المرة الثانية .

وهنا شيء آخر وهو أن منكرى معجزات الأنبياء والنشأة الأخرى يكونون فيما نعرفه من منكرى الأديان ، أما الجمع بين إنكار المعجزات وإنكار اليوم الآخر وبين ادعاء الإسلام و « رئاسة » نور الإسلام[1] فهذا أول قارورة كسرت وأعجب حادثة وقعت من عجائب مصر التى تبارى أمريكا بلاد العجائب . وقد كان الشيخ محمد عبده أورد فى كتاب « الإسلام والنصرانية » أمثلة فى تاريخ الخلفاء عن سماحة الإسلام ، فلو عاش ورأى الأستاذ فريد وجدى بك فى رأس «نور الإسلام» و « مجلة الأزهر » لأضاف مثالا هاما إلى أمثلة سماحة الإسلام وشاهداً إلى شواهدها ، ولاعترف بأن الأستاذ بقوله فى تفسير آيات المعجزات وآيات البعث قد ضرب الرقم القياسى الذى وضعه الشيخ فى تفسير سورة الفيل !!

وكانت قد أدهشتنى عقلية الأستاذ فريد فى زعم أن معجزات الأنبياء مستحيلة عند العقل ، وكذا البعث بعد الموت، طبق زعم الملاحدة من الماديين والطبيعيين وزعم أن هذا الحكم باستحالتهما مقتضى العلم كما أنه مقتضى العقل ، وهو يعلن عقليته هذه على صفحات « الأهرام » ولا يقابلها الرأى العام الإسلامى بالاستنكار ، حتى ولا إفشاءه عن نوابغ البلاد الإسلامية من الكتاب والشعراء فى استبطانهم الإلحاد وتمسكهم بها تماشياً مع العلم والعقل ، ولا يكون بين إعلان هـذه العقلية عن نفسه وعن نوابغ الشرق الإسلامى وبين تعيينه لرئاسة مجلة « نور الإسلام » الأزهرية إلا بضعة أيام[2] .

---

[١] اسم المجلة الأزهرية فى مبدأ تولى الأستاذ الوظيفة .

[٢] ومن العجائب أن الشيخ المرحوم الظواهرى الذى كان شيخ الأزهر يومئذ يقول فى مذكراته التى نشرها ابنه بعد وفاته (ص ٢٨٩) متعمداً لتبرير هذا التعيين ومتحملا لأوزاره عند الله : « عند انتشار مجلة نور الإسـلام أوصانى توفيق نسيم باشا بتعيين صديقه عبد العزيز محمد بك (الباشا وزير الأوقاف سابقا) مديراً لها وأثنى عليه كثيراً فعينته ولكن بالأسف وجدته بعد ذلك غير كفء لها فأبعدته وعينت الأستاذ فريد وجدى بدله فتألم توفيق نسيم باشا من =

ساورتْ أفكارى هذه الاحجيات الغامضة حتى اطلعتُ على المناظرة القلمية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون صاحب مجلة «الجامعة» الذى ادعى فى غضون المناظرة أن جميع الأديان تتنافى مع العقل والعلم ، ولم يتغلب الشيخ المناظر على خصمه أو على الأقل لم يقتنع الرأى العام الثقافى بغلبته عليه ، بل تأثر الشيخ نفسه من عقلية الأستاذ[1] ولم يسلم عن التأثر بها حتى بيئة الأزهر . وبفضل هذا الاطلاع انحلّ علىّ كثير من الألغاز العجيبة المصرية حتى أصبح مفهوماً سر استقبال كتاب «حياة محمد» الذى سعى مؤلفه جهد طاقته لإخلاء حياته صلى الله عليه وسلم عن المعجزات ، برغبة عظيمة من القراء استلزمت طبعه مرة ثانية قبل أن يمضى على طبعته الأولى سنة ، وما كفت ثانية الطبعة فى رى الرغبات المتعطشة حتى احتيج إلى ثالثتها .. أصبح سره مفهوما ومعه سر تقريظ الأستاذ الأكبر المراغى للكتاب المذكور .

فبعد أن رأيت بعصر ذلك التيار الذى يقلب الحقائق رأساً على عقب. فيعد الديانة جهلاوغباء ، والإلحاد علماًوعقلاونبوغا ، وقد علا التيار حتى تسلق منبر الأزهر، وبعد

= ذلك كثيراً وكان هـذا من ضمن مخاصمته لى فيما بعد » .. وكان المعقول للأستاذ فريد وجدى بك الذى ثبت فى منصبه الأزهرى على طول عهد مشيخة الأستاذ المراغى الثانية ، أن يكون تعيينه أيضاً فى ذاك العهد ولا أدرى من أوعز إلى الشيخ الظواهرى الضعيف الإرادة بهذا التعيين السابق لأوانه. ولم يبعد الشيخ الظواهرى فى هـذا التبديل عبد العزيز بك محمد فقط بل أبعد معه عن المجلة الأزهرية فضيلة الأستاذ محمد الخضر حسين لعدم إمكان اتفاقه مع الأستاذ فريد وجدى فى المبادئ فاستبدل بهذين الرجلين المؤمنين بمعجزات الأنبياء والنشأة الآخرة من أنكرها على صفحات الأهرام ولم يجف مداد الإنكار بعد .

[١] وكان الشيخ قبل مناظرته الأستاذ تحت تأثير مشكك آخر . ومن أجل ذلك قابل شبه خصمه فى مناظراته هذه بإيمان ضعيف لا يكفل لحجته النجاح والغلبة . ولو لم يكن الشيخ تحت هذه المؤثرات لما وسعه أن يذهب فى تفسير بعض آيات القرآن الحكيم إلى تأويلات سخيفة لايقبلها العقل والذوق السليمان كقوله فى عرش بلقيس إنه لم يؤت به إلى سليمان عليه السلام كما هو مقتضى صراحة القرآن وإنما صنع مثله، وقوله فى انفلاق البحر لموسى عليه السلام ثم انطباقه على فرعون وجنوده إنه كان جزرا ومدا .

أن رأيت بها من العجائب باسم العلم ما يعتبر الممكنات مستحيلات ـ فى حين أن العلم يسمى فيكاد يجعل المستحيلات ممكنات ـ وباسم الدين وتأليفه مع العقل والعلم ما يلغى ربع القرآن ويخليه عن المعنى باسم المتشابهات ... بعد أن رأيت كل هذا أصبح عندى من الواجب كبح جماح المقتنعين والمغترين بالدعاوى الإلحادية ، تقليداً منهم وانخداعاً بمـا سمعوا من بعيد أن فى الغرب علوماً مثبتة وعلماء إثباتيين وعلى التعبير المصري : وضميين لا يعترفون إلا بما يشهد به الحس وينكرون ما وراء ذلك لعدم ابتنائه على أساس صحيح من العلم . فمنهم الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده الذى يقول إن العقل والعلم لايعترفان بوجود الله لعدم كونه منظوراً بالعيون ، وكذا كل ماجاءت به الأديان ولم يدخل تحت المشاهدة والتجربة لأهل هـذا العصر من المعجزة والوحى والنبوة والبعث والجنة والنار . ومنهم نوابغ الـكتاب والشعراء المسلمون الذين شهد الأســتاذ فريد وجدى بك باستبطانهم الإلحاد من غير ذكر أسمائهم . ومنهم الأستاذ المذكور نفسه المنقول كلامه من قبل وهو ينص على أن الأديان لا تأتلف مع العـلم . فهى منبوذة بيد العلم إلى عالم الأساطير ، وكل ماورد فى كتبها المقدسة مما ذكرنا فمن المستحيلات فى نظر العلم والعقل، وغاية مايقال فى تأويلها انها متشابهات غير مفهومة .

وقد كان من جملة أقوال الأستاذ فريد وجدى المنقولة : « ان الشرق الإسلامى لما اتصل بالغرب وارتشف من مناهله العلمية ووقف على الميتولوجيا والأديان المقذوف بها فيها ووجد الإسلام أيضا بين تلك الأديان ـ لم ينبس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ولـكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقناً أنه مصير اخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية »..ففى هذا القول شىء كثير من المغزى جدير بأن تطال عليه وقفة التأمل : رجال من نوابغ البلاد الإسلامية يستنبطون الإلحاد ويتسترون فى تهيئة الأذهان لقبوله ولايصارحون به غير أمثالهم لئلا يقاطعوا أو يُنفوا من الأرض، مع أن الأستاذ يعرف أن الإلحاد فى زماننا لا يكون مدعاة لنفى الملحد أو مقاطعته بل يهيء له

مركزاً وأنصاراً بقدر مايهيء له من الأذهان الجديدة فضلا عن المهيئين والمهيئين من قبل، وإنما السبب في اجتنابهم المصارحة لغير أمثالهم أن الدعوة إلى الإلحاد من وراء الستار تكون أنجح، وهم يعرفون ذلك كما يعرف الأستاذ ويقلدهم فى السعى من وراء الستار.

ثم لا شك أن الأستاذ صور نفسه حين يصور الشرق الإسلامى الذى أخبرنا باستبطانه الإلحاد بسبب اتصاله بالغرب وعلومه، إذ لا معنى لاستبطان الشرق الإسلامى وخصوصاً لا معنى لقوله « وتمسك به متيقناً أنه مصير اخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية ! » لأن ذلك القول لا ينطبق على الشرق الإسلامى، فمن هم اخوان الشرق الإسلامى الذين سيكون مصيرهم مصيره فى الإلحاد متى وصلوا إلى درجته فى العلم؟ فهل الشرق الإسلامى ألحد أولا واستبطن إلحاده انتظارا منه أن يصل أخوانه الشرقيون غير المسلمين إلى درجته العلمية فيلحدوا مثله[1] ؟

والحق أنه لا معنى لهذا البيان، فليس مراده من الشرق الإسلامى إلا نفسه واخوانه الذين ينتظر أن يكون مصيرهم مصيره، اخوانه .. ثم ذكر أن فى البلاد الإسلامية نوابغ مثله من الكتاب والشعراء يستبطنون الإلحاد ويهيئون الأذهان لقبوله دسا فى مقالاتهم وقصائدهم كما يدس الأستاذ .. فإن كان للفقرة المتقدمة من كلام الأستاذ معنى غير ماذكرنا كانت هذه الفقرة الثانية تكراراً الأولى من غير طائل[2]

---

[١] ومن العجائب أن مشيخة الأزهر تحاول دعوة الغرب إلى الإسلام بواسطة ترجمة القرآن إلى لغات الغربيين فى حين أن الشرق الإسلامى يستبطن الإلحاد على قول رئيس تحرير « مجلة الأزهر » و « نور الإسلام » فهل لايلزم إذن أن يكون الشرق الإسلامى أحوج إلى الدعوة إلى الدين قبل الغرب ؟ وإن كان المراد من الشرق الإسلامى المستبطن للإلحاد هو الأستاذ نفسه أعنى رئيس تحرير مجلة الأزهر، تبتدئ الحاجة إلى الدعوة من دعوة الأزهر وتستفحل الرزية .

[٢] مثلا إن الأستاذ لا يصدق أو على الأقل يلزمه أن لا يصدق بخارقة تولد المسيح عليه السلام من مريم البتول بسبب كونها مخالفة لقانون العلم الطبيعى ويرد قول كتاب الله فيها إلى المتشابه كما رد إليه سائر آيات المعجزات بعين السبب ونص الكتاب هكذا : =

وكان دس الأستاذ أبلغ وأقرب إلى المصارحة ، لاسيما فى قوله « لم ينبس بكلمة لما رأى دينه ماثلا بين الأديان المقذوف بها إلى عالم الأساطير ، لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله » يعنى أنه يرى غير ممكن أن ينقذ دينه فيخرجه من الحفرة التى قذف به إليها مع سائر الأديان ، بأن يدافع عنـه بالمحاجة ، فقد سجل على نفسه نيابة عن الشرق الإسلامى بالعجز عن الدفاع عن الإسلام ولقَّن من يحاول الدفاع عنـه درس اليأس ، وبهذه تم الدس !!

وقد جاءت كتابة هذه الكلمات من الأستاذ جواباً عما كتبته فى الرد على مقالته الأولى ، فكأنه حاول تهديدى بسلاح العلم الحديث قائلا : إن هذه المسائل التى تصر أنت على الاحتفاظ باعتقادها وتوصى بها للناس ليعضّوا عليها بالنواجذ ، قد قذف بها العلم الحديث ـ الذى له الدولة اليوم فى الأرض ـ قذف بها مع الأديان المنطوية عليها إلى حفر الأساطير .. وقد جرى قبلك أمور أنت فى غفلة منها وهى أن متعلمى الشرق الإسلامى بعد الاتصال بعلوم الغرب رأوا دينهم فى تلك الحالة المنبوذة ، فلم يستطيعوا أن يتكلموا فى الذود عن دينهم كلمة ... قاله وظننى أتهيب كون القاذف بالأديان جملة هو العـلم وأكم فمى كما تهيَّب الشرق الإسلامى وكم فمه ، وقد عرفت أنه كنى بالشرق الإسلامى عن نفسه ؛ أو ظننى أشوب دفاعى عن كرامة الدين الإسلامى

= « واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا . فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سويا . قالت إنى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا . قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا . قالت أنى يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر ولم أك بغيا . قال كذلك قال ربك هو على هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمراً مقضيا . فحملته فانتبذت به مكانا قصيا . »

ولينظر القارئ كيف تكون هذه الآيات الصريحة متشابهة غير مفهومة ؟ نعم فيها من المتشابه قوله تعالى فقط « فأرسلنا إليها روحنا » .

بشىء من التخوف والتقهقر أمام ذلك السلاح الراق كما شاب الشيخ محمد عبده فى مناظرة الأستاذ فرح أنطون لما حمل عليه الأستاذ بسلاح فصل الدين عن الدولة الذى تمسك به الغربيون فتقدموا على زعمه بفضل هـذا التمسك وأهمله المسلمون فتأخروا. فحملته أى الشيخ هـذه الحملة يتقهقر أمامها ويهاجم علماء الدين بدلا من خصمه متهماً إياهم بالجمود ومحملا عواتقهم وبال تأخر المسلمين. فكأنه لولا جمودهم الذى يمنعهم من الأخذ بكل جديد لاقتبس المسلمون مبدأ الفصل أيضاً، كأنه لا مانع من العمل به غير جمودهم، أو كأنه لا جواب عن مسألة إهمال هذا المبدأ غير الطعن فى علماء الدين بدلا من الطعن فى مبدأ الفصل نفسه!

لكن الأستاذ سيرانى إن شاء الله أصمد ولا أتقهقر أمام أى خصم فى الدفاع عن الإسلام حتى ولو كان الخصم علماً من العلوم أو بالأصح ولو كان زعم كثير من الناس كذلك. لأن لى عقيدة راسخة وإيماناً ثابتاً يكفلان لى بأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه وأنه لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا.

أما تظاهر الأستاذ بالدفاع عن الإسلام بعد أن لقّن الناس درس اليأس عن الدفاع، برد ما فى القرآن من أنباء المعجزات والبعث عن القبور للحشر والحساب والثواب والعقاب.. برد كل ذلك إلى المتشابهات ـ فلا يزيد على العجز الذى سجله على نفسه فى تسجيله على الشرق الإسلامى، بشىء غير ما يشبه قولهم: «عذره أقبح من ذنبه» إذ ليس معنى رد تلك الأنباء إلى المتشابهات إنكارَ ما جاء عنها فى القرآن بلطف، بل معناه إنكاره بأقسى تعبير وأشنعه.. ففيه تكذيب القرآن بادعاء أن ما ورد فيه على صورة الواقع غير واقع، وفيه تجهيل القرآن بادعاء أنه لا يميز المحال من الممكن فيحدث عما لا يمكن وقوعه فى صيغ الواقع[1] وفيه مع ذلك رمى القرآن بالفشل

---

[١] وكان واجب الأستاذ لو أن عنده شىء من الغيرة الدينية أو استقلال الفكر، أن لايحكى فعل العلم الحديث هذا بالدين كمسلم بصحة مافعله، بل يحتج عليه بما معناه: غاية مايكون =

والإخفاق فى محاجة المنكرين فلا يحصل على شيء من غير إضاعة أنفاسه ، حيث يجتهد ليقيم شواهد على قدرة الله وصدق أنبيائه بالمعجزات التى أخبرنا بظهورها على أيديهم ، فتكون نتيجته عجز الله عن خلق تلك المعجزات وعن تفهيم الناس أنباءها المسرودة فى كتابه المنزل على خاتم رسله... ففضلا عن إقناعهم بوقوعها، يأتى بالقول المتشابه بدلا من المقنع . كما أنه أى القرآن يحاول محاجة المنكرين لليوم الآخر استبعاداً منهم لبعث الموتى عن قبورهم بعد أن كانوا تراباً ، بإيضاح قدرة الله عليه فى فنون من أساليب الإقناع وأمثلة القدرة ليقربه من الأفهام فلا يستطيعه ويُقضى عليه بالفشل ، فهو فيما يقول مثلا فى آخر سورة يوسف :

« لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذى بين يديه ... » الآية .

وفيما يقول : « ذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذى يوعدون . يوم يخرجون من الأجداث سراعاً كأنهم إلى نصب يوفضون خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلة ذلك اليوم الذى كانوا يوعدون . »

وفيما يقول : « فلينظر الإنسان ممَّ خُلق خُلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب إنه على رجعه لقادر يوم تُبلى السرائر فما له من قوة ولا ناصر والسماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع إنه لقول فصل وما هو بالهزل .. »

وفيما يقول : « ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً قالوا نعم فأذّن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين

= من حق العلم المبنى على التجربة الحسية أن لا يحكم فى شأن الدين إثباتا أو نفيا كما قال معالى الدكتور هيكل باشا « لا يثبت ولا ينفى » أما قذفه بالأديان جملة إلى عالم الأساطير ، الذى يرجع إلى الحكم فيها بالنفى فليس ذلك من حق هذا العلم بميزانه الحسى الضيق ، فإذا اجترأ عليه خرج عن حدوده فانقلب جهلا . وسيطلع القارئ على تحقيق قولى هذا وتفصيله إن لم يطلع عليه فيما سبق من هذا الكتاب .

الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون . »

وفيما يقول : « فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون قال قائل منهم إنى كان لى قرين يقول أءنك لمن المصدقين ، أءذا متنا وكنا ترابا وعظاما أءنا لمدينون . قال هل أنتم مطلعون فاطلع فرآه فى سواء الجحيم . قال تالله إن كدت لتردين ولولا نعمة ربى لكنت من المحضرين . أفما نحن بميتين إلا موتتنا الأولى وما نحن بمعذبين . إن هـذا لهو الفوز العظيم . لمثل هذا فليعمل العاملون . »

وفيما يقول : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعداً عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون . ليبين لهم الذى يختلفون فيه[١] وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين . إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون . »

وفيما يقول : « ومن آياته خلق السموات والأرض وما بث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير . »

وفيما يقول : « زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير . »

وفيما يقول : « يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ويحيى الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون . »

وفيما يقول : « أفعيينا بالخلق الأول بل هم فى لبس من خلق جديد . »

وفيما يقول : « أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى بلى إنه على كل شىء قدير . »

---

[١] الأستاذ فريد أحوج الناس إلى البعث ليبين له الله ما اختلف فيه مع مجادليه وفيهم القرآن وآياته التى أوردنا بعضاً منها . ولم يقع من الأستاذ أن عدل عن دعواه واعترف بأنه مخطئ أمام أية حجة قطعية . ولعله ينكر البعث لئلا يظهر أخطاؤه فى مجادلاته مع الناس ظهوراً لا قبل له بإنكاره .

وفيما يقول : « ق . والقرآن المجيد . بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الـكافرون هذا شيء عجيب . أءذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد . قد علمنا ماتنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ . »

وفيما يقول : « لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة . أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه . بلى قادرين على أن نسوّىَ بنانه . بل يريد الإنسان ليفجر أمامه يسأل أيان يوم القيامة . »

وفيما يقول : « ويل للمكذبين الذين يكذبون بالدين وما يكذب به إلا كل معتد أثيم إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين . كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون . كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون . ثم إنهم لصالو الجحيم . ثم يقال هذا الذى كنتم به تـكذبون . »

وفيما يقول : « ويل يومئذ للمكذبين . فبأى حديث بعده يؤمنون[١] . »

وفيما يقول : « يوم يقوم الروح والملائـكة صفًّا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا . ذلك اليوم الحق فمن شاء اتّخذ إلى ربه مآبا إنا أنذرناكم عذاباً قريباً . يوم ينظر المرء ما قدمت يداه ويقول الـكافر يا ليتنى كنت تراباً . »

وفيما يقول : « فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله إن الله عزيز ذو انتقام . يوم تُبـدَّل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحـد القهار وترى المجرمين يومئذ مقرنين فى الأصفاد سرابيلهم من قطران وتغشى وجوهَهم النار ليجزى الله كل نفس ما كسبت إن الله سريع الحساب هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب » .

فى كل ذلك وأمثاله التى لاتحصى من كثرتها، يلزم على رأى الأستاذ فريدوجدى

[١] وهذه الآية آخر سورة كرر فيها قوله « ويل يومئذ للمكذبين » عشر مرات .

أن يكون القرآن ببلاغته المسلَّمة لم ينجح فى مهمته ولم يقم بحجته وإنما أتى بعبارات غير مفهومة . وإذا لم ينجح القرآن فى تفهيم قدرة الله على إنشاء الناس بعد موتهم وكونهم تراباً ، نشأة ثانية ، بالرغم من كمال اعتنائه بتفهيم ذلك فليس بناجح فيما سواه من مقاصده ، ولم يبق معنى لكونه فى أعلى درجات البلاغة . وإذا كان القرآن معجزاً فهل إعجازه فى أن لا يستطيع تفهيم كلامه وتبليغ مرامه فيأتىَ بما لا يفهم ويكرره فى أساليب منوعة غير مفهومة ؟ فهو معجز أم عاجز ؟[1] مع أن نصوصه التى أوردنا قبل هذا الكلام نماذج منها واضحة يفهم معانيها كل من يعرف العربية الفصحى . والحقيقة أن قول القائل فى حق كلمات ظاهرة المعانى : « انها لا تُفهم » معناه إنكار ما فهم منها ببرود ومرود .

هذا إذا كان مراد الأستاذ من اعتبار آيات المعجزات وآيات البعث بعد الموت من المتشابهات اعتبارَها من متشابه اللفظ الذى لا يفهم معناه اللغوى كالحروف المنفصلة الواردة فى أوائل بعض السور[2] أما إذا كان مراده من رد المتشابهات اعتبارَها من متشابه المعنى مثل « الرحمن على العرش استوى » بناء على أن له معنى مفهوما ولكن

---

[١] وليت شعرى كيف يؤلف الأستاذ فريد الذي كان فى طليعة المحبذين لحادثة ترجمة القرآن إلى اللغة التركية ليقرأها المصلون فى تركيا الحديثة ، وفى طليعة المنفقين فى سبيل تحبيذها كثيراً من الحبر والورق ، كيف يؤلف بين ادعاء إمكان الترجمة وبين كون كثير من آيات القرآن متشابهاً عنده لا يفهم مراد الله منه ؟

أجل ولا عجب فى ذلك فإن الأستاذ فسر القرآن فيما مضى من الزمان من أوله إلى آخره . فيظهر أنه فسره من غير فهم ، فلا بدع إذن إن ترجمه المترجمون أيضا غير فاهمين .

[٢] وهذا الاحتمال على الرغم من كونه فى غاية البعد قد حملنا مراد الأستاذ عليه أولا لكون المحذور المترتب على الاحتمال الثانى الذى ذكرناه بعده وهو تكذيب ما نطق به القرآن ، مستوراً غير ظاهر فى هذا الاحتمال ولأن ما ادعاه الأستاذ فى مقالاته التى رد بها علىّ ، من عدم كون ما أراد الله من تلك الآيات مفهوما ولا كونه مطلوب الفهم ، يميل إلى هذا الاحتمال ، كما كان فى كلامه ما يميل إلى الاحتمال الثانى أيضا .

المعنى المفهوم منه محال فى حقه تعالى لإيهامه الجسمانية . فكأن المعانى المفهومة من آيات المعجزات وبعث الأموات مستحيلة أيضاً لاستحالة وقوعها ، وقد صرح الأستاذ فى مقالاته بهذه الاستحالة عند نقاشنا المسألة . فإذا كان الأمر كذلك كان مراده من تسمية هذه الآيات بالمتشابهات تكذيبها لكونها ناطقة بالمحالات ، مع استبطان هذا التكذيب .

ثم إنا لو فرضنا أن الأستاذ يتأول آيات المعجزات والبعث والنشور بهذا التأويل الفاسد المبنى على الفاسد وينقذ القرآن على زعمه من أن يكون ناطقاً بالمستحيلات ، فماذا يفعل فيما يعتقده المسلمون من أن القرآن كلام الله المنزل بواسطة الملك على محمد صلى الله عليه وسلم وينطق به القرآن نفسه كما ينطق بنزول التوراة والإنجيل والزبور على موسى وعيسى وداود عليهم السلام ؟ مع أن العلم الحديث الذى تبجح الأستاذ به وبنبذه الأديان إلى عالم الأساطير ، لايقر بمسألة الوحى وإنزال الكتب ، ويراها أيضاً من المستحيلات المخالفة لسنة الكون كما يرى المعجزات وبعث الأموات منها [١] ويعتبر هذا الرأى فى رأس أسباب نبذه الأديان إلى عالم الأساطير، فهل يصدق الأستاذ العلم الحديث فى رأيه هذا أيضاً ، ثم يراجع المخلص الذى ابتدعه إزاء آيات المعجزات وإحياء الموتى فيرد آيات الوحى وإنزال الكتب أيضا إلى المتشابهات التى لاتفهم معانيها أو لا تقبل على ظواهرها وينتهى بسخافته إلى إنكار أساس النبوة وإنكار أن يكون القرآن كتاب الله المنزل ؟؟ وإذن فما معنى تأويل آياته وتأليفها بمقتضى العقل والعلم ؟ وما الحاجة إلى هذا التكلف فى تصحيح نصوص كتاب ليس بكتاب الله ولا بضرورى

---

[١] ألا ترى أن الأستاذ فرح أنطون حين أحصى مالا يقبله العقل والعلم على زعمه من العقائد الدينية الأساسية مثل وجود الله والمعجزات والبعث والحشر والثواب والعقاب ، ذكر معها الوحى والنبوة أيضا ! ومن هنا يظهر سر اجتهاد الأستاذ فريد لما لاح له أخيراً أن يكتب مقالات فى « مجلة الأزهر » لإثبات إمكان النبوة والوحى ، فى تصوير النبوة بما يشبه العبقرية إن لم يجعل منها صراحة . وقد سبق الكلام عليه .

من هـذه الناحية أن يكون جميع ما حواه مضمون الصحة ؟ مع أن ذلك التصحيح فى معنى الإفساد والإلغاء .

هذا رأى الأستاذ فريد وجدى بك وهـذا ما ينتهى إليه رأيه وهو يعلن على صفحات جريدة « الأهرام » ولا يقابله الرأى العام الإسلامى بمصر بالاستنكار حتى ولا إفشاءه عن كتاب المسلمين وشعرائهم النوابغ فى استبطانهم الإلحاد وما ينتظرونه من أن يكون مصير غيرهم مصيرهم متى وصلوا إلى درجتهم العلمية .

وقد يتوقع من الأستاذ بعد اطلاعه على قولى هـذا أن يقول : « إذا كان الرأي العام الإسلامى لم يقابل ما جهرت به من الفكرة بالاستنكار ولا الكتاب والشعراء النوابغ الذين أفشيتُ عنهم مايستبطنونه من الإلحاد ومايدسون فى مقالاتهم وقصائدهم من تهيئة الأذهان لقبول ما يستبطنونه إلى أن يكون الباطن ظاهراً ... إذا كان هؤلاء وهؤلاء لم ينكروا علىّ ما كتبته وأنا اليوم رئيس تحرير « مجلة الأزهر » ومديرها بعد مجلة « نور الإسلام » فماذا يكون من حق الشيخ مصطفى صبرى أن يقوله ، ومى من المؤيدات ماأحصاه هو نفسه ؟ .. ومن بديع المؤيدات أن تعيينى من مجلس الأزهر الأعلى لرأس مجلة الأزهر المسماة يوم التعيين « نور الإسلام » صادف زمناً أوشك فيه النقاش بينى وبين الشيخ أن ينتهى ولم ينته بعد ، فجاء ذلك جواباً على حملات الشيخ أبلغ من الرد الذى تتضمنه مقالاتى المقابلة » !!

وأنا أجيب على قول الأستاذ هذا المفروض بأنى لا أنكر هذه المؤيدات لاسيما الأخيرة التى نالها كمكافأة على رأيه فى معجزات الأنبياء وبعث الناس بعـد الموت وتحمسه فى حكاية مافعله العلم الحديث بالأديان وما عجز الشرق الإسلامى أن يفعله من الدفاع عن دينه وما زاد الطين بلة من تطوع نوابغ الكتاب والشعراء وكلاء العـلم الحديث الغربى فى الشرق الإسلامى للسعى فى القضاء على مابقى فى القلوب من الإسلام

وإقامة الإلحاد مقامه ، دساً فى مقالاتهم وقصائدهم ... أنا لا أنكر وقوع المكافأة على مالعب الأستاذ من دوره فى هذه الأفعال التى مثّلها بمهارة ، حتى إنى لا أنكر احتمال ارتقائه بعد حملاتى الجديدة عليه فى كتابى هذا ، إن لم أقل إلى مشيخة الأزهر فإلى مشيخة كلية أصول الدين !.. وربما أكون أخدم مصلحته بتلك الحملات ولا أضن به عليه ، بصفة رجل ضحى بكل شىء فى سبيل التصريح بكلمة حق ، لاسيما فيما يتعلق بالدفاع عن الإسلام وعقائده العزيزة ... لا يمنعنى من نقد أفكار الأستاذ ومبادئه المستندة إلى التقليد المحض للغرب ، كثرة المؤيدات التى وجدها وقد لايزال يجدها فى مصر الحاضرة المقلدة بل المستبطنة للإلحاد على تقدير الأستاذ نفسه فى حق الشرق الإسلامى الذى لايمكن أن تكون مصر خارجة عنه ، ولا يكبر فى عينى أن تكون الدنيا مع الأستاذ زيادة على مستبطنى الإلحاد النوابغ بل ولا العلم الذى يدعى أنه يستند إليه فيما يستند إليه ، إذ لا يمكن أن يكون العلم الذى يدعو منعلميه إلى الإلحاد، علماً صحيحاً تجاه قوله تعالى « شهد الله أنه لاإله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط ».

بل إنى أقول قولا يحل ما أشكل على الأستاذ فى مسألتى المعجزة والبعث بعد الموت من أساسهما : وهو أن الأستاذ الذى أنكرهما وادعى استحالتهما عند العقل.. لاشك أنه تابع فى هذا الرأى للغربيين علماء العلم الحديث الذى أطراه فى صدر مقالته كما نقلناه من قبل ، ولكن هل يعرف الأستاذ أن منكرى المعجزات والنشأة الأخرى من علماء الغرب ينكرونها لعدم اعترافهم بوجود الله وبنائهم الكائنات على أساس الطبيعة ؟ فلو كانوا اعترفوا بوجود الله الذى يخلق ما يشاء ويختار فلا داعى إذن إلى إنكار المعجزات والنشأة الثانية ولا إلى القول باستحالتهما عند العقل لأنه إذا كان الله هو الذى خلق الناس فى نشأتهم الحاضرة ففى الإمكان دائماً أن يخلقهم بعد موتهم وتلاشى أبدانهم مرة ثانية أو ثالثة أو كلما شاء ذلك . وكذا إذا كان الله خالق الحيوان والنبات بجميع أنواعهما فمن السهل عليه أن يخلق ثعبانا من عصا موسى عليه السلام

ولا مانع منه أصلا فى نظر العقل بعد تسليمه بوجود الله ، وبعد الاعتراف بوجود الله يكون كل شىء سهلا ويكون التوقف فى مسألة المعجزات أو البعث بعد الموت لاداعى له إلا غباوة المتوقف[١] .

فلابد للأستاذ فريد وجدى إما أن يؤمن بالله ويؤمن معه بما جاء فى كتابه من أنباء معجزات أنبيائه وبعث الناس بعد موتهم كما يفعله كل مؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وإما أن لايؤمن بالله ولا بما جاء فى كتابه من أنباء المعجزات والبعث كما يفعله الذين أخذ عنهم إنكار المسألتين من ملاحدة الماديين والطبيعيين والذين سأناقشهم فى هذا الكتاب على أساس ضلالاتهم أعنى إنكار وجود الله .

٦

ثم إنا لانقتصر فى الاستشهاد لغلبة عقلية الإلحاد فى مصر بين المتعلمين المصريين بدافع تيار الضلال العلمى ، على الشواهد المتقدمة ، وإن كان كل من تلك الشهادات لاسيما شهادة الأستاذ فريد وجدي بك بالنظر إلى مركزه الأزهرى الذى حصل عليه قبل خروجه من حلبة المناظرة ، قائمةً مقام شهادات شهود غفيرة :

فقد وقع فى مقالة أرسلت من باريس إلى مصر قبل سنوات[٢] نالت الجائزة الأولى فى المباراة الصحفية عنوانها : « عدة النجاح لرجل القرن العشرين » وقد نشرتها جريدة «الأهرام» فى عددها . ١٨٥٨ :

---

[١] على أن الفيلسوف الكبير « كانت » الذى انتقد جميع أدلة وجود الله المعروفة واختار دليلا آخر اخترعه كما سيأتى بيانه فى هذا الكتاب ، أثبت وجود عالم الآخرة بالدليل نفسه الذى أثبت به وجود الله ، ومعنى هذا أن لوجود عالم الآخرة أهمية عند « كانت » بدرجة أهمية وجود الله حتى إنه إن لم يصح وجود الآخرة لعيب فى دليله لم يصح وجود الله أيضا لاستنادهما عنده إلى دليل واحد .

[٢] لكاتبها عضو بعثة الجامعة المصرية بباريس ، السوربون والماجستر فى الآداب

« ... وإذا أردت أن تعرف الفرق بين العقليتين « الغيبية والعلمية » فسل من شئت من عامة الناس لماذا يطير الطائر ؟ فسيكون جوابه حتما : لأن له أجنحة ، وهو بذلك يجعل الطيران نتيجة العضو ، والعـلم يرى عكس ذلك أى يرى الوظيفة متقدمة وقد نتجت عنها العضو .

« وصفوة القول أن الرجل المصرى يجب أن ينبذ العقلية الغيبية[1] ويطاردها فى كل مكان حتى تستوى له عقلية علمية من هذا الطراز الذى نشاهده فى معامل العلماء .

« يتصل بالعقلية الغيبية هـذا الاعتقاد الشرقى بأن العالم مسيَّر لا قدرة لنا فيه وأن القوة المسيِّرة تتدخل فى تتابع أحداثه فتقدم وتؤخر وتحيى وتميت بغير حساب ، ويجوز أن تعدل عما سبق أن كتبت من آجال ، وقد تسرب هذا الاعتقاد إلى فلسفاتهم دينية كانت أو عقلية ، فقد بحث متكلمو المسلمين فى هل يستطيع الله أن يقدم الآجال أو يؤخرها عن ساعتها فذهب بعضهم إلى إمكان ذلك ، وهم لعمرى لم يفهموا بذلك قدرة الله تعالى ، فإن النظام المطرد فى العالم وتسلسل العلل ومعلولاتها أدل على القدرة اللامتناهية من ذلك التصور الركيك الذى يجعل من قدرته تعالى وسيلة لتغيير النظام الذى فطرته وأبدعته[2] وكأنى بأولئك المتكلمين ومن لف لفهم ، يتصورون هذا النظام على أنه ليس من طبيعة الأشياء نفسها ولـكنه فُرض فرضاً عليها من خارجها يمكن تعديله أو العدول عنه فى كل لحظة ، لهذا استسلم أهل الشرق إلى ما أسموه تارة « بالقدر » وتارة « بالقسمة » أو « النصيب » .

---

[١] يريد بها العقلية الدينية .

[٢] يريد به التعريض لمسألة المعجزة والطعن فى المؤمنين بها أيضا . فالله تعالى يمدح الإيمان بالغيب ويجعله رأس أوصاف المهتدين بهدى القرآن فيقول « الم ذلك الـكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون » وكاتب المقالة من باريس يوصى قومه بمصر أن يطاردوا العقلية الغيبية وتراها لجنة المباراة الصحفية بها جديرة بالجائزة الأولى .

أوجب كاتب المقالة على رجل القرن العشرين أن يطارد العقلية الدينية ، التى ذكرها تحت ستار العقلية الغيبية أى عقلية الإيمان بالغيب، فى كل مكان ويطارد معها مايتصل بها من الاعتقاد الشرقى القائل بأن العالم مسير لا قدرة لنا فيـه ، ذلك الاعتقاد الذى نسميه الإيمان بالقدر .

وأنا أقول إن الشرقيين المتدينين يعتقدون كون العالم مسيرا من قِبل الله وهـذا مالايرضاه الـكاتب ، لأنه على مذهبه الذى يفهم من كلامه سائر بنفسه ولامسيِّر له . وخلاصة ما لا كه بين فـكى قلمه هى الشكاية المعروفة المبتذلة من تأخر الشرق المتدين باستسلامه إلى القدر وإهماله السعى والعمل وهو يزعم أن منشأه الإيمان بالقدر المستور عنا، فى ضمن الإيمان بالغيب الذى أوله الإيمان بالله على الرغم من كونه غير منظور كما قال الأستاذ فرح أنطون وذكرناه فى رقم (٤) والإيمان بالله سيقود المؤمن إلى اعتقاد أنه الحاكم المسيطر على العالم الذى هو ملـكه لايشاركه فيه أحد ولا يجرى فى ملـكه إلا مايشاء . فلايسع عقل الـكاتب القصير تأليف السعى والعمل للإنسان وتقدير أى قيمة لسعيه وعمله ، مع اعتقاد أن العالم فى قبضة الله لاينفذ فيه غير مشيئته، وتـكون نتيجة عجزه عن هذا التأليف أنه يسعى لتحريض الشرق المؤمن بالله وبالقـدر خيره وشره من الله ، على مطاردة العقلية الدينية الغيبية ويعد تلك العقلية رأس كل خطيئة ، وتعد لجنة المباراة الصحفية بمصر مقالة هذا الـكاتب ــ ويالللاسف ــ جديرة بالجائزة الأولى. فلو علم الـكاتب بالاختصار قول نبيه صلى الله عليه وسلم « اعملوا فـكل ميسَّر لما خلق له » أوقرأ بالتفصيل كتابى « تحت سلطان القدر » المنشور قبل مقالته بعامين، لما فقد عقله بين العقلية الغيبية والعلمية وماتعذر عليه التأليف بين سعى الإنسان وإيمانه بالقدر . وإنى جد متعجب من كون الطاعنين فى الإيمان بالقدر وفيهم كثير من علماء هذا الزمان، يعيبون هذه العقيدة القائلة بأن كل شىء فى العالم يجرى تحت مشيئة الله وفيه أفعال الإنسان وإراداته ، بأنها تجر معتقدها إلى الـكسل وتمنعه عن العمل ، مع أن أصحاب

هذه العقيدة الرادين كل مايقع فى العالم إلى مشيئة الله ، يقولون إن الإنسان يعمل تحت مشيئة الله ولا يقولون انه يكسل ويتوقف عن العمل تحت مشيئة الله ، ومن أين يحكم أولئك الطاعنون أن الله تعالى يريد لعباده الكسل ولايريد لهم العمل ؟ نعم يتثاقل من يتثاقل عن السعى بمشيئة الله ويسعى من يسعى أيضا بمشيئة الله ، فلافرق فى مسألة السعى والبطالة بين العقيدتين عقيدة كون الإنسان فى قبضة مشيئة الله وعقيدة كونه مستقلا فى أفعاله . ولهذا لم يقع فى السلف ترجيح أحد المذهبين المختلفين بين الأشاعرة والمعتزلة فى مسألة أفعال الإنسان على الآخر بسبب تأديته إلى العمل والآخر إلى الكسل، وإنما حدث هذا الترجيح فى زماننا من بعض العلماء الغافلين تقليدا للجريان الآتى من الغرب الرامى إلى اتهام المسلمين فى عقائدهم ، وكاتب المقالة ماش على طريقة هذا الاتهام. ومن أين له — وستعلم مبلغ عقله ومنطقه — التقدير بدقة المسألة التى التبست على عالم كبير مثل المرحوم الشيخ بخيت كما هو مبسوط فى كتابى المار الذكر ؟ فقد لايُستكثر التباسها على كاتب المقالة من باريس . إلا أن هناك نقطة أخرى توجب معاتبة الكاتب ومؤاخذته عليها ، وهى أنه يعيب الشرق المتدين بعقيدة القدر لكونها عقيدة الجبر بالإجمال وهو لايدرى أن الإنسان مسيَّر أيضا فى مذهب ملاحدة الماديين والطبيعيين الذين يروِّج الكاتب آراءهم فى غير موضع من مقالته لكنه مسير عندهم من قِبل الطبيعة لامن قِبل الله ، ويسمى مذهبهم مذهب الإيجابية ، والجبر الذى فى مذهبهم أشد وأقسى من جبر الله الذى يؤلفه باختيار الإنسان وقد حققته فى «تحت سلطان القدر» كما إنى سأزيد على تحقيقه فى هذا الكتاب إن شاء الله . وهذا الذى قلنا يشهد به أن المادى والملحد المشهور « بوخنر » ينفى فى كتابه « القوة والمادة » الإرادة والاختيار للإنسان ، لكن كاتب المقالة غير عارف حتى بمذهب الذين يقتدى بهم .

فقوله بصدد الاستهانة بالمتكلمين علماء الإسلام : «وكأنى بأولئك المتكلمين ومن لف لفهم يتصورون هذا النظام [فى العالم] على أنه ليس من طبيعة الأشياء نفسها

ولكنه فرض فرضا عليها من خارجها يمكن تعديله أو العدول عنه » من ذلك الفارض، صريح فيما ذهب إليه ملاحدة الماديين والطبيعيين مثل « بوخنر » الألمانى وغيره من أن نظام العالم الذى يجد فيه المتكلمون فى الشرق والفلاسفة الإلهيون فى الغرب أجلى دليل على وجود ناظم حكيم عليم خارج عن العالم المعبر عنه بما سوى الله ، أتاه من نفسه وطبيعته لا من خارجه . فكاتب المقالة يزين هذا المذهب القديم الباطل فى أعين القارئين بزى حديث علمى يليق برجل القرن العشرين أن يتخذه مذهبا له ويستغنى عما كان الناس يعتقدون فى القرون الماضية من وجود إله خالق للكائنات ونظمها ... ذلك المذهب الذى عُنينا بإبطاله فى هذا الكتاب ، ولجنة المباراة الصحفية بمصر ترى المقالة مستحقة للجائزة الأولى معلنة بذلك تحبيذ ما اقترحه الكاتب فى مقالته على أهل بلاده من نبذ العقلية الدينية التى يسميها العقلية الغيبية استنكاراً لها ونبذ ما عليه المتكلمون علماء أصول الدين من أن واضع نظام العالم هو الله الذى خلق العالم . وهذا كارتقاء الأستاذ فريد وجدى إلى رئاسة مجلة « نور الإسلام » الأزهرية عقب نشر مقالاته المنكرة لمعجزات الأنبياء والنشأة الآخرة للناس بعد موتهم ..

أما إيهام كاتب المقالة الباريسية فى سياق كلماته كأنه يؤمن بالله وبقدرته السامية فهو تكتم ظاهر ومراعاة لصنعة الدس الذى ذكره الأستاذ فريد وجدى لمستبطنى الإلحاد من الكتاب والشعراء النابغين فى الشرق الإسلامى . فإن لم يكن كاتب المقالة من النوابغ فهو يسمى بدس الإلحاد فى مقالته ليكون منهم ، حيث يتكلم عن قدرة الله تعالى اللامتناهية التى فطر بها نظام العالم وأبدعه ثم يدعى أن ذلك النظام آت من طبيعة الأشياء نفسها لم يُفرض فرضا عليها من خارجها كما يتصوره المتكلمون ، ويعنى بهذا أن نظام العالم لم يأته من قِبل الله . وهذا تناقض واضح ينفجر من بين عقلية الكاتب اللادينية العلمية وبين تظاهره بالإيمان بالله وبقدرته اللامتناهية ، رئاء لا تتماسك أركانه ، وقلما تكتب فى الدنيا مقالة ملأى بالمناقضات والأغلاط العلمية كهذه المقالة . فلو قدرت

لأعطيت لجنة المباراة الصحفية المصرية التي أنالت المقالة الجائزة الأولى، جائزة الاختيار المعكوس الأولى. وبهذا كانت مصر أتت بشاهد جديد لصدق ماقلت عنها سابقا من أن ضعف الدين يروج فيها أكثر من قوة العلم ، وإني أرجح هذا الاحتمال على احتمال كون أعضاء اللجنة بعيدين إلى هذا الحد من تمييز الكاسب في المباراة عن الراسب !..

ومن مناقضات كاتب المقالة لنفسه الدالة على جهله العميق بالمباحث العلمية التي يتكلف التكلم فيها أنه قال بعد رمى المتكلمين بعدم الفهم لقدرة الله أو تفهيمها للناس[١] «إن النظام المطرد في العالم وتسلسل العلل والمعلولات أدل على قدرة الله اللامتناهية من ذلك التصور الركيك الذي يجعل من قدرته تعالى وسيلة لتغيير النظام الذي فطرته وأبدعته . »

وأنا أقول: تسلسل العلل والمعلولات ليس إلا قول المنكرين لوجود الله ، فهم يقولون إن العالم عبارة عن مجموعة سلسلة العلل والمعلولات اللامتناهية فكل علة في السلسلة معلولة لعلة تقدمتها وكل معلول علةٌ لمعلول آخر يعقبه، فلا تنتهي سلسلة العلل المتصاعدة إلى علة تكون هي العلة الأولى وينقطع فيها التسلسل لعدم وجود علة تتقدمها ، كما لا تتنازل المعلولات إلى معلول أخير لا معلول بعده ، فسلسلة الكائنات – وكم فيها من سلاسل ؟ – كالحلقة المفرغة من حيث أنها لا أول لها ولا آخر ، وإن كانت مختلفةً عن الحلقة في شكل الامتداد ، إذ لا تنازل في الحلقة ولا تصاعد كما كانا في سلاسل الكائنات الممتدة بين الماضي والمستقبل .

فهذا هو تسلسل العلل والمعلولات ، والذين يثبتون وجود الله يثبتونه بإبطال هذا التسلسل من جانب الماضي أي تسلسل العلل الذي لا ضرورة على تقدير القول

---

[١] انظر كيف يصغر المتكلمون مدونو عقائد الإسلام ومؤسسوها على أسس علمية ، في عين طالب بالجامعة المصرية أولا ثم بباريس وفي عين لجنة المباراة الصحفية التي منحت هذا الطالب الجائزة الأولى .

بعدم بطلانه للاعتراف بوجود الله فيجعلون الله تعالى مبدأ لسلسلة الكائنات ويقطعون به تسلسل العلل الذى هو تسلسل فى جانب الماضى . والقائلون بهذا التسلسل يريدون أن يستغنوا به عن الاعتراف بحاجة العالم إلى وجود الله ، وكاتب المقالة يقول عن هذا التسلسل الذى يتمسك به نفاة الله ، للاستغناء عن القول بوجوده: « إنه أدل على قدرة الله اللامتناهية » فكأنه تعالى خلق آثارا ومؤثرات تتعاقب فى الوجود وتغنى من كثرتها وعدم تناهيها عن أن يكون الله هو نفسه موجودا، على أن يكون المؤثر الأول الذى لامؤثر قبله ، لأن الحاجة إلى وجود الله إنما تتصورعلى تقدير انقطاع سلسلة العلل المؤثرةفى جانب الماضى ، أما إذا لم تزل السلسلة مستمرة فى الانتقال من علة سابقة إلى أسبق ولم تنته إلى علة ليست قبلها علة فلا يكون الله موجودا ولا يأتى فى السلسلةالممتدةإلى جانب الماضى ، دورالحاجة إلى وجوده مهما تمادى متماد فى الرجوع إلى ذلك الجانب . وكان كاتب المقالة إلى لجنة المباراة يأخذ على المتكلمين أنهم يجعلون من قدرة الله وسيلة لتغيير النظام الذى فطرته وأبدعته ، ويعتبر ذلك تصورا ركيكا ، والحال أن الأستاذ نفسه يجعل من قدرة الله تعالى اللامتناهية وسيلة لإغناء الكائنات عن وجوده أى الله نفسه ولا يرى مافيه من الركاكة البالغة حد الاستحالة وهى قدرة الله على أن تجعل سلسلة الكائنات مستغنية عن الله نفسه فتجعلها أى الكائنات موجودة من غير حاجة منها إلى وجود الله ، فبالنظر إلى أن هذا الجعل من الله فالله موجود وبالنظر إلى وجود الكائنات من غير حاجة إلى وجود الله فالله غير موجود ؛ فهذا تناقض ناتج من كلام الأستاذ فى مقالته ، منشأه تجويز تسلسل العلل من غير انتهاء إلى العلة الأولى ، الذى يتمسك به نفاة وجود الله بالمرة ، والكاتب من المعجبين بهم مع التظاهر بالاعتراف بوجود الله . ولا معنى لهذا الاعتراف غيرالتناقض المردود أو الدس المعهود .

ومسألة بطلان التسلسل الذى يأتى تحقيقه إن شاء الله فى المطلب الأول من الباب

الأول من هذا الكتاب وفى الفصل المعقود لمسألة حدوث العالم من الباب الثانى ، لم يفهمها الشيخ محمد عبده بل الفيلسوف الألمانى الكبير « كانت » أيضا لمّا انتقد أدلة وجودالله المعروفة ، فماظنك بالأستاذ الكاسب للجائزة الأولى من لجنة المباراةالصحفية الغافلة أو المغرضة ، وماذنب علماء الأزهر المتأخرين بقليل فى تجرؤ من هب ودب من الكتاب الأحداث على العلوم الدينية من غير أن يكون لديهم إلمام بها . وهذا بعد ذنب البيئة العلمية التى نشّأت هذا الشاب مجهزاً بخليطة من العلم بدنياه والجهل بدينه مع الظن بأنه علم أيضا يقضى على علوم علماء الإسلام المتقدمين .

والمسئول الأول عن ضلاله الطريق العلمى المستقيم بل المذنب الأول الذى شجعه على التخبط فى مسائل تتعلق بالدين الإسلامى من غير تزويده بما يجعله أهلا للتكلم فيها هو الجامعة المصرية إن كانت هى منشأه . وإن كان ناشئا من جامعة غربية فالمذنب الحقيقى سُوق مصر الثقافية التى تقيم لأبناء البلاد المتخرجين من جامعات الغرب وزنا زائدا ، والشاب المنغمس إلى ذقنه فى أخطاء علمية ليوجه حملات طائشة إلى دينه وعلماء أصول دينه المتكلمين ، لابد أنه ضحية أولئك المذنبين الأولين .

أما عد قول المتكلمين القائلين بقدرة الله على تغيير النظام الذى فطره وأبدعه فى الكائنات ، من التصور الركيك ففيه نزعة إلى منكرى المعجزات مدعين أنها تغيير نظام العالم ، وأنه محال . إلا أن محالية التغيير هذا مبنية على قولهم بكون نظام العالم طبيعيا ناشئا من العالم نفسه لادخل فيه لصنع الله، إذ لو كان هو صانعه وواضعه وكان مختارا فى وضعه لكان من الضرورى أن يقدر على تغييره إذا شاء ذلك ككل واضعى نظم وقوانين ، حيث يقدرون على تغيير ماوضعوه عند اللزوم . لكن كاتب المقالة خلط قول المنكرين لتغيير نظام العالم إنكارا ناشئا من إنكار وجودالله وإنكارِ كونه واضع ذلك النظام ، بكونه فاطره ومبدعه وهو تشوش وتناقض .

ومع كون الكلمة التى نقلنا عن مقالة هذا الكاتب مكتظة بالأخطاء الفاحشة الدالة على أنه يتخبط فى مسائل علمية لاعلم له بها إلا سماعا لبعض نواحيها من بعيد .. فمع ذلك لا مناسبة منطقية بين الجمل التى ربط بعضها ببعض وانطوى كل منها بمفرده على غلط فكرى . انظر قوله : « يتصل بالعقلية الغيبية هذا الاعتقاد الشرقى بأن العالم مسيَّر لاقدرة لنا فيه » يعنى ونحن مسيرون مع العالم لاقدرة لنا فى أفعالنا ولا اختيار. فهو يحاول الطعن فى الإيمان بالقدر ، وقد قلنا إنه يريد بالعقلية الغيبية التى يراها — سامحه الله — جديرا بالمطاردة فى كل مكان ، العقلية الدينية . مع أنه لا اتصال بين مسألة كون الإنسان مسيرا لاقدرة له ولا اختيار وبين العقلية الدينية اتصال تلازم : فقد يكون المرء من أهل الدين ولا يكون فى مذهب التسيير كالمعتزلة من المسلمين ، بل الماتريدية أيضا ؛ وقد يكون فى مذهب التسيير مع كونه غير معتقد للدين كملاحدة المادية الإيجابية من الغربيين ومقلديهم فى الشرق ؛ وقد يكون الرجل الغربى أو الشرقى مسيحيا أى متدينا ويكون عنده الإيمان بالقدر كالمسلم الشرقى ، فلا صلة إذن بين الأمرين اللذين ذكرهما الكاتب متصلين . أما تدقيق مسألة التسيير الذى يتضمنه الإيمان بالقدر ، للتوصل إلى كونه حقا أو باطلا ، فالكاتب بمعزل عن الدخول فى ذلك البحث الذى اتخذته موضوعاً لكتاب مستقل ولم يخل عنه هذا الكتاب أيضاً .

ومن أمثلة الخلط والخبط فى كلامه قوله : « فقد بحث المتكلمون فى هل يستطيع الله تعالى أن يقدم الآجال أو يؤخرها عن ساعتها ؟ » فيقال له متى ساعة الأجل ، ومن ذا يعيِّنها حتى يُبحث فى هل يستطيع الله تقديم الآجال أو تأخيرها من ساعتها؟ فإن كان الله تعالى هو معيِّن ساعةِ الأجل فالبحث فى استطاعته التقديم والتأخير أو عدم استطاعته لتقديم الآجال أو تأخيرها عبث وتناقض ، وإن كانت الطبيعة تحكم فى الكائنات فلا معنى لوجود الله وتدخله فى تقديم الآجال أو تأخيرها ، وليس فى علم الكلام متكلم تكلم فى استطاعة الله أو عدم استطاعته لتقديم الآجال أو تأخيرهم

عن ساعتها. ولعل هذا القول من الأستاذ كاتب المقالة تحريف مسألة كلامية «هي أن المقتول ميت بأجله خلافاً للمعتزلة» الذاهبين إلى موته قبل أجله، لكن هذا التقديم عندهم من القاتل لا من الله كما في قول كاتب المقالة. ثم لا مناسبة أصلا بين هذه المسألة التي لا محل لها في علم الكلام أعني مسألة هل يستطيع الله تعالى تقديم الآجال أو تأخيرها عن ساعتها؟ وبين ما ذكر الكاتب بعده معتدياً على المتكلمين: «وهم لعمري لم يفهموا بذلك قدرة الله تعالى فإن النظام المطرد في العالم وتسلسل العلل والمعلولات أدل على القدرة اللامتناهية» ولا بين هذا القول الأخير وما يعقبه من قوله: «من ذلك التصور الركيك الذي يجعل من قدرته تعالى وسيلة لتغيير النظام الذي فطرته وأبدعته» كما يبناه. وكذا لا مناسبة بين قوله: «وكأني بأولئك المتكلمين يتصورون هذا النظام على أنه ليس من طبيعة الأشياء بل فُرض فرضاً عليها من خارجها .. الخ» وبين قوله: «لهذا (أي لكون متكلمي الإسلام قائلين بأن نظام العالم ليس من طبيعة الأشياء بل له ناظم من خارج العالم فَرض هذا النظام على كل شيء فيه وهو الله،) استسلم أهل الشرق إلى ما أسموه .. » يعني أن رأس الخطأ في استسلام الشرقيين إلى ما أسموه القدر اعتقادُ وجود إله واضع لنظام هذا العالم. فكأن الرجل ينعى على الشرقيين هذا الاعتقاد وذاك الاستسلام الذي يتفرع عليه وهو كفر صريح يستحق به الكاتب النعي على نفسه وعلى مانحيه الجائزة الأولى.

وأما تمثيله العقلية الغيبية والعقلية العلمية ليتبين الفرق بينهما، بمثال أجنحة الطائر، سائلا هل هو يطير لوجود أجنحة له أم أن كونه ذا أجنحة نتيجةٌ لوظيفة الطيران المتقدمة على الأجنحة، وبالاختصار هل يطير لكونه ذا أجنحة أم أنه ذو أجنحة لكونه في حاجة إلى الطيران؟ ومجيباً باختيار الشق الثاني واعتباره العقلية العلمية دون الشق الأول المبني على العقلية الغيبية — فمما يثير الضحك، وقد قلنا إن مراده من العقلية الغيبية العقلية الدينية. ولم يكن من الصعب إيراد مثال بل أمثلة لإيضاح الفرق

بين العقليتين ولا للمسألة أجنحة الطائر، صلة بالدين . لـكن الأستاذ كاتب المقالة وكاسب الجائزة وحّد بين العامى الجاهل والتدين المؤمن بالغيب وجعل لهما عقلية واحدة سماها العقلية الغيبية ثم حاول فى تمثيلها بمثال أجنحة الطائر أن يفيد الناس من علومه الحديثة فعرض عليهم مسألة من نظريات « لامارك » الذى كان زعيم مذهب النشوء والارتقاء قبل « دارون » وقد وجد هـذا الأخير عيباً فى آراء الأول وانتزع الزعامة منه . واليوم حين انتقدوا نظرية « دارون » وظهرت علامة الإفلاس فى أساس المذهب ، يحاول الـكاتب الـكاسب أن يبيع نظرية «لامارك» التى أفلست قبل نظرية دارون، بثمن غال .

وإذا رجعنا إلى بحث المثال فلامارك هذا يرى أن العضو نتيجة الحاجة إليه ، فالحيوان يحتاج مثلا إلى الطيران للفرار من أعدائه ويسعى إلى الجهة التى تنجيه منها فتذهب سيالات من بدنه إلى المحل المحتاج إلى العضو فيحصل فيــه الجناح . وكذا الاستعمال واعتياده يقوّي العضو ويزيد فى نموه .

ولا كلام لنا فى صحة المسألة الثانية أعنى نمو العضو بكثرة استعماله فهى ثابتة بالتجارب ، إلا أن « لامارك » اجتاز منها إلى المسألة الأولى أعنى كون وجود العضو نتيجة الحاجة إليه ، عملا بالقياس ، لـكن حصول العضو من عدم بمجرد الحاجة إليه والاجتهاد فى تحصيله لا يقاس على نمو العضو الموجود بكثرة استعماله لـكونه قياسا مع الفارق ، بل لا إمكان للقياس بناء على ما قلنا .

وكما لا صحة لهذا القياس ، لا تثبت التجربة حصول العضو من الاحتياج، فلو كانت أجنحة الطيور نابتة من احتياجها فى زمن من الأزمنة الماضية إلى الفرار من مهلـكة والسعى فيــه لحصلت أجنحة فى أفراد الجيش المنهزم الهارب وأفراد الجيش الغالب المعقب ، ولا سيما إذا تـكرر الهرب من الأول والتعقيب من الثانى . وفضــلا عنه

لو صح ماقاله كان الأولى بالناس فى عصر الطيران هذا أن يبذلوا جهودهم فى الحصول على الأجنحة العضوية ليطيروا بأنفسهم بدلا من أن يبذلوا فى إنشاء الطائرات ، أو على الأقل فى الجمع بينهما . وقد سعى أحد الأمريكيين على ما كتبته الجرائد أن يطير بأجنحة صناعية وقضى نحبه فى سبيل الطيران بها ، فليته تعلّم نظرية « لامارك » من الأستاذ كاتب المقالة من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية بمصر وفكر فى الحصول على أجنحة عضوية إنسانية، والطيران بهذه الأجنحة كان أسلم من خطر السقوط قياسا على أجنحة الطيور .

هـذا ، ويمكن أن يكون مراد بطل المباراة الصحفية مما أتى به مثالا من أجنحة الطائر للفرق بين العقلية الغيبية والعقلية العلمية ، أن ملاحدة الماديين ينكرون وجود العلل الغائية فى نظام العالم إنـكاراً منهم للنظام نفسه وتوسلا به إلى إنـكار وجود الله الذى أنشأ العالم عالِماً بما يصلح له كل جزء من أجزائه من الوظائف ، فيدعون أنه لا شىء فى العالم يدل على القصد والإرادة ولا شىء من الموجودات قد وجد لأى غاية أو فائدة ، فإن كانت تترتب على وجوده فائدة من الفوائد فذاك ترتب اتفاق غير مقصود . فالعين تبصر والأذن تسمع والمخ يفكر والأجنحة تطير لا لأن كل ذلك وظائف عينت لها هذه الأعضاء ، إذ لا منشىء ولا وظائف ولا تعيين ، وإنمـا يحصل كل ما يحصل من الأشياء فى العالم على طريق المصادفة والاتفاق . فالطائر يطير لأن له جناحين لا أن له جناحين ليطير بهما ، ومعنى هـذا أنه لم يُعْطَهُمَا ليستعين بهما عند الطيران وإنما وجد له جناحان مصادفة وحصل بهما الطيران مصادفة من غير أن يكون معطى الجناحين ولا قصد شىء من إعطائهما . وسيجىء بحث هـذه النظرية العجيبة التى بنى الملاحدة عليها صرح الإلحاد ، مستوفى فى محلها من هذا الـكتاب .

فبطل المباراة الصحفية يعتبر هذه العقلية المنكرة للعلل الغائية فى العالم ونظامه إنـكاراً ناشئاً من إنـكار وجود الله ـ يشهد به قوله بكون النظام ناشئاً من طبيعـة

الأشياء غير مفروض عليها فرضاً من خارجها ـ عقليةً علمية ، ويعتبر العقلية المعترفة بالعلل الغائية والنظام فى العالم عقلية غيبية غير علمية . ونحن نبطل فيما سيأتى إن شاء الله ما اعتبره البطل عقلية علمية كما أبطلنا هنا كثيراً من اعتباراته ومزاعمه .

وتوجيه قوله فى تمثيل الفرق بين العقليتين بأجنحة الطائر ، على هذا الوجه الثانى أوفق للتقابل بينهما وللتعبير عن العقلية الدينيــة بالعقلية الغيبية ، وإن كان فى تطبيق كلامه على هذا الوجه نوع من الصعوبة ولذا أخرناه عن الوجه الأول .

٧

قد اطلع القارئ مما كتبنا فى الرقم السابق على طعن واحتقار موجهين إلى المتكلمين من صاحب المقالة المرسلة من باريس إلى لجنــة المباراة الصحفية بمصر ومن اللجنة نفسها لـكونها رأت تلك المقالة مستحقة للجائزة الأولى .

وقد رأيت فى كتاب الأستاذ الفاضل محمد احمد الغمراوى[1] الذى نشره وسماه : « فى سنن الله الـكونية » فصلا بعنوان « العـلم والدين » اقتبسته « مجلة الأزهر » تنويهاً بالـكتاب ، قال فيه الأستاذ المؤلف :

« يظن من لا خبرة له بالعلم أو بالدين أو بكليهما أن هـذه العلوم المسماة بالعلوم الطبيعية والتى يصح تسميتها بعلوم الفطرة علوم مستحدثة وأنها غريبة عن الدين وأن من الجائز وجود تناقض بين حقائقها وحقائقه ، لـكن ظنهم هذا باطل لأن هذه العلوم الطبيعية هي فى الواقع علوم إسلامية لأنها فى الواقع علوم قرآنية ، قرآنية فى موضوعها قرآنية فى طريقها قرآنية فى اسمها لأن مادة « علم » بهذا المعنى الطبيعى المعروف واردة أيضاً فى القرآن . »

---

[١] المدرس بكلية الطب والمنتدب لتدريس علم سنن الـكونية بكلية أصول الدين الأزهرية سابقاً

تصدير كتاب مؤلف فى علم الطبيعة بهـذا الفصل الذى أثنى مؤلفه الفاضل فيه على ذلك العلم بأنه علم قرآنى بموضوعه وطريقه واسمه وخطّأ ظن المنافاة بين حقائقه وحقائق القرآن ، إنما كان يناسب فى دور من الزمان يوجد فيه أُناس متجنبون دراسة هـذا العلم وأشباهه بداعية من التعصب الدينى فى غير موضعه . أما بعد أن أُدخل تدريس هذه العلوم فى مدارس الأزهر ومضى وقت طويل لم يسمع فيه صوت اعتراض من المسلمين على دراستها ، بل أخذت أصوات الاستغناء والاستثقال تُسمع موجهة إلى علوم عريقة الدخول فى الأزهر عريقة المكانة فى علوم الدين الرئيسية مثـل علم الـكلام الذى بلغ مركزه بين العلوم الإسلامية مبلغ أن يسمى بعلم أصول الدين .. بعد أن أصبحت دنيا الإسلام مقلوبة إلى هذا الحد ، فإنى أرى تصدير كتاب فى علم الطبيعة بهذا الفصل غير متناسب مع حاجة الزمان ولازمة التحوط والتحفظ من مؤلفى الإسلام لمصلحة دينهم فى كل ما يكتبون .. أرى هـذا التصدير غير الصادف لأوانه يزيد فى تشويش العقليات ويؤيد العقلية المنقلبة ضد كل ماورثنا من أسلافنا بعد اتصال الشرق الإسلامى بالغرب ، لاسيما وقد ضمَّنه المؤلف طعناً فى موقف المتكلمين من تحرى الحق وتجنب التقليد الأعمى وحطًّا لمرتبة الاستدلال العقلى فجاء كوخزة فى محل الأمراض العصرية التى أريدُ مداواتها بهذا الـكتاب .

ثم إن المؤلف ذكر العلم الطبيعى عند سوق الـكلام فى مدائحه باسم «العلم» المطلق كقوله عنـه إنه « قرآنى بموضوعه » و « قرآنى بطريقه » و « قرآنى باسمه » كأنه أى العلم الطبيعى هو العلم لا علم غيره ، وهذا الاصطلاح البدعى فى التسمية الذى شاع فى الغرب وقلده الشرق العصرى من غير محاسبة، نري الأستاذ المؤلف ينحاز فيه أيضاً إلى جانب المقلدين .

فإذا كان علم الـكلام متهماً علماؤه كما قال الأستاذ الغمراوى بتقليد فلاسفة اليونان،

وإذا كان ذلك العلم مستغنًى عنه فى الإسلام بل متنافياً مع طبيعته كما قال الأستاذ فريد وجدى بك رئيس تحرير مجلة الأزهر فى الجزء التاسع من المجلد الثانى عشر من المجلة المذكورة (ص ٥٦٧) : « فإذا كان فى الأرض دين تأبى طبيعته أن ينشأ فيه علم الكلام فهو الإسلام » وقال (ص ٥٦٩) : « إن مضىّ مائة وخمسين عاما على أمة أتمت فيها نشوءها وتطوراتها الاجتماعية والأدبية ووصلت إلى أبعد فتوحاتها وهى طوال ذلك العهد الذهبى لا تحتاج فيه لعلم الكلام لأدل دليل على أن هذا علم دخيل لا فائدة له لا فى تقوية إيمان ولا فى تأييد عقيدة ولا فى إنارة طريق . »

فإذا كان علم الكلام دخيلا فى الإسلام والعلم الطبيعى قرآنيا بموضوعه قرآنيا بطريقته قرآنيا باسمه، فماذا يحاول الأستاذان أن يقولا ؟ فهل لمصر أن تخرج علم الكلام رغم كونه مسمى بعلم أصول الدين ، عن كلية أصول الدين الأزهرية وتكتفى بتدريس العلم الطبيعى فى الأزهر على أن يكون الأزهر مخيراً فى تسمية علم الطبيعة بعلم أصول الدين، أو تخرج كلية أصول الدين عن الأزهر بأن تلغى تلك الكلية ؟ .. لكنى أشك فى أن الأستاذ الغمراوى الذى أعجَب بكتبه ومقالاته وأحفظ له فى قلبى مكاناً ممتازاً بين كتاب مصر، يرضى بهذه النتيجة وإن كنت مقتنعاً بمرضاة الأستاذ فريد وجدى بك .. فإذا قيل لهذا الأستاذ الثانى : ولم يكن علم الفقه أيضاً ولا علم أصول الفقه موجوداً فى صدر الإسلام فليس ببعيد أن يكون جوابه : فلنلغهما أيضاً بإخراج دراستهما من كلية الشريعة أو بإلغاء الكلية نفسها أيضاً[1] مع أن القول باستغناء المسلمين فى زماننا عن العلوم التى استغنوا عنها فى صدر الإسلام ، يكون كالقول باستغنائنا عن أسلحة الحرب التى لم يستعملها مسلمو عصر الإسلام الذهبى لا أكثر ولا أقل .

---

[١] يأتى فى هذا الكتاب إن شاء الله كلام بشأن علم الفقه .

ومما يجب التنبيه إليه أنى لا أغمط العلم الطبيعى حين جعله الأستاذ الغمراوى الذى عرّض بعلم الكلام والمتكلمين ، علماً قرآنياً بموضوعه وطريقته واسمه ، وأسلّم بأن القرآن دعا عباد الله إلى التفكير فى آياته التى اختزنها فى الكون وأن هذه الآيات تُعرف حق المعرفة بما يقال عنه اليوم العلم الطبيعى .. وسيرى قراء كتابى كيف اعتنيت بشأن هذا العلم فى مبحث دليل نظام العالم الذى أطلت الكلام فيه أكثر من غيره . لكن هذا العلم الذى أطراه الأستاذ الغمراوى من الناحية الدينية لا يتعلمه من يتعلمه فى الشرق والغرب ويخوض فيه من يخوض لغرض الاطلاع على آيات الله وأسراره فى الكون ، كيف ، والملاحدة أكثرهم من الطبيعيين ، فهل يقاس بهم المتكلمون ؟ وأين الذين تزندقوا فى زماننا من التعمق فى علم الكلام على مقتضى القول المشهور : « من تكلم تزندق »؟ فى حين أن زنادقة العصر يلزم أن يبحث عنهم بين الجاهلين بعلم الكلام المعرضين عنه إعراض رجل عدو لما جهله . ولم ينس قراء هذا الكتاب مانقلته فى أحد الأرقام السابقة من قول الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده أن عدو الأديان اللدود فى هذا الزمان هو العلوم المادية التى لا تمتد بغير المسائل الثابتة بالتجربة الحسية كما أن الأستاذ الغمراوى وأستاذ « مجلة الأزهر » متفقان فى تفضيل الأدلة التجريبية على الأدلة العقلية .

أما أنا فبصفة رجل من رجال الدين يكون أول مايمنعنى عن مصافاة علم الطبيعة فى بحث مقارنته بعلم الكلام ، تسميته بعلم الطبيعة ، فإن كان هذا العلم علمَ ما وضعته الطبيعة من النظم والقوانين التى يسير عليها العالم ، ومرماه الذى يَدُلُّ عليه اسمه دلالة صريحة ، قطعَ صلة العالم بالله إنكاراً لوجوده وربطَه بطبيعة الأشياء ... لزم أن يكون معنى تفضيل هذا العلم على علم الكلام تفضيل علم الإلحاد على علم الإيمان بالله[1] ولهذا ترى الأستاذ الغمراوى المؤمن بالله يغير اسم الطبيعة عند تفضيل علمها على علم الكلام

[١] وسيأتى منا فى هذا الكتاب ابطال ربط العالم بما يسمونه الطبيعة .

ويعبر عنها بسنة الله الكونية ولكن الناس لا يستمعون إلى تغيير الأستاذ الغمراوى مصرين على تسميته بعلم الطبيعة .. وبالنظر إلى هذا الإصرار يسقط الاعتراض علينا بأنا نتمسك بالألفاظ والأسماء معرضين عن المسميات والمقاصد[1] على أن المقصود من علم الطبيعة لا يمكنه أن يعادل المقصود من علم الكلام فى خدمة الإسلام بعد التنازل عن دلالة الأسماء والألفاظ .. بل لا يعادل علمَ الكلام غيره من العلوم الإسلامية فضلا عن علم الطبيعة وقد صرح العلماء المحققون أمثال القاضى عضد الدين الإيجى صاحب المواقف وسعد الدين التفتازانى والسيد الشريف الجرجانى بأنه أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية ، والتكلم ضد علم الكلام إن كان سلامة صدر فى الماضى أو غفلةً عن المستقبل فهو اليوم بعد ظهور أعداء جديدة يهاجمون الأدلة العقلية ويسعون لهدم أسس الدين من وراء هدم علم الكلام جناية أو جهالة .

قال العلامة الشريف الجرجانى فى شرح المواقف : « إن المقصد الأعلى فى علمنا هذا إثباته تعالى فإذا لم يثبت وجود صانع عالم قادر مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث وفقه وأصوله فكلها متوقف على علم الكلام » .

نعم إن دليل نظام العالم الذى تمسكت به فى إثبات وجود الله وعددته من خير

---

[١] لأن هذا الإصرار العام فى الغرب والشرق من غير الأستاذ الغمراوى المؤمن بالله ، ينادى بالإصرار على إسناد نظام الكون إلى طبيعة الأشياء والتمسك بفكرة الاستغناء عن الاعتراف بناظم من خارج الكون يسمونه الله ، لكونه خارجا أيضا عن دائرة العلم الحديث الذى لا يذعن لغير ماثبت بالتجربة — كما تمسك بطل العقلية العلمية الأستاذ كاسب الجائزة الأولى من لجنة المباراة الصحفية بمقالته المرسلة من باريس المذكورة فى الرقم ٦ — وهذا العلم غير المؤمن بالله يكون ممدوح الأستاذ الغمراوى المؤمن، حينما يكون العلم المؤمن وعلماؤه مذمومين عنده !! فهل العلم الحديث الذى يحتكر له المغرمون به اسم « العلم » ويقصرون لقب العلماء على علمائه ، يراهم الأستاذ وعلمهم غير المؤمن أحق بالانطباق على « أولى العلم » فى قوله تعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط » من العلم القديم المؤمن بالله وعلمائه الذين يدخل فيهم علماء التوحيد أى المتكلمون دخولا أوليا ؟

الأدلة يستفاد من علم الطبيعة ، ومن هذا كان علماء هذا العلم أجدر بتصديق وجود الله كما ذكرته عند مؤاخذة الملاحدة من أولئك العلماء .. لكنى قلت مع ذلك إن الدليل المأخوذ من العلم الطبيعى التجربى ليس بكاف فى إثبات وجود الله مالم ينضم إليه شيء من الدليل العقلى الكلامى[1] ولا أن إثباته موضوعُ ذلك العلم أو مقصوده ، كما كان ذات الله وصفاته وأفعاله فى الدنيا والآخرة ، موضوعَ علم الكلام أو مقصوده الأعلى ، على أن يكون موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً ، وهو التعريف المختار .. فهل يعرف الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» القائل «بأن علم الكلام لافائدة له لا فى تقوية إيمان ولا فى تأييد عقيدة ولا فى إنارة طريق » أن موضوع علم الكلام كل معلوم يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً .. ولذا صرحوا بأن هـذا العلم يتناول من كل علم شرعى أو غير شرعى كلَّ ما يتعلق بالعقائد الدينية الإسلامية .. حتى إن العلم الطبيعى إذا كان فيه مايصلح للنظر فى درس عقائد الإسلام فهو داخل فى علم الكلام ، وقد جعلوا موضوعه : « المعلوم » ليشمل الموجود والمعدوم . قال فى « المواقف » :

« المقصد الرابع فى مرتبته (أى مرتبة علم الكلام) قد علمت أن موضوعه أعم الأمور وأعلاها فيتناول أشرفَ المعلومات التى هى مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله . وغايته التى هى الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة وإلزام المعاندين بإقامة الحجة ، وحفظ قواعد الدين عن أن تزعزعها شبه المبطلين وبناء العلوم الشرعية عليه وتقوية الإخلاص فى العمل بأحكام الشرع بتقوية الاعتقاد .. والتى غاية كل ذلك الفوز بسعادة الدارين ــ أشرف الغايات وأجداها . ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهى الغاية فى الوثاقة ، وهـذه هى جهات

---

[١] ولهذا يكون فى علماء الطبيعة الذين لايضمون إلى علومهم الأدلة العقلية الكلامية ملاحدة .

شرف العلوم لايعدوها . فهو إذن أشرف العلوم . » قال : « ومسائله كل حكم نظرى لملوم هو أي ذلك الحكم النظرى يدخل في العقائد الدينية أو يتوقف عليه إثبات شيء منها توقفاً قريباً أو بعيداً . وهو العلم الأعلى الذى ينتهى إليه العلوم الشرعية كلها، فليست له مبادئ تُبيَّن فى علم آخر سواء كان شرعياً أو غير شرعى . »

وقال شارح المواقف العلامة الشريف الجرجانى : « وذلك أن علماء الإسلام دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد ، علماً يُتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلا فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التى تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم هذا.. فجاء علماً مستغنياً فى نفسه عما عداه ليس له مبادئ فى علم آخر . » قال فى المواقف : « فنه يستمد العلوم الشرعية وهو لايستمد من غيره ، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق لنفاذ حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها . »

أقول يُعلم من هذا سبب الفرق بين كلام القدماء وكلام المتأخرين الذى مزجوه بفلسفة اليونان والذى عيب عليه ذلك من بعض السلف كما حكى عنهم تحريم علم المنطق. وإنى أرى هـذا التعييب وذاك التحريم نفسهما عيباً يجب تنزيه الإسلام الذى يباهى بكونه دين العقل عن مثله كائناً من كان العائبون[١] فهل نجعل الإسلام كالمسيحية فى

---

[١] قال الإمام القشيرى فى رسالته المشهورة المسماة « شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة » على مانقل عنها التاج السبكى فى طبقاته رداً على القائلين بأن الاشتغال بعلم الكلام بدعة ومخالفة لطريق السلف :

« الاسترواح إلى مثل هـذا الكلام صفة الحشوية الذين لاتحصيل لهم . وكيف يظن بسلف الأمة أنهم لم يسلكوا سبيل النظر ورضوا بالتقليد ؟ حاش لله أن يكون ذلك وصفهم. ولقد كان =

إبعاد العقل والمعقولات عن ساحة عقائده؟ فإذا كان فى الفلسفة مايؤيد الدين أو المذهب الحق فى الدين فلا لوم على عالم كلامى إذا ذكرها فى علم الكلام استظهاراً به لدينه أو مذهبه .. وإذا كان فى الفلسفة مايتنافى مع الدين أو المذهب الحق فى الدين وذكره العالم الكلامى للرد عليه فلا لوم أيضاً . ولا تنس أن فلاسفة اليونان الذين دخلت فلسفاتهم فى كلام المتأخرين مثل أرسطو وأفلاطون كانوا قبل كل شىء موحدين مثبتين الله الواجب الوجود وواضعين منطق الاستدلال العقلى الذى لابد أن يستند إليه من يريد إثبات وجود الله فى نفسه وفى إزاء منكريه استنادا إجماليا أو تفصيليا ، وقد وقع منى فى هذا الكتاب اشتغال بفلسفة الغربيين ونقل عن حقهم وباطلهم للاستظهار

= السلف من الصحابة رضى الله عنهم مستغنين بما عرفوا من الحق وسمعوا من الرسول من أوصاف المعبود وتأملوه من الأدلة المنصوبة فى القرآن وأخبار الرسول فلما ظهر أهل الأهواء والبدع من الخوارج والجهمية والمعتزلة وأوردوا الشبه انتدب أئمة أهل السنة لمخالفتهم والانتصار للمسلمين بمعاينة طريقتهم والرد عليهم لما أشفقوا على القلوب أن تخامرها شبههم فحاموا عن دين الله بإيضاح الحجة .. » إلى أن قال : « وفى الجملة لايجحد علم الكلام إلا أحد رجلين جاهل ركن إلى التقليد وشق عليه سلوك أهل التحصيل وخلا عن طريق أهل النظر ، والناس أعداء ماجهلوا ، فلما انتهى عن التحقيق بهذا العلم نهى الناس ليضل غيره كما ضل .. أو رجل يعتقد مذاهب فاسدة فينطوى على بدع خفية يلبس على الناس عوار مذهبه ويعمى عليهم فضائح طويته وعقيدته ويعلم أن ذوى التحصيل من أهل النظر هم الذين يهتكون الستر عن بدعه والقلاب (مزيف النقود) لايحب من يميز النقود ، والخلل فيما بيده من النقود الفاسدة لافى الصراف ذى التمييز والبصيرة » .

فانظر هل الأستاذ فريد وجدى بك أحد ذينك الرجلين أو كلاهما حيث يتقلب دائما فى النقل عن أقوال فلاسفة الغرب فى حين أنه يطعن فى علم الكلام الإسلامى مع من يطعن لاختلاطه بالفلسفة القديمة . وإذا كان الحق يقال فالسبب الحقيق للأستاذ فى معاداة علم الكلام أنه لا يستطيع التمسح بذلك العلم من قشره إذ لا قشر له ، كما يتمسح بفلسفة الغرب من القواميس المدونة من غير دخول فى لبها ، حسبك دليلا على صدق قولى هذا ما سيأتى فى محله من هذا الكتاب الخاص بالنظر فى رد الأستاذ على الملحد الجديد إسماعيل أدهم مؤلف كتاب « لماذا أنا ملحد » ... أن الأستاذ لا علم له بالصورة الصحيحة لفلسفة « كانت » فيما يتعلق بإثبات وجود الله وانتقاده لعامة الأدلة النظرية القائمة على هذا المطلب .

بالأول والرد على الثانى ، ولعلى ما أسأت صنعا ولم أشتغل بما لا يعنينى فى خدمة الحق وعقيدة الإسلام التى هى قطب دائرة الحق ، كما لم يكن أسلافى الذين أخذوا فى كتبهم ماراوا أخذه من فلسفة اليونان ، مسيئين ولا مشتغلين بما لايعنيهم. وإذا كانت مباحث الطبيعيات فى علم الكلام لاتسد حاجة العصر الحاضر فلا أقل من أن تكون هذه المباحث جواباً ماثلا أمام أعين المولين وجوههم عن علم الكلام جاعلين من العلم الطبيعى مزاحماً له مفضّلا عليه ... جواباً بأنهم لايعرفون علم الكلام ولا كون دائرته الواسعة تحيط بالعلم الطبيعى . أما أن مباحث الطبيعيات فى علم الكلام المنتقل إلينا من علمائنا باسم كلام المتأخرين لا تسد حاجة العصر الحاضر ، فلا لوم على علماء الكلام من ذلك ، وهم كانوا حاكمين فى علوم زمانهم حتى جعلوا ما ليس بإسلامى من العلوم إسلاميا وأدخلوه فى علم الكلام الذى عرفتَ مبلغ سعة موضوعه وحمّلوا بتأسيس هذه السنة المباركة واجبا كبيرا على عواتق الخلف ، والخلف بعد أن مكثوا حقبة من الدهر فى عجزهم وتوانيهم عن تحمل هـذا الواجب أخذوا يريدون لإنساء واجبهم إنساء علم الكلام نفسه .

فإذا كانت مكانة علم الكلام عند علماء الإسلام وسعة دائرته كما قدمنا ، فحكم رئيس تحرير « مجلة الأزهر » ضده حكم جاهلى ناشئ من عقلية جاهلية حديثة ليس فيها تقدير العلوم الإسلامية والجهود التى بذل علماؤنا فيها لإعلاء كلمة الحق ، قدرها وإنما فيها نكران ذلك التراث العظيم . والمؤسف أن أكثر الذين يكتبون عن العلوم فى الجرائد والمجلات المصرية يحومون حول الناحية التاريخية أى تراجم العلماء من غير ولوج فى داخل العلم . فمن نظر إلى تاريخ علم الكلام وجد فيه فتناً وإحناً ومحناً تكفى لتنفيره عنه إن لم تكن عنده خبرة من لباب العلم نفسه أو رغبة غريزية فى استقصاء دقائق العلوم . وإنى أذكر شاهداً على صدق ماقلته وأرجو من الله تعالى العفو والمغفرة ومن القراء الكرام أن لايحملوه منى على الإعجاب بالنفس ، وهو : أن مسألة وحدة

الوجود من يدرى كم كتب عنها أناس فى الصحف والمجلات بل الكتب أيضاً بمصر؟ فليقارن من شاء ما كتبوه مع ما كتبته عنها وسيجىء إن شاء الله فى الباب الثانى من هذا الكتاب .

بقى سؤال فى أهمية علم الكلام ولزوم دراسته وهو أن كل أحد لايتسنى له الانتفاع بهذا العلم فى تثبيت أو تصحيح عقائده وأنه يكثر الخلاف فى مسائله ويكثر الخطأ بعدد كثرة الخلاف بناء على أن الخلاف يكون أحد طرفيه حقاً وأحد طرفيه باطلا .. وجوابى على هذا السؤال أولا أن أكثر الاختلافات الواقعة فى علم الكلام لايبلغ مبلغ إكفار المخالف[1] ، مثلا أن متكلمى المعتزلة الذين قامت أشد الحرب الكلامية بينهم وبين علماء أهل السنة ، تمسكهم بالإسلام أقوى بكثير من المسلمين الحديثين المستهينين بعلم الكلام ، فليس منهم أحد ينكر اليوم الآخر كالأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر . وثانياً أن الذين يشكون من عدم جدوى علم الكلام يريدون أن يجديهم ذلك العلم من غير اتعاب الأنفس فى دراسته . وثالثاً — وهو المهم — أن استفادة كل أحد من أي علم لاسيا العلوم العزيزة المنال تكون على قدر حظه من العقل وحظه من هداية الله وتوفيقه ، فإذا كان القرآن يضل الله به كثيراً ويهدى به كثيراً فما ذنب

---

[١] يجدر بنا التنبيه إلى أن أكثر الخلافات فى علم الكلام مع كونه لا يؤدى إلى إكفار المختلفين بعضهم عن بعض ، لا تقل عن أن يكون جانب الخطأ فيه ضلالا ومن المعروف تسمية الفرق المخطئة فى هذا العلم بالفرق الضالة ، ولهذا لايمكن الجمع والتأليف بين مذاهبه التى تدور بين الإيجاب والتحريم ، فمن أراد توحيد المذاهب الكلامية ودعا الناس فى دروسه وأحاديثه إلى رفع هذه الخلافات فيما بينهم وهم على دين واحد كما وقع من الأستاذ الأكبر المراغى (راجع حديث رمضان له نشرته الأهرام قبل وفاته بقليل) فمنشأه عدم الاعتقاد والاقتناع من نفس الداعى بأى مذهب من تلك المذاهب ، فلهذا يكون من السهل عليه التنازل لكل أحد من مذهبه الذى استقر رأيه على اختياره . ومما يجدر أن يذكر بهذه المناسبة أن التقليد لا يجوز فى المذاهب الكلامية المتعلقة بالاعتقاد ، بخلاف المذاهب الفقهية المتعلقة بالأعمال .

علم الكلام إن لم يكن نافعاً فى نظر الأستاذ فريد وجدى بك؟ وهل نفعته مئات من آيات كتاب الله ناطقة بدلائل قدرة الله على بعث الموتى من قبورهم بعد أن كانوا تراباً وعظاماً ، لتجعله مصدقاً لليوم الآخر يوم البعث والحشر ومصدقاً لدلالة تلك الآيات القطعية على ذلك اليوم ، حتى تنفعه دلائل علم الكلام فى تأييد عقائد الإسلام؟

فرّقنا بين الأستاذين فى الرضى بإلغاء تدريس علم الكلام لعلمنا بأن الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر لا يقنعه إثبات وجود الله الذى كان القائم به إلى يومنا هذا علمَ الكلام وأنه ينتظر فيه ويستنظر غيره مع غير القانعين ، فيحيل إثباته على مايؤمله من مستقبل البحوث النفسية الجارية فى الغرب ، ولا إخال الأستاذ الغمراوى رغم تكامه ضد علم الكلام يكون مثل الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر صبوراً عن البت الحالى فى إثبات وجود الله .

ومن عجائب الأستاذ رئيس التحرير انه أورد فى المقالة التى تكلم فيها ضد علم الكلام أيضا وهى فى الجزء الثامن من المجلد الثانى عشر أى قبل الجزء الذى نقلنا عنه قوليه السابقين ضد علم الكلام — نقلا طويلا عن « رسالة التوحيد » للشيخ محمد عبده معنوِنا له بالإمام الحجة ومستشهداً بكلامه فى رسالته .. فهل هو لا يعرف أن تلك الرسالة رسالة فى علم الكلام وأن أحد أسماء علم الكلام « علم التوحيد » . ومن أسمائه « الفقه الأكبر » كما أن من أسمائه علم « أصول الدين » وأن الشيخ لم يكفّ فى رسالته عن الخوض فى مسألة القضاء والقدر التى ينهى الأستاذ عن التكلم فيها مستنداً إلى آية المحكم والمتشابه فى القرآن ، حتى إن الشيخ يختار عند المقارنة بين المذاهب المختلفة فى تلك المسألة مذهب إمام الحرمين الذى انتقدناه نحن فى « تحت سلطان القدر» والأستاذ رئيس مجلة الأزهر كما انه انتقد بنقد علم الكلام كتاب من اتخذه الإمام الحجة من حيث لايشعر، انتقد أيضا بنقد هذا العلم إمامَه الأكبر المراغى المتكلم عن مسألة الجبر والقدر فى أحد دروسه المنشورة فى مجلة الأزهر . فإن كان

هذا الإمام بطعنه فى مذهب الجبر لم يشتغل فى ظن الأستاذ بعلم الكلام بل بإبطال مذهب من المذاهب الكلامية فالسعى فى إبطال مذهب من المذاهب المذكورة فى علم الكلام اشتغال بعلم الكلام أيضا ، بل اشتغال بإثبات مذهب كلامى هو مذهب القدرية أى المعتزلة بدل مذهب الجبر . أما ان إمام الأستاذ لم ينجح فى إبطال ما حاول إبطاله فى الدرس المذكور وإثبات ما حاول إثباته فتلك مسألة أخرى يأتى بحثها منا فى محل آخر من هذا الكتاب .

ومن عجائب الأستاذ فى الجزء التاسع المذكور قوله (ص ٥٦٨) : « إن آية المحكم والمتشابه فى القرآن لا تسمح بنشوء علم الكلام فى الإسلام » فى حين أن الإمام الرازى الذى يسميه الأستاذ دائما عند الاستشهاد بكلامه فى تفسير آية من آيات القرآن « إمام المفسرين »[1] يقول فى تفسير آية المحكم والمتشابه : « إن هذه الآية تدل على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله وصفاته . » فانظروا هذه الشهادة فى علماء الكلام ودلائلهم العقلية ..

وآية المحكم والمتشابه فى القرآن التى هى قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب » سلاح عجيب فى يد الأستاذ فريد وجدى يستعمله فى كل زمان بما يقتضى هواه ؛ وربما يكون قراء مقالاته الجديدة فى « مجلة الأزهر » غير عارفين أو ناسين كون الأستاذ قد تمسك بهذا السلاح

---

[١] المعروف بين علماء الإسلام إطلاق لقب الإمام على الرازى فى العلوم العقلية مثل الكلام والمنطق لا فى التفسير وإن كان له تفسير كبير مسمى « بمفاتيح الغيب » لكن الأستاذ الذى لا يعرف هذه العلوم من كتب لا يعرف أى علم هو الذى كان الرازى إماماً فيه ؟

قبيل توليه الوظيفة الأزهرية لما جرى بينه وبيني نقاش على صفحات جريدة «الأهرام» فى مسألة معجزات الأنبياء المذكورة فى القرآن فأنكر تلك المعجزات وأضاف إليه إنكار البعث بعد الموت بحجة عدم إمكانها عقلا والغى فى سبيل إنكاره جميع الآيات الصريحة الواردة فى القرآن بشأن المعجزات والبعث، رادًّا لها إلى المتشابهات غير الصالحة للاحتجاج ، ولم يفكر فى أن آية المحكم والمتشابه إذا كانت تنعى على مبتغى التأويل للمتشابهات ابتغاء الفتنة فماذا يكون حال من يبتغى تأويل المحكمات مثل آيات المعجزات وآيات البعث لاسيما آيات البعث التى هى من أصرح آيات القرآن وآكدها ، ليردها إلى المتشابهات أى ليلغيها تحريفاً للكلم عن مواضعه ؟

ثم ان آية المحكم والمتشابه تسع احتمالين رئيسيين يُظهرهما الوقف على جملة « وما يعلم تأويله إلا الله » أو عطف « والراسخون فى العلم » على الله . وعليه فإما لايعلم تأويل المتشابه غير الله أو غير الله وغير الراسخين فى العلم . فالآية نفسها إذن من المتشابهات والأستاذ فريد يتبع هذه الآية المتشابهة فيجعل منها سنداً فى غير مناسبة قريبة ولا بعيدة يستند إليه فى إلغاء آيات المعجزات وآيات البعث فى القرآن بردها إلى المتشابهات غير مفهومة المعنى ولا مطلوبة الفهم، لكونه من الذين فى قلوبهم زيغ وهو يبتغى فتنة إزاحة المؤمنين بمعجزات الأنبياء وباليوم الآخر ، عن عقائدهم .

آية المحكم والمتشابه يحتاج تفسيرها فى حد ذاتها إلى كلام طويل لايتحمله المقام ، لكن علاقة الآية بمقامنا مقصورة على ما إذا كان فيها تأييد لدعوى الأستاذ فريد وجدى بك الغريبتين اللتين غرابتهما أشد من بطلانهما وبطلانهما أشد من غرابتهما. احديهما دلالة الآية على ممنوعية الاشتغال بعلم الكلام فى الإسلام ! فكأن الآية تنهى المؤمنين عن إثبات وجود الله بعلم الكلام ضد المنكرين وجوده أو الشاكين فيه وتأمرهم بالانتظار إلى أن يثبته الغربيون ببحوثهم النفسية « اسپيرتيزم » فيراه الناس بأعينهم ويلمسونه بأيديهم كما رأوا النفس ولمسوها على ما يقولون ، وإثبات الوجود

على زعمه لا يكون إلا هكذا . وثانية الدعويين كون الآية أعنى آية المحكم والمتشابه قرينة مانعة عن دلالة آيات المعجزات وآيات البعث فى القرآن على ما تدل عليه من وقوع المعجزات فى أزمنة الأنبياء السابقة كما حكى القرآن أنباءها ووقوع بعث الأموات من قبورهم إذا جاء وقتها كما قال الله تعالى : « ونفخ فى الصور فصعق من فى السماوات ومن فى الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذاهم قيام ينظرون » يعنى أن المعجزات لم تقع وأن البعث بعد الموت لا يقع ولم يكذب الله فى آيات المعجزات والبعث ولكنه تكلم بما لا يفهم أو لم يقدر ـ وحاشاه ـ على تفهيم ما هو مراده من تلك الآيات على الرغم من كمال وضوحها ، وقد دلت على هـذه الحقيقة الخفية على جميع قارئى القرآن غير الأستاذ ، آيةُ المحكم والمتشابه التى لاتبلغ صراحتها ووضوحها معشار مافى آيات المعجزات وآيات البعث ولا سيما آيات البعث من الصراحة ووضوح الدلالة ، فكل آية غيرها فى القرآن على زعم الأستاذ يمكن التحلل من وجوب التصديق بمضمونها لكل من شاء ذلك وطريقه ردها إلى المتشابهات مهما كانت صريحة المعنى ، فهى لا تكون أصرح من آيات البعث التى قد أوردنا نماذج منها فى الرقم (٥) .

لا ، لا ، يا أستاذ لم يكن دليلك الحقيق فى عدم تصديقك بآيات المعجزات والبعث بعد الموت متلاعباً بها وبعقول الناس فى دلالتها ، آية المحكم والمتشابه ، فلست مصاباً فى عقلك لهذا الحد ولا الناس مصابين ليلتبس عليهم موقف آية المحكم والمتشابه من آيات المعجزات ، وآيات البعث ! وإنما دليلك الحقيق ظنك بأن العلم الطبيعى الذى أطراه الأستاذ الغمراوى وجعله قرآنياً بموضوعه قرآنياً بطريقته قرآنياً باسمه ، يمنع صدق آيات المعجزات وآيات البعث ، مع الظانين من أهل الغرب والشرق المقلد . وحضرتك تؤمن بأحكام العلم أكثر منك بآيات القرآن[1] ، كما أشرت إليه فيما

[١] وليس العلم الذى تؤمن به أكبر من نصوص كتاب الله جديراً بهذا الاسم على إطلاقه محيطا بجميع الحقائق ، وإنما هو علم خاص بالماديات يستند إلى التجارب الحسية ويقصر مداه عن =

كتبته رداً عليّ قبل توليك الوظيفة الأزهرية ، وما استنادك إلى آية المحكم والمتشابه غير تستر وتملل ـ وبتعبيرك أنت نفسك استبطان الإلحاد ـ فلو ذكرتَ للأستاذ الغمراوى سندك هذا فى إنكار معجزات الأنبياء والبعث بعد الموت لضحك منك على الرغم من اشتراكه معك فى الحط عن منزلة علم الكلام؛ ولهذا كان الواجب على هذا الأستاذ الذى لا يمكن أن يكون من الظانين بأن العلم الطبيعى يمانع صدق آيات المعجزات وآيات البعث كما ظننته لمّا جرى بينى وبينك نقاش فى مسألة المعجزات والبعث .. كان الواجب

= اليقين الضرورى الأبدى. وهناك علم أسمى وأقوى يغفل عنه أستاذ مجلة الأزهر ويستهين به عند استهانته بعلم الكلام الذى يبنى علماء الإسلام مسألة وجود الله على الأدلة المأخوذة منه ويتحدون به المنكرين كما انى سأتحداهم وأتحدى أستاذ مجلة الأزهر لما جاء فى هذا الكتاب دور الاستدلال على وجود الله بدليله العقلى الكلامى، فإن وجد فيه محلا للاعتراض فليقل وليدخل البحث والنقاش من بابه ، وإلا فلا ينفع الطعن فى علم الكلام بأنه دخيل فى الإسلام لا فائدة له فى تقوية إيمان ولا فى إنارة طريق ، لأن هذا طعن من ضل الطريق ونكب عن طريق علماء الإسلام غير مستمع لصوت الداعى إليها، منتظراً لأصوات الغربيين المشتغلين بالبحوث النفسية أن يقولوا : إنا وجدنا الله ، لمسناه بأيدينا وقبضنا عليه ليراه أستاذ مجلة الأزهر ويلمسه بيديه فيؤمن بوجوده .

وهذا الأستاذ الذى يلقى من علا منبر الأزهر منذ عهد عدة من شيوخه الأكابر درس اليأس للمسلمين من إنقاذ دينهم وإخراجه من حفرة الأساطير التى قذف به العلم الحديث إليها مع الأديان الأخرى وخصيصا درس اليأس من إثبات وجود الله الذي هو رأس الأديان ، بأدلته العقلية المبسوطة فى علم الكلام ساعياً لإسقاط هذا العلم القديم من عيون المسلمين المعاصرين ومعلقاً اعتماده على الدليل المحسوس الملموس الذى لابد أن يكتشفه الباحثون الغربيون !! فكأن ذلك الدليل لا يكون عند الاستاذ دخيلا فى الإسلام . نعم إنه لايكون دخيلا عندنا أيضا، بناء على أن اكتشافه من المستحيلات التى لاتقع ، وقولنا عنه إنه لا يكون دخيلا فى الإسلام صادق لصدق القضية السالبة مع عدم وجود موضوعها . لكن الأستاذ لايعرف ـ لعدم معرفته بعلم الكلام ـ أن الحصول على الدليل الملموس لإثبات وجود الله محال ، كما أنه لايعرف السبب فى صدق قولنا بأن ذلك الدليل المنتظر المستحيل لا يكون دخيلا فى الإسلام لعدم معرفته بعلمى الكلام والمنطق .

وذنب علم الكلام الذى لايقتنع الأستاذ بدليله الموجود لإثبات وجود الله فيحيله على الدليل الملموس المحال ، أن أدلة علم الكلام تكون مبنية على العقل والمنطق اللذين لايحبهما الأستاذ ، =

عليه أن يشاركنى فى الرد عليك وقت تلك المناقشة أو يكتب شيئاً من هـذا القبيل عند تأليف كتابه ويدرجه فى المقدمة التى صدّر بها الـكتاب، تبرئة للعلم الطبيعى الذى يُحسن الظن به ويقرّبه إلى القرآن ، من ظن سيئ الظن . أما دليل الأسـتاذ رئيس مجلة الأزهر من هذا العـلم ضد آيات المعجزات والبعث وما بعده من أحوال الآخرة فإنى بعون الله تعالى وتوفيقه سأقضى عليه فى الباب الثالث من هذا الـكتاب .

نعود إلى الـكلام على فصل « العلم والدين » الذى صدر به الأسـتاذ الغمراوى كتابهُ فى عـلم الطبيعة : كان الأستاذ المؤلف أثنى على العلم الطبيعى بكونه قرآنياً بموضوعه وطريقته واسمه ثم فصَّل هذه القرابة بين ذلك العلم والقرآن الحـكيم بمهارة علمية وخبرة دينية لابد أن أشكره عليهما مع كل قارئ غيور على دينه وقرآنه ، إلا أن المؤلف قال فى آخر الفصل : « لو بحثنا فى تاريخ الفلسفة الإسلامية وما كان بين علماء المسلمين من خلافات كلامية وجدنا أكثر هذه الخلافات إن لم يكن كلها راجعاً

= وقد ساقه عدم معرفته بعلم الـكلام إلى البحث عن الله الذى فقده مع عقله ومنطقه فى الأثير كما سبق منا الـكلام عليه ؛ وفيما يأتى من هذا الـكتاب سينجلى للقارئ كيف أخفق هـذا الأستاذ فى ردوده على الملحد الجديد مؤلف كتاب « لماذا أنا ملحد » وذلك الإخفاق أيضاً ناشىء من عدم معرفته بعلمى الـكلام والمنطق.

وآخر ذنوب علم الـكلام وأدلته العقلية المنطقية على أسـتاذ مجلة الأزهر ، أو بالأولى أول ذنوبه انه صعب المزاولة يحتاج إلى العقل السليم المجهز بالمنطق الفطرى ، ولهذا تراه فى كتاباته يعيب تلك الأدلة بكثرة وقوع الخلاف والأخطاء فيها، فلما لم يعول على عقله فى تمييز الدليل الصحيح من الفاسد بين الأدلة العقلية ولا على عقول المميزين من علماء الإسلام ، وجد الطعن على علم الـكلام أسهل من الدخول فى ميدان الاستدلال على وجود الله الذى هو ميدان هذا العلم ، كما انه ميدان القرآن القائل : « أفى الله شك فاطر السماوات والأرض » .

لـكن الأستاذ لم يقتنع بأدلة علم الـكلام والقرآن وعدها دخيلة فبقى على شك فى ثبوت وجود الله أو على الأقل بقى عاذراً للشاكين من المتعلمين المصريين ملقياً درس اليأس عليهم إلى أن يظفر الغربيون على الدليل الملموس بإدخاله فى متناول التجربة الحسية رغم تعذر دخوله فيه .

إلى قضايا فلسفية أخذها المسلمون عن اليونان من غير تمحيص » وهنا اتهم الأستاذ علماء الإسلام المتكلمين بالتقليد الأعمى الذى شدد النكير عليه فيما سبق من كلامه، باسم العلم والقرآن المتفق فيه مع العلم .

ثم قال : « كان قدماء الفلاسفة يرون العقل مصدراً للحقائق مستغنياً بذاته عن المشاهدة، أما محْدَثوهم فيرونه وسيلة . أما الحقائق نفسها عند العلم الحديث فهى خارج النفس وخارج العقل . كان القدماء لا يرون امتحان الأشياء نفسها ضرورياً لطلب الحقيقة . أما المحْدَثون فلا يرون سبيلا للوصول إلى الحقيقة إلا امتحان الأشياء تحت إشراف العقل . والعلم الحديث باكتشافاته واختراعاته قد وُلد حين ترك الإنسان مذهب الأقدمين فى طلب العلم عن طريق التفكير البحت وبدأ هو يطلب العلم عن طريق المشاهدة مع التفكير . لذلك كان الدور الأول من أدوار نشوء العلم الحديث مشاهدة تكاد تكون بحتة ليس للتفكير فيها إلا بقدر ما يضمن صحتها . »

وقال أيضاً : « إن العلم يمنع التقليد فى النظر من غير وقوف على الدليل والاقتناع به والعلم الحديث يخالف العلم قديماً فى هذا لأن العلماء قديما ، خصوصا فى القرون الوسطى ، كانوا كثيراً مايقنعون فى الاستدلال على الصحة والبطلان بإثبات أن القضية توافق أو تخالف رأى فلان أو علان من المشاهير ، فكان مايثبت عن أرسطو مثلا حجة قاطعة فى موضوعه من غير أن ينظر فى رأى أرسطو هذا فى ذاته ومن غير أن يسأل ما دليل أرسطو وكان هذا منبع شر كبير ، ولعله كان سبب كثير من الشبه الكلامية التى قامت بين علماء المسلمين ؛ بعد أن ترجمت كتب اليونان فى العصر العباسى، فيما يتعلق بالعلاقة بين الشريعة، وما كانوا يسمونه الحكمة ، يريدون بالحكمة غالباً ما أخذوه عن حكماء اليونان مثل أفلاطون وأرسطو حتى جاء أمثال الغزالى فوضعوا الأمر فى نصابه . »

وأنا أقول عدد الأستاذ مفاخر العلم الحديث قائلا إنه فعل كذا وفعل كذا وبقى

شىء فقط من مفاخره لم يقله وكان الأستاذ فريد وجدى بك قاله فى أثناء حدوث النقاش بينى وبينه وهو يهددنى بالعلم الحديث لأتقهقر فى الدفاع عن عقائد الإسلام المبنية على المؤيدات العقلية والنقلية دون التجربة والمشاهدة فى الحال الحاضر، كاعتقادنا بوقوع معجزات الأنبياء فى الزمان الماضى ووقوع البعث بعد الموت فى المستقبل . وذلك الباقى من مفاخر العلم الحديث الذى لم يذكره الأستاذ الغمراوى وذكره الأستاذ فريد وجدى بك يفهم من قوله الآتى وقد نقلته عنه من قبل أيضا :

« ولد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها ودالت الدولة إليه فى الأرض فنظر نظرة فى الأديان وسرى عليها أسلوبه فقذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير) ثم أخذ يبحث فى اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس تقديسا ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التى كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر فى سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ووجد دينه ماثلا فيها فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقنا أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية.

« وقد نبغ فى البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية فسحرتهم فأخذوا يهيئون الأذهان لقبولها دسا فى مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم تفاديا من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض .

« وقد عثرنا نحن فى جولاتنا العلمية على ما عثروا عليه فكانت صدمة كادت تقذف بنا إلى مكان سحيق لولا أن من الله علينا بوجود المخلص منها وهو قوله تعالى :

« هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات.. الآية » .

فانظروا ماذا فعل العلم الحديث : قضى على الأديان كلها ولم يستثن منها الإسلام وقضى على معتقدات نوابغ الكتاب والشعراء الإسلامية فجعلهم يستبطنون الإلحاد فى بلاد الإسلام ويهيئون أذهان أهلها لقبول الإلحاد من غير إشعار بهم . هذا مااعترف به الأستاذ فريد وجدى بك على حساب نوابغ الكتاب والشعراء الموجودين فى البلاد الإسلامية المشتغلين بالدعاية المقنّعة ضد الأديان ، أما الأستاذ نفسه وهو لا يرضى من غير شك أن لا يكون من نوابغ الكتاب فقد استثناه فى الظاهر من استبطان الإلحاد، وإنى قلت عن هذا الاستثناء : «استبطان الاستبطان» ..وما ذكره من المخلص الذى لولاه لوجد نفسه من تأثير العلم الحديث فى مكان سحيق عن الدين ، لايغر غير السذج. أما أولا فلِمَ لم ينقذ هذا المخلص وأعنى به آية المحكم والمتشابه غير الأستاذ من نوابغ الكتاب والشعراء المسلمين إن كان فيهما ما يصلح لإنقاذ المشرف على الإلحاد بسبب مايراه من مخالفة عقائد الأديان لقواعد العلم الحديث ؟ وأما ثانياً فلأن خلاص الأستاذ بفضل تلك الآية عن ورطة الإلحاد الناشئة من التخالف المذكور بين عقائد الدين وقواعد العلم ، ليس معناه أن تلك الآية قضت على العلم المخالف للدين وجعلت الدين غالباً عليه فى المحاجة أو أزالت الخلاف الواقع بينهما ، وإنما معناها أن الآيات الواردة فى القرآن منبئةً بوقوع ما لا يقبله العلم الحديث كأنباء المعجزات والبعث وما بعد البعث من الحشر والحساب والجنة والنار ، لا عبرة بها ولا تعويل على دلالتها لكونها من المتشابهات . فالعلم الحديث على قول الأستاذ قضى على تلك الآيات وآية المحكم والمتشابه قضت على قيمة دلالتها تصديقاً للعلم الحديث . فلا صحة إذن لعقيدة الإسلام فى المعجزات والبعث وما بعد البعث كما يقتضيه العلم الحديث وتصدّقه آية المحكم والمتشابه فى القرآن، فالقرآن والعلم الحديث متفقان ضد عقيدة الإسلام .

هذا معنى خلاص الأستاذ من مشكلة التخالف بين العلم والدين بفضل آية المحكم والمتشابه ، وفيه خلاصه وتخليص قرائه من اليوم الآخر ومن مخافة الحساب والعذاب فى ذلك اليوم . وهـذا الأستاذ الذى أعلن مذهبه ضد الأديان عن طريق الدس الذى ذكر هو نفسه أنه طريق مستبطنى الإلحاد النوابغ، ليفهمه من يفهمه ، وهيأ الأذهان لقبوله ، هـذا الأستاذ هو اليوم ومن سنوات طويلة لسان الأزهر الناطق ومعلم الأزهريين الأول لا يعترض عليه من يريدمنهم أن يقيم أوده ويقفَ فى وجه دسائسه.. ومن قام بهذا الواجب من علماء الأزهر يقوم على تخوف من مركز الأستاذ ومكانته عند الأستاذ الأكبر (المراغى) فيُفسد الواجب بين إنكار القول وإكبار القائل، والكثيرون لا يتنبهون لما يذيعه فى منبر الأزهر من الأضاليل فضلا عن الوقوف فى وجهها .

أما الأستاذ الغمراوى فكما أنى أبرئه عن شوائب الظِّنّة فى عقائد الدين، أربأُ به عن مشابهة أستاذ مجلة الأزهر فى رفع العلم الحديث وخفض العلم القديم من غير تحديد لناحية الرفع والخفض فى العلمين . ولا شك فى أن العلم القديم أدى واجبه فى ساحة العقليات وإثبات أساس الدين ، فى حين أن العلم الحديث الذى لا ينكَر تقدمه فى الماديات شوهد ضرره بالدين أكثر من نفعه ، وإن كان العامل فى ذلك سوء فهم الطائشين من علمائه وأذناب علمائه دون العلم نفسه .

وبعد أن يكون هذا البيان معلوماً للقراء الكرام فأقول إن الأستاذ الغمراوى ما أنصف علماء الإسلام المتكلمين فى رميهم بتقليد فلاسفة اليونانيين ولا هؤلاء الفلاسفة فى رميهم بطلب العلم عن طريق التفكير البحت والاستغناء به عن طريق المشاهدة . بل الحق أن مذهب التقليد للغرب وفلسفته سائد عنـد المسلمين وعلمائهم اليوم أكثر مما كان منه لقدمائنا إزاء الفلسفة اليونانية ، لأن الكتب الكلامية التى ورثناها من أسلافنا ملأى بنضال الفلاسفة ونقاشهم التامّ على أنهم رحمهم الله لم

يهملوا التمحيص فى مسائل العلم أصلا[1] حسبك مثالا اهتمامهم العظيم بمسألة حدوث العالم الذى له صلة قوية بكون الله تعالى فاعلا مختاراً بالمعنى الحقيق ، لا مختاراً بالمعنى الأعم الجامع للايجاب الذى اخترعه أنصار الفلاسفة وفسروه بقولهم « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » بدلا من قولنا « إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل » . وهذا البحث يأتى إن شاء الله مفصلا فى فصل خاص من هذا الكتاب يحسن بى أن أنقل شيئاً مما قلت فيه ، فلعله يطول انتظار القارئ إلى أن يجئ دور ذلك الفصل فى الجزء الثالث أو الرابع من طبع الكتاب ، وهو :

ثم إن العالم ليقوم بواجبه الذى هو إثبات وجود الله بوضوح ، يلزم أن يكون حادثا ، حيث إن حاجة القديم الذى لاأول له ولم يسبقه العدم ، إلى الموجد غير واضحة. وبهذا تزداد مسألة حدوث العالم أهمية وخطورة فى علم الكلام ، على الرغم ممن خفى عليه خطورة المسألة كابن رشد فلم ير بأساً فى مذهب الفلاسفة القائلين بقدم العالم وعاب على المتكلمين تشددهم على هؤلاء .

و لمّا خصصنا الفصل الأول من الباب الثانى لدرس مذهب وحدة الوجود ومَنشئه الذى هو عبارة عن تعيين حقيقة لله تعالى على أنها الوجود وعن القول بأن الوجود فى كل موجود هو الوجود ولا موجود غيره ، وكان مقتضى هذا أن يكون الله كل الموجودات فيتحد العالم مع الله ــ أردنا أن نبين فى هذا الفصل الثانى موقف العالم الحقيق من الله وهو أنه ما سوى الله ومخلوقُه الحادث أى الكائن بعد أن لم يكن ، كما

---

[١] وليأخذ الأستاذ مثالا صغيرا منى وأنا من أقل أعقاب المتكلمين القدماء ولينظر كيف ناضلت الفلاسفة الذين كان علماؤنا يناضلونهم . كيف ناضلتهم ومن انحاز إليهم من علمائنا فى مبحث وجود الله هل هو عين ذاته أو زائد عليها كما سيراه القارئ فى الفصل الأول من الباب الثانى المعقود لمسألة « وحدة الوجود » وكيف سلكت فى هذا الكتاب مسلك التثبت والتمحيص والنقد من غير هوادة ولا تقليد أعمى لأحد من العلماء والفلاسفة الشرقيين والغربيين مهما جل مركزه .

هو مذهب علماء الإسلام المتكلمين بأجمعهم ، بل مذهب المليين مطلقا . والمخالف فى هذه المسألة أيضاً الفلاسفة والصوفية الوجودية ، وإن كان دأب العلماء المؤلفين فى علم أصول الدين أن يناقشوا الفلاسفة فقط عند درس مسألة حدوث العالم ويضربوا عن أذنابهم صفحاً وأعنى بهم الصوفية القائلين بوحدة الوجود .

مذهب فلاسفة اليونان أن العالم قديم إلا فى رواية عن أفلاطون يقول فيها بحدوثه، وعن جالينوس يتردد فيها بين القول بحدوثه وقدمه[1] وأكثر القائلين بقدم العالم من أولئك الفلاسفة معترفون بوجود الله وبتأثيره فى وجود العالم . والملم بعلم الكلام يشهد معركة عظيمة بين متكلمى الإسلام وهؤلاء الفلاسفة فى هذه المسألة لو تذكرها وحدها على الأقل الأستاذ الفاضل الغمراوى المار الذكر فى الجزء الأول من الكتاب، الخاص بأسباب تأليفه ، أو هيئةُ (مجلة الأزهر) ـ ولا أقول لو عرفوها ـ لكفت فى منع الأول عن رمى المتكلمين بتقليد فلاسفة اليونانيين فى المسائل الكلامية ، وفى منع الآخَرين عن إشادة كتاب الأستاذ بنشر ما يتضمن ذلك الرمى منه فى مجلتهم .

اعلم أن المتكلمين علماء أصول الدين قد عُنوا بمسألة حدوث العالم عناية عظيمة حتى شنوا على الفلاسفة القائلين بقدمه حرباً شعواء لا أغالى إذا قلت لا مثيل لها فى أى مسألة خلافية بين الفريقين . ومن الغفلة استكثار هذا التشدد من المتكلمين فى الإنكار على مذهب القدم زعماً من المستكثر أن المسألة لا علاقة لها مباشرة بموضوع الإلهيات ، فكأنه يقول : « إن وجود الله مضمون عند الفلاسفة كما أنه مضمون عند المتكلمين وليكن العالم بعد ذلك ما كان » ومثال تلك الغفلة ما وقع للقاضى أبى الوليد بن رشد الأندلسى من الاستخفاف بمسألة قدم العالم أو حدوثه من ناحية

---

[١] على ماحكى عنه أنه قال فى مرضه الذى توفى فيه لبعض تلامذته : « اكتب عنى ماعلمت أن العالم قديم أو حادث » قال الإمام الرازى وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفا طالبا للحق ، فإن الكلام فى هذه المسألة قد يقع من العسر والصعوبة إلى حيث يضمحل أكثر العقول فيه .

الدين وإنحائه باللوائم على المتكلمين الذين اعتبرهم مبتدعى هـذه البدعة باسم مسألة حدوث العالم أو قدمه .

فأولا ان كون الله تعالى فاعلا مختارا لا يتفق مع قدم العالم ، ومن هذا اعتُبر الخلاف فى حدوث العالم وقدمه ناشئاً من الخلاف فى كونه تعالى فاعلا بالاختيار أو فاعلا بالإيجاب . وقيل بالعكس أى ان الخلاف فى هذا ناشئ من الخلاف فى حدوث العالم وقدمه . والحق أن كلا من المسألتين له خطورته الخاصة ، زيادة على ما بينهما من شدة الاتصال . فلو صرفنا النظر عن علاقة القول بقدم العالم مع القول بكون الله فاعلا غير مختار ، كفانا ما نحس فى القول بقدم شيء مما سوى الله من استغنائه عن فاعليته بالمرة لا مختاراً ولا موجباً ، إذ لا تعقل حاجة القديم الذى لم يزل موجوداً ولم يسبقه العدم إلى إيجاد من الفاعل، فأى شيء يوجد الفاعل من الموجود الأزلى ؟ أليس إيجاد الموجود تحصيلا للحاصل أى تناقضا ؟ وإذا كان القائلون بقدم العالم يعترفون باستناده إلى الله استناد المعلول إلى علته كانت حاجته إلى وجود الله لا إلى فاعليته ، وحاجتُه إلى فاعليته لا تتحقق إلا بالاستناد إلى إرادته التى هو مختار فيها ، إذ الإرادة بالمعنى الذى ابتدعه الفلاسفة ليست من الإرادة فى شيء ... على أن الله تعالى غير متصف عندهم بأى صفة زائدة على ذاته ، فليس هناك إرادة ولا علم ولا غيرها وإنما هناك ذات . فإذا كان الله تعالى فاعلا للعالم على أن لا ينفك فعله للعالم من ذاته ولا يتأخر عنها فمعنى هذه الفاعلية لزوم وجود العالم لذات الله بحيث لا يمكن وجود الله مستقلا عن وجود العالم كما لا يمكن وجود العالم مستقلا عن الله ، وفعله الغير الإرادى يجعله أشبه شيء بالماكينة المسخرة منه بالفاعل، بل الاشتغال غير لازم للماكينة لزوم الفعل لله عندهم ، فهل يقال عن الماكينة إنها فاعلة ؟ وإذا قيل فهل يكون ذلك قولا حقيقيا ؟ ولذا اعتبر فاعل القطع بالسكين هو الإنسان والسكين آلة القطع لا فاعله وإن صح لغةً إسناد القطع إلى السكين أيضاً، بل وإن كان السكين أحق بإسناد القطع إليه من الإنسان الذى استخدمه ، وأقرب .

وكل هذه الفروق ناشئة من ترجيح صاحب الإرادة لأن يكون فاعلا . وليس فى الله إرادة على مذهب الفلاسفة القائلين بأن الله تعالى لايمكنه أن لايفعل كالشمس لايمكنها أن لاتشرق، وغير المريد لا يوصف بالقدرة حتى فيما فعله لعدم قدرته على أن لايفعل .

أما قول صاحب (الأسفار) : « المريد هو الذى يكون عالما بصدور الفعل الغير المنافى عنه ، وغير المريد هو الذى لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية، وإن كان الشعور حاصلا لكن الفعل لم يكن ملائما بل منافرا مثل المُلجأ على الفعل فإن الفعل لا يكون مراداً له » ففيه أنه ردّ الإرادة إلى العلم والعلم لا يجعل صاحبه مريداً ، كالإنسان يعلم مرضه وليس ذلك بقصده وإرادته ، فإن قلنا إنه غير ملائم فصحته التى يعلمها وهى ملائمة ، تحصل أيضاً من غير قصد وإرادة منه . على أن حديث الملائم أو غير الملائم فيمن سلبت عنه الإرادة وردت إلى العلم يكون حديث خرافة ، إذ الملائم يمتاز عن غير الملائم بموافقته للإرادة ، ولا إرادة هناك[1] . »

---

[١] وإنى أقول هنا قولا لعله لم يلمع ببال أحد وهو أن وجوب أفعاله تعالى عنه من غير اختيار منه عند الفلاسفة ووجوب مفعولاته المبنى على وجوب أفعاله والمستلزم لقدم العالم وكون صدوره منه كصدور الإشراق من الشمس ، وقد نص بعض أنصارهم مثل صاحب (الأسفار) على هذا التشبيه مع ادعاء الفرق بينهما بعدم وجود الإرادة فى الشمس ووجودها فى الله ، ومع كوننا لا نعترف بهذه الإرادة المردودة إلى العلم المردود إلى ذات الله ... كل ذلك مما يقرب العالم من ذات الله ويزيد فى تقريبه حتى يجعله — لا أقول كصفة من صفاته إذ لا صفة له عندهم إلا وهى منتفية فى الذات بل أقول كما قال صاحب الأسفار : « شأنا من شؤونه وطوراً من أطواره » فيلغى كلمة ماسوى الله ويفتح طريقا إلى مذهب وحدة الوجود أى مذهب اتحاد العالم مع الله . ويؤيده ماقلت فى الفصل السابق المعقود لتحليل ذلك المذهب ولا أزال أقول من أن الصوفية الوجودية بنوا آراءهم فى الله على آراء الفلاسفة ، ومن أجل ذلك ابتعدوا عن عقائد علماء أهل السنة والجماعة ، وكانوا أى الصوفية الوجودية هم الحقيقين بتفنيد الأستاذ الغمراوى وتعييبه بتقليد الفلاسفة اليونانيين لا علماء أهل السنة المتكلمون .

وقد نرى هناك مذهبا ذا وجهين من الفلسفة والتصوف بعكس مافعله الصوفية الوجودية =

انتهى ما أردت نقله مما قلت فى فصل حدوث العالم ، ليكون نموذجا لإثبات أن علم الكلام لم يكن علم تقليد لفلاسفة اليونان . فهل يمكن الذين لايقدرون الأوائل حق قدرهم أن يُرُونا من الآثار الحديثة فى الفلسفة الإسلامية ما يعدل أو يدانى آثار السلف كيفاً أو كماً ويناضل فلسفةالغرب الحديثة الملحدة كالفلسفة المادية أو الوضعية.. إن أسلافنا لم يسكتوا إزاء مايتنافى مع مبادئ الإسلام من الفلسفة القديمة اليونانية ولم يتقهقروا ولم يقل أحد منهم على رؤوس الأشهاد مثل ما قال مدير (مجلة الأزهر) ورئيس تحريرها قبل تولى الوظيفتين :

« ولد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها ودالت الدولة إليه فى الأرض ، فنظر نظرة فى الأديان وسرى عليها أسلوبه فقذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير) ثم أخذ يبحث فى اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض ، فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس تقديسا ،

= فيبنى الفلسفة على التصوف الوجودى ، ومثال هذا ما قاله صاحب (الأسفار) عند تفضيل مذهب الفلاسفة القائلين فى علم الله بارتسام صور الأشياء فى ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلى ص٩٧ : « وأما تحاشيه أى تحاشى شيخ الاشراقيين وتحاشى من تبعه عن القول بالصور الإلهية لظنهم أنه يلزم حلول الأشياء فى ذاته وفى علمه الذى هو عين ذاته ، فقد علمت أن ذلك غير لازم إلا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين أنها أى الأشياء كانت غيره تعالى وكانت أعراضا حالة فيه ، وأما إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقيد ، فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شىء واحد متفاوت الوجود فى الكمال والنقص والبطون والظهور ، ونفس الأمر عبارة عند التحقيق عن هذا العلم الإلهى الحاوى لصور الأشياء كليها وجزئيها وقديمها وحديثها فإنه يصدق عليه أنه وجود الأشياء على ماهى عليها فإن الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهى الحاوى لكل شىء . »

وأنا أقول إذا لم تكن الأشياء غير الله ، بل كان كل شىء عينه فحدث كما شئت عن أى مسألة شئت ولاحرج، إنما المخطىء والمصيب ليسا غير الله ، ولو قلنا تعالى الله عما يقول الظالمون لقال هذا الفيلسوف الصوفى : ولا الظالمون أيضا .

ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التي كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر في سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامي بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية ، فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ووجد دينه ماثلا فيها فلم ينبس بكلمة ، لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقنا أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية . »

ولم يقل أحد منهم أيضا لتحريض المسلمين على تقليد أوروبا كما قال هذا الأستاذ نفسه : « إن اليابان لم يصلوا إلى ما وصلوا إليه إلا بعد أن خرجوا على جميع تقاليدهم القديمة وجعلوا حكومتهم لا دينية وانتحلوا علوم أوروبا وثقافتها حتى إلحادها وقلدوا الأوربيين في مراقصهم وملاهيهم . »

الحاصل أن مافعله الأستاذ الغمراوي من رمي علماء الإسلام المتكلمين بتقليد فلاسفة اليونان ليس إلا مثالا كبيراً لرمي الكلام على عواهنه[1] ، وكذلك رمي فلاسفة اليونان بإهمال المشاهدة وبناء علومهم على التفكير البحت ، فقد قال سيد المحققين في شرح «المواقف» في المرصد الرابع من الموقف الأول عند قول المصنف : «وإليها أي وإلى الحسيات تنتهي علومهم » : «إن العلم الإلهي المنسوب إلى أفلاطون مبني على الاستدلال

---

[١] علماء الكلام المساكين وعلمهم المغموط يطعن فيهم ابن رشد الأندلسي وصدر الدين الشيرازي صاحب « الأسفار الأربعة » ، بمخالفتهم الفلاسفة اليونانيين والأستاذ الغمراوي بموافقتهم وكذا ابن تيمية وابن قيم الجوزية ومن تابعهما ـ وفي مصر كثير منهم يعتبر علم الكلام علم اليونان ـ ويكرههم قوم ويبدعون علمهم ، وهم الذين يكرهون العلوم العقلية ويترددون في القول بجواز تعلم المنطق وتعليمه ، وهو منتهى الجمود . وأصحاب هذه الفكرة غير الذين يعرضون عن العقل والمنطق تزلفا إلى العلم الحديث . ويقدح في المتكلمين أيضا أصحاب مذهب « وحدة الوجود » =

بأحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس[1] وأكثر أصول العلم الطبيعى المنسوبة إلى أرسطو كالعلم بالسماء والعلم بالكون والفساد وبالآثار العلوية وبأحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذٌ من الحس ، وعلمُ الأرصاد والهيأة المنسوب إلى بطليموس مبنى على الإحساس وأحكام المحسوسات ، وعلم التجارب الطبية المنسوب إلى جالينوس مأخوذ من المحسوسات . »

وقال « درابر » فى كتابه « المنازعة بين العلم والدين » : « لقد كان تفوق العرب ناشئا من الأسلوب الذى توخوه فى مباحثهم وهو أسلوب اقتبسوه من فلاسفة اليونان، فإنهم تحققوا أن الأسلوب العقلى المحض لايؤدى إلى التقدم وأن الأمل فى وجدان الحقيقة يجب أن يكون معقوداً بمشاهدات الحوادث ذاتها . من هنا كان شعارهم فى بحوثهم الأسلوبَ التجربى والدستور العلمى . »

وفضلا عن هـذه التصريحات فإن بداهة العقل تأبى عزو نقيصة الإهمال لطريق المشاهدة والإحساس إلى الفلاسفة اليونانيين بجملتهم وتقليدَ علماء الإسلام إياهم فى ذلك من غير تمحيص، أليس لهم أجمعين المقلِّدين والمقلَّدين أعين يبصرون بها أو آذان يسمعون بها . نعم يمكن أن لايوجد عنـد الأوائل من آلات المشاهدة والامتحان ما يوجد عند الآخِرين فتفضل مشاهداتهم على مشاهداتهم ، ومع هـذا فإن فلاسفة الغرب الجدد الذين استخف الأستاذ الغمراوى بالفلاسفة اليونانيين عنـد إكبارهم ، لا يرضون هذا الاستخفاف بل يعدونهم المعلمين الأولين ولا يستخرجون من رقيهم

= ولـكن مسلك المتكلمين لاسيما أهل السنة والجماعة منهم كالأشاعرة والماتريدية ، أقوم من مسالك جميع الفئات المذكورة المختلفة وأخدم للإسلام .

[١] يمكننا أن نستخرج من هـذا القول جوابا على عائبى الدليل الـكلامى القائم على إثبات وجود الله الراجع إلى إثبات وجوده بوجود العالم ، موهمين أنه دليل مبنى على التفكير البحت وهم لا يدرون أن ذلك استدلال مبنى على المشاهدة والإحساس بالعالم ، لا إلى التفكير البحت .

الحاضر مايحط من مقادير الأسلاف لأنهم يعرفون أن العلوم تزداد بتلاحق الأفكار وتقادم الأزمان ، وإنما الاستخفاف بالأسلاف وغمطهم من خصائصنا نحن المسلمين الأحداث ، حتى إنه لا يكفينا غمط أسلافنا مباشرة فنتوسل إليه بغمط أسلاف غيرنا .

قلنا إن الأستاذ الغمراوي أورد من قوله الذى نقلناه مثالا كبيراً لرمى الكلام على عواهنه ، ونقول أيضاً إن الأستاذ الذى عاب علماء علم الكلام بتقليد فلاسفة اليونان من غير تمحيص أظهر لنا من نفسه مثالا رائعا للمقلد ، لأنا لا نراه فى إطراء التجربة وانتقاص العقل البحت إلا مقلداً لما شاع فى الغرب من المنهج بعد الفيلسوف « كانت » صاحب «انتقاد العقل المحض» .. ولكن هل يعرف الأستاذ أن هذا المنهج أعنى منهج اطراء المشاهدة والتجربة وانتقاص العقل المحض توسل به من توسل إلى الطعن فى أدلة وجود الله لعدم ابتنائه على المشاهدة ، كما أن « كانت » نفسه انتقد بهذه العقلية جميع الأدلة النظرية المنتصبة لإثبات وجود الله ، ثم بنى عقيدة وجوده على دليل الأخلاق؟ وستعرف عند الكلام عليه ضعفه وعدم كفايته فى أكبر مطلب علمى كمسألة وجود الله .. وبهذه العقلية أيضاً استمهل الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر الشبان المتعلمين الشاكين فى وجود الله فعلق الأمل فى إثبات وجوده على وجه صحيح علمى بتقدم البحوث النفسية « اسپيرتيزم » فى الغرب، وقد تكلمنا من قبل على هذا الاستمهال وسنتكلم أيضاً .. وقد عرفت أيضاً كيف وقع الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ، فى خطأ مزدوج من إنكار العقل والعلم بصحة الدين الذى فى رأسه الإيمان بخالق غير منظور ، ومن التباس إنكار المشاهدة عليه بإنكار العقل حتى قال بتنافى العقل مع الدين، بناء على أن العلم يجب أن يوضع فى دائرة العقل لكون قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان فى حين أن الدين يجب

أن يوضع فى دائرة القلب لـكون قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الـكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها . قال : « ولهذا كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين من كل ملة ينادون بإبعاد العقل عن الدين ، أما عقلاء الفلاسفة فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس ، وأما رجال الدين فللفرار من برهان العقل الذى يهدم كل شىء لا يقع تحت حسه . »

فتراه أي الأستاذ فرح أنطون كيف تطور فى خلسة تفكير أو غفلة من إنـكار المشاهدة والعلم الحديث المبنى عليها للدين، إلى إنكار العقل أيضاً للدين . وهذا هوغلطه المزدوج .. وبمثل هـذا الغلط المزدوج أنـكر الأستاذ فريد وجدى إمكان معجزات الأنبياء وإمكان البعث بعد الموت عقلا واستند فى هذا الإنـكار إلى العلم الحديث المبنى على المشاهدة أى التجربة الحسية. وسيجىء تفصيل كل ذلك منا مع ردوده بما لا مزيد عليه .. فهل الأستاذ الغمراوى الذىأظهرافتتانه بالعلمالحديث مثل الأستاذين المذكورين يوافقهما أيضاً فيما رتبا على افتتانهما من عدم الاعتراف بوقوع معجزات الأنبياء فى الماضى والبعث بعـد الموت فى المستقبل اعترافاً علمياً وعقلياً ؟ وهل الأستاذ الغمراوى أيضا يؤمن بالله بقلبه دون عقله وعلمه ؟

نحن نربأ بالأستاذ الغمراوى الذى لا نشك فى صحة دينه وسلامة عقله وعلمه ، من كل ذلك، والذى نريد أن نحيطه علما بأن المقارنة بين العلمالقديم والحديث وترجيح كفة الحديث على القديم لابتناء الأول على المشاهدة والثانى على العقل البحت ، مما يدىدن به على الأكثر ملاحدة العصر الحديث تزييفا للدين المبنى على الدليل العقلى فقط دونالتجربة الحسية ، فلا يروقنا أنيشابه صنيع الأستاذ صنيعهم، لاسيما إذا اقترنت به مذمة المتـكلمين علماء أصول الدين .

مع أن هذه المقارنة بين العقل وبين الحس والمشاهدة مما ينم على السذاجة.. ومن أين للحس المشترك بين الإنسان والحيوان أن يبارى العقل الذى فيه كل ميزة الإنسان

على غيره ؟ فها أنا أرفض بعقلى البحت هذه المقارنة وذلك الترجيح من غير أن أحتاج إلى إعانة التجربة المحسوسة ، لأن العقل هو الذى يرشد الإنسان إلى الاستعانة بالتجربة والمشاهدة فيما يحتاج إليهما، وهو وحده الذى يفسرهما ويستخرج المعنى منهما، وهما ليستا بشىء إزاء العقل وبدون العقل[1] حتى إنهما بدونه لا يستطيعان الخطأ فى معرفة أى شىء ، بله إصابة الحق . فالإصابة والإخطاء كله يصدر من العقل فهو معدن الإدراك مطلقا ما يتعلق بالمحسوس وما يتعلق بغيره .

ثم إنى لا أنكر فضل التجربة على العلوم الطبيعية المتعلقة بالماديات واحتياج العقل فى تلك الساحة إلى مساعدة الحواس ، حتى إن عقلى هو الذى يدفعنى إلى الاعتراف بهذه الحاجة.. فالعقل لا ينكر قيمة التجارب الحسية وقيمة العلم الطبيعى المبنى عليهما . لكن المغرمين بالتجربة لا يقدرون العقل حق قدره حيث ينكرون علم ماوراء الطبيعة لعدم ابتنائه على التجارب الحسية . وهذا الفرق أيضا فى التقدير وعدم التقدير من مميزات العقل على الحس . والأستاذ الغمراوى لا أحسبه ينكر علم ما وراء الطبيعة وإنما غاب عنه أن علم الكلام بالنظر إلى مباحثه الرئيسية المتعلقة بذات الله وصفاته وأفعاله لا يختلف عن علم ماوراء الطبيعة إلا أنه إسلامى غير مترجم عن فلسفة اليونان؛ أو غاب عنه أن العلم الطبيعى ليس كل العلوم حتى يلزم من احتياج العقل فيه إلى التجربة

---

[١] وقد قلت فى أحد المواضع من هذا الكتاب إن الملاحدة الماديين ينعون فى توهين السند العقلى ويعادون العقل مع الدين المستند إليه فيقولون لا قيمة للاستدلال العقلى المجرد من التجربة والمشاهدة ونحن ندافع فى هذا الكتاب عن العقل ليتسنى لنا الدفاع عن الدين .. ومن حسن حظنا فى موقف مناضلة الخصوم أن يكون العقل معنا فندافع عنه ويدافع عنا ، فلو لم يكن لنا إلا كوننا فى موقف الدفاع عن العقل وخصومنا فى موقف المخاصمة للعقل لكفانا وكفاهم . وقلنا أيضا فإن اعتذر معتذر عن الخصوم بأنهم لا يفضلون الحس ولا يستهينون بالعقل وإنما يشترطون فى التعويل على العقل شرط استناده إلى الحس وتأيده بها فالجواب أن هذا استهانة بالعقل المحض بجعل الثقة دائرة مع الحس والتجربة وليس تفضيل الحس على العقل غير هذا .

الحسية احتياجه إليها فى جميع العلوم ، أو بالأصح غاب عنه مايترتب على سلب الثقة بالاستدلال العقلى من المفاسد العظيمة التى منها أن يكون الشاك فى وجود الله معذوراً فى شكه ، بل الملحد فى إلحاده .

فلو قيـل للأستاذ غير الواثق بالدليل العقلى مغرما بالدليل التجربى مع المغرمين : إن « كانت » الذى سن سنة انتقاد جميع الأدلة العقلية النظرية لوجود الله التى اعتمد عليها علماؤنا المتكلمون، كما سيجئ تفصيله مع ردوده ، عاد فانتقد أيضاً دليل نظام العالم الذى نعتبره فى محله من الكتاب الدليلَ التجربى ـ انتقده بأن نظام العالم إنما يدل على وجود ناظم ولا يدل على كون الناظم هو الله، أو يدل على وجود ناظم كامل بقدر ما فى نظام العالم من الكمال ولا يدل على وجود ناظم أكمل الذى هو الله القادر على وضع نظام أبدع من نظام العالم . فلو قيل للأستاذ هكذا فكيف يدفع اعتراض « كانت » ويُثبت كون واضع نظام العالم هو الله من دون أن يضيف إلى الدليل التجربى المستفاد من نظام العالم ما نضيفه من أن نظام العالم من الممكنات لا من الواجبات الضروريات ولا من المستحيلات؟ ولهذا يحتاج إلى ناظم يخرجه من العدم إلى الوجود ويعيِّن له هذا الشكل الذى اختاره على غيره من الأشكال، فلو كان له ناظم غير الله كان ممكنَ الوجود كالنظام نفسه لا واجب الوجود لأن وجوب الوجود خاص بالله تعالى . وإذا كان ممكنَ الوجود كان محتاجا إلى علة موجدة فننقل الكلام إلى علته الموجدة الممكنة أيضاً ، إلى أن يلزم التسلسل فى العلل الممكنة أو ينتهى إلى موجد واجب الوجود ، ونحن نبطل التسلسل فى الفصل الأول من الباب الأول من أبواب الكتاب الأربعة.. فيتعين الشق الثانى أى الانتهاء إلى موجد واجب الوجود ، وهو الله . وخلاصة هذا الكلام أن إثبات وجود الله عبارة عن إثبات موجود واجب الوجود ، ولا يمكن إثبات هـذا الموجود بالتجربة من دون أن يضم إليها شىء من الاستدلال العقلى ، والذى يَثبت بالتجربة والمشاهدة وجود شىء لا وجوب وجوده .

ولو قيل للأستاذ إن أصحاب الفلسفة الإثباتية أو بعبارة معروفة بين مثقفى مصر الثقافة الغربية : أصحاب الفلسفة الوضعية أتباع « اوجوست كونت » وأكثر الماديين المنتمين كلهم إلى العلم الحديث المبنى على التجربة ركنوا إلى الإلحاد بحجة أن التجارب العلمية لا تُرى فى العالم غيرَ القوى الميكانيكية التى تعمل عملها من غير شعور ولا إرادة ولا تُري التجربةُ حتى وجودَ أى ناظم وأن ما يُرَى فى صورة النظام ليس بنظام صادر عن قصد تنظيم وإرادته ، وإنما هو مصادفة صادرة بنفسها من غير فاعل . فلو قيل للأستاذ هكذا فكيف يجيب عنه ويُثبت وجود فاعل النظام من دون مراجعة الدليل العقلى القاضى باستحالة المصادفة لكونها راجعة إلى الرجحان من غير مرجح وكون هذا الرجحان راجعاً إلى التناقض المستحيل كما سنوضحه فى أمكنة كثيرة من هذا الكتاب؟[1] .

ولو قيل للأستاذ إن العلم الحديث المثبَت المبنى على التجربة الحسية لا يعترف بالنظر إلى آخر آرائه بوجود أى شىء فى الكون غير الحركة حتى إنه لا يعترف بوجود المادة أيضاً لعدم وصول التجربة إليها كما قال « كانت » وغيره من التدريبيين : « نحن نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشئون » وكما قال « يول ژانه » فى كتابه عن تاريخ الفلسفة « مطالب ومذاهب » : « إن مذهب التدريب ينتهى إلى السوفسطائية الحسبانية.» الحاصل أن الذى أجمعوا على معرفته بالتجربة الحسية هو الشؤون والحادثات التى يردون جميع أنواعها إلى الحركة . ثم إن الذين لا يعترفون بوجود الله من أهل العلم المثبَت يقولون إن العالم بجميع أجزائه عبارة عن سلاسل الحركات على أن تكون

[١] ولا يجوز أن يظن بنا أنا ندافع عن الدليل العقلى لكوننا نحتاج إليه ونعتمد عليه فى إثبات العقائد الدينية التى فى رأسها إثبات وجود الله لا لكون الدليل العقلى حقيقا بالاعتماد فى نفس الأمر .. لا يجوز أن يظن بنا ذلك بل إننا نثبت فى هذا الكتاب أن الدليل العقلى المنطقى أقوى الأدلة وأفضلها محتفظا بقوته وتفوقه أبد الآبدين .

علةُ كل حركة هى الحركةَ التى تقدمتها ، ولما كان كل سلسلة من سلاسل الحركات تمتد نحو الماضى امتداداً لا نهاية له ، فكل حركة فى كل سلسلة تجد علتها الحركة فى داخل السلسلة التى لا أول لها وتستغنى عن وجود محرك من خارجها . فلو قيل للأستاذ هكذا فكيف يثبت وجودالله المحرك لهذه الحركات التى تتشكل منها سلاسلها أو على الأقل كيف يثبت المحركَ الأول لهذه الحركات الذى أثبته أرسطو الفيلسوف الكبير اليونانى بدليلة الخاص العقلى ؟ وكيف يثبته الأستاذ المستهين بالدليل العقلى وبفلاسفة اليونان من دون البراهين العقلية المبطلة للتسلسل ؟

ولا يغرنَّ الأستاذَ ما قاله الشيخ محمد عبده فى تعليقاته على شرح الجلال الدوانى للعقائد العضدية (ص ٢٨) : « وجميع ما قالوه فى إبطال التسلسل من البراهين فإنما هو مبنى على أوهام كاذبة . وإلى الآن لم يقم برهان خطابى فضلا عن يقينى على وجوب تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود مع الترتيب أو لم يكن كذلك .. وطريق إثبات الواجب متسع لنا فيه مندوحة عن ارتكاب هذه الأوهام . »

لا يغرن الأستاذ قول الشيخ الذى يتبع فى آرائه الخاصة هواه فى الازدراء بآراء علماء الإسلام .. ومسألة بطلان التسلسل الذى أجمع عليه علماؤنا المتكلمون والذى كان عليه فلاسفة اليونان بشرطين فجاء علماؤنا المقلدون ــ كما قال الأستاذ ــ وألحقوا ما لم يوجد فيه الشرطان بما وجدا فيه واستقر إجماع الفريقين على بطلان التسلسل فى أمور مرتبة مجتمعة فى الوجود وفى رأس هذا النوع تسلسل العلل .. ثم يجئ الشيخ محمد عبده فيخالفهم حتى فى محل إجماع الفريقين على بطلانه لأنه معلول بداء الخلاف والشذوذ .

ولا يدرى الشيخ المعجب بعقله ولا عقلاء مصر المعجبون به أن إثبات وجود الله يتوقف على إبطال تسلسل العلل[1] ، كما لا يدرى هو والمعجبون به أن تسلسل العلل

---

[١] فالذين التزموا إثبات وجود الله الذى هو إثبات موجود واجب الوجود ، بالعقل =

إلى مالا نهاية له بديهي البطلان بالنسبة إلى العقول السليمة ، والبراهين التي أقامها العلماء لإبطاله كبرهان التطبيق وبرهان التضايف والتي اعتبرها الشيخ أوهاماً كاذبة ، مُقَامَةٌ للذين لا يفهمونه من غير تفهيم وتنبيه . ونحن بفضل الله تعالى نزيح في الفصل الأول من الباب الأول النقاب عن وجه هـذا البطلان بكل بداهة بحيث لا يستطيع أي منكر إنـكاره ولو كان الشيخ محمد عبده . فيتبين هناك أن سلسلة العلل المحتاجة إلى علة إن لم تنته إلى علة لا تحتاج إلى علة لتكون مبدأ السلسلة ، بل امتدت إلى غير نهاية ، وهو التسلسل الذي أجازه الشيخ وأنـكر بطلانه كل الإنكار ، فهي معدومة بجملتها وأن وجود سلسلة كهذه مبني على أوهام كاذبة ، لا البراهين المقامة لإبطال التسلسل كما توهم الشيخ . والدليل المختصر الذي ذكره[1] لإثبات الواجب واستغنى

= النظري ـ وعليه علماء الإسلام جميعا والحـكماء الإلهيون قديما وحديثا عدا « كانت » ـ كان حتما عليهم إبطال تسلسل العلل الممكنة الوجود المحتاجة إلى علة موجدة ، إلى غير نهاية ، حتى ينتهي في علة واجبة الوجود .. أما « كانت » الذي لم يقتنع ببطلان التسلسل كالشيخ محمد عبده فقد عدل لذلك عن إثبات وجود الله بالعقل النظري ، لـكونه يعرف أن إثبات وجود الله بالعقل النظري ، يتوقف على إبطال التسلسل ، واستدل على هذا المطلب بدليل آخر يخصه ، وسننقله ثم ننقده إن شاء الله .

لـكن الشيخ محمد عبده مع كونه شريك « كانت » في عدم التنبه لبطلان الذي في التسلسل لاسيما تسلسل العلل والذي لا عذر للعقل السليم في عدم التنبه له ـ مفترق عن « كانت » ومضيف إلى عدم تنبهه هذا عدم التنبه أيضا لـكون الطريق إلى إثبات وجود الله مسدوداً على العقل النظري ما لم يبطل التسلسل ، كما تنبه « كانت » فعدل إلى دليل غير دليل العقل النظري ، وبقي الشيخ الذي لا دليل له غير دليل العقل النظري ، بلا دليل .. وحق لنا أن نقول : لا عجب إن شاعت عداوة علم الـكلام في أوساط المتعلمين بعصر الحديثة ، بعد أن كان أستاذها الإمام تخبط في أعظم مسألتين من مسائل علم الـكلام وهما إثبات وجود الله وإثبات وحدانيته . وقدم الـكلام منا على تخبطه في المسألة الثانية في الرقم ٣ .

[١] ص ٨٢ من كتابه المذكور آنفا .

به عن إبطال التسلسل يتوقف على إبطال التسلسل وإن خفي هذا التوقف على الشيخ لأن إثبات وجود الله كما قلنا من قبل أيضا عبارة عن إثبات موجود واجب الوجود، والذى بنى عليه الشيخ دليله واكتفى به هو إبطال الرجحان من غير مرجح، وإبطال هـذا وإن كان ضروريا أيضا فى إثبات وجود الله، لـكنه إنما يثبت به وجود صانع للـكائنات مطلقا لا وجود صانع واجب الوجود فتبقى الحاجة فى دليل الشيخ إلى إثبات وجود صانع لصانع الـكائنات وهلم جرا .. فيلزم التسلسل ويتوقف إثبات الواجب على إبطاله، ولا يمكن إبطاله عند الشيخ فلا يمكن إثبات الواجب أى إثبات وجود الله عنده، وإنما يقوم العالم على سلاسل العلل الممكنة الوجود غير المتناهية التى يغنى عدم تناهيها فى زعم المتمسكين بها عن وجود الله الواجب الوجود[١].

نعود إلى ما كنا فيـه : أما قول الأستاذ الغمراوى : « أما الحقائق نفسها فهى خارج النفس خارج العقل » فأنا أجيب عنه مضيفاً إليه قولى : خارج الحس أيضا. قال « ا. رابو »[٢] : « من البديهى أن الإدراك الخارجى أعنى الإحساس لا يصل إلى ماهيات الأشياء ولا تحدثنا التجربة ماهو العالم فى حد ذاته. لأنه إذا عمق النظر فى المسألة فلا إدراك خارجيا أصلا، والتى نقول عنها الأشياء « اوبژه » ما هى إلا تـكيفات نفسية رسمها بوهمنا فى خارج شعورنا »[٣].

وقال أيضاً : « لا نستنبط من إحساس أكثر من إحساس ولا يُستثنى من هذا الحـكم الإحساسات اللمسية التى يخوّل لها على الأكثر امتياز كونها تجعلنا فى حالة التماسّ مع الخارج، فإحساس المقاومة التى يفسَّر بها اللمس داخلى محض كإحساس اللون. »

---

[١] هنا هامش طويل أرجأناه إلى نهاية هذا الجزء من الكتاب.

[٢] فى دروس الروحيات ص (١٥٧) من الترجمة التركية للأستاذ الكبير محمد على عينى.

[٣] « المطالب والمذاهب » لپول ژانه.

وقال « كانت » سائلا عن معيار الحق[1] « فهل نحن نبحث عنه فى متعلق المعرفة العينى ؟ » ثم قال : « إن الحقيقة عبارة عن مطابقة المعرفة للعين « الواقع » فالاقتناع بحقية معرفتنا يكون مشروطا بمطابقتها للواقع، والحال أن موازنة المعرفة بالواقع ليست غير موازنتها بالمعرفة فتكون نتيجة المطالبة بمطابقة المعرفة للواقع هى المطالبة بمطابقة المعرفة للمعرفة ، لأنه لما كانت معرفتى فىّ والواقع خارجاً منى فغاية ما أحكم به موافقة معرفتى بالواقع لمعرفتى بالواقع أو عدم موافقتها أعنى موافقة المعرفة للمعرفة لا للواقع . وكان الحسبانيون يعبرون عن هـذا الدور (بالمصادرة) . فتعريف الحقيقة دور كما قالوا وهو يشبـه أن يقوم أحد فى تأييد ما أخبر به فيأتىَ بشاهد غير معروف عند الناس مدعياً له العدالة والصدق وساعياً فى إقناع النـاس بشهادته ، فالاعتراض على طريق معرفة الحق وارد جدا ، وحل هذه المشـكلة ممتنع لجميع العالم امتناعا مطلقا . »

فيُرى أن فيلسوفاً كبيراً مثل « كانت » مؤسس انتقاد العقل المحض ذلك الفكر الذي حاز إعجاب الأستاذ الغمراوى مع المعجبين من الغربيين والشرقيين ، يحكم بكون الطريق إلى معرفة الحقيقة مسدودة لعدم إمكان الوصول لنا إلى الواقع الخارج ، بالخروج منا .. فنحن محصورون فينا ولا يخرجنا من هذا الحصار أى واسطة لا عقل ولا حس كما ذكره « ا. رابو » .

ولست أنا على رأى « كانت» لأنه حسبانى كما سيأتى تحقيقه فى آخر الفصل الأول من الباب الأول ولـكنى ذكرت قوله هنا ليعلم الأستاذ أن الحس كالعقل فى عدم الوصول إلى الحقيقة عند علماء العلم الحديث لأن المدرك فى الإحساس أيضا هو العقل، فإذا كانت الحقائق فى خارج النفس وفى خارج العقل كما قال الأستاذ فالعقل الذى

---

[١] ص ٨١ من الكتاب المذكور آنفا .

لا يخرج من محله ولا يدخل إليـه شيء من الخارج لايتصل بالحقيقة التى فى الخارج ولاتجعله الحواس متصلا بها، فإدراك الخارج الذى نعبر عنـه بالإحساس داخلى محض كما أن التصور الذى هو الإدراك بغير واسطة الحواس داخلى محض .

أما الإشكال العظيم الذى أثاره « كانت » وقال لا جواب له فيعلم جوابه مما سنذكره عند تدقيق مذهب « كانت » وهو أن الإشكال الذى نصادفه فى مبحث المعرفة والذى لا يمكن حله ، راجع إلى كيفية معرفتنا لا إلى المعرفة نفسها . وقد قلنا هناك إن الإنسان يعرف ما يعرفه من المحسوسات والمعقولات ولا يعرف كيف يعرفه، لأن الله عرّفه ماشاء أن يعرفه ولم يعرّف كيفية معرفته، فعندنا معلومات من المحسوسات والمعقولات نعرفها ونعرف أننا نعرفها وإنما لا نعرف كيف نعرف ، ولا يضر معرفتَنا بما نعرف كونُنا لا نعرف كيف نعرف . فاندفع الإشكال الذى تصوره « كانت » ، ولو ورد الإشكال لورد على المعقول والمحسوس سِيَّيْن ، كما أن « كانت » نفسه لم يفرق بينهما فى إيراده. فما نعرفه بعقولنا المحضة وما نعرفه بواسطة الحواس سيان فى أنهما لولا تعريف الله لانعرف بهما أىَّ شيء لا أنا نعرف بواسطة الحواس ولا نعرف بواسطة العقول لكون الحواس تصل بنا إلى الواقع الخارج ولا تصل العقول .. والدليل على عدم الفرق بينهما فى عدم الوصول بنفسهما كوننا لا نعرف عند ما نعرف بكل منهما ما نعرفه ، كيف نعرف ، ولا يزال هذا الجهل فينا وهو الإشكال الذى ظن « كانت» أنه فى معرفة ما نعرفه مع أنه كان ولا يزال فى كيفية معرفتنا .

وجواب آخر عن إشكال « كانت » وإن لم يكن فى درجة الجواب الأول : وهو أن المطلوب فى المعرفة ليس الوصول إلى الواقع الخارج بالخروج منا والولوج فيـه أو خروجه منه وولوجه فينا ، بل المطلوب معرفته اليقينية عن معرفة دليلها العقلى والحسى ، فتكون معرفة الشيء بدليله فى مثابة معرفة الواقع التى هى المطلوب ، ومثال الإخبار بالشيء ثم الإتيان بشاهد غير معروف عند الناس الذى ذكره الفيلسوف بكل

حذاقة ومهارة ، لا يكفى فى تصوير الدقة التى ينطوى عليها موقف العارف بالشىء معرفة يقينية . وسنوفى القول حقه فى بحث المعرفة عند الكلام على فلسفة « كانت » .

وقال الفيلسوف « ليبنتز » : « اليقين على ثلاث درجات اليقين البديهى واليقين البرهانى واليقين الحسى ، فنحن نعرف وجودنا بالبداهة ووجود الله بالبرهان ووجود الأشياء السائرة بالإحساس . واليقين البرهانى يرجع إلى اليقين البديهى الذى ينطبق على الرابطة بين القضايا المتعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة . أما اليقين الحسى فمع أنه لا كلام فى حصولنا بالإحساس على معنى شىء خارج منا فإن محل النظر هو معرفة أن يكون لنا حق التقيد به باعتقاد فطرى »[١] .

فنى المعرفة الحسية أيضا يقين عند « ليبنتز » كالمعرفة البديهية والبرهانية إلا أنه يلزم وجود معيار للتمييز بين المعرفة الحسية والتخيلات الواقعة فى النوم واليقظة ، ولا تكفى شدة التمثلات فى أن تكون معياراً ، وإنما الحقيق بأن يعد معياراً حقيقياً هو الارتباط الواقع بين الشؤونات كتوافق التجارب من أناس مختلفين فى أزمنة مختلفة وأمكنة مختلفة واتحاد نتائجها . فارتباط الشؤونات التى توثق الحقائق الواقعة بشأن الأشياء المحسوسة فى الخارج منا ، يحقّق بحقائق العقل . وخلاصته أن الحقائق الحسية تعتمد على الحقائق العقلية . فليُفهم من هذا مبلغ خطأ الذين يظنون أن مرتبة الأدلة العقلية دون الأدلة التجريبية .

وقد قلنا من قبل إن العقل وحده هو الذى يفسر التجربة والمشاهدة ويستخرج منهما المعنى وهما ليسا بشىء بدون العقل فالإحساس بدونه أعمى والتجربة بدونه خرساء ، فاستخراج المعنى منهما ثم توثيق ذلك المعنى وتحقيقه إنما يكونان بفضل العقل . فإذا كان الأمر كذلك وكان العقل يخطىء ويصيب فكلا الاحتمالين جارٍ فى المعقول

[١] المطالب والمذاهب

والمحسوس . والخطأ فى المحسوس كثيراً ما يقع فيما إذا كان المعنى المستخرج من الإحساس مركبا ، ومن هذا لا يندر أن العلم المبنى على التجربة قد ينتقض قديمه بحديثه . فدار الإصابة سواء كانت فى المعقول أوالمحسوس ، على سلامة العقل ومدار الخطأ فيهما على عدم سلامته ، فلن يخطئ سليم العقل والمنطق مهما كان ناقص التجربة وغيرُ سليمهما يخطئ وسط التجارب .

وإنى أذكر كلما اقتضت المناسبة ما وقع لأكبر أدباء تركيا فى العصر الأخير « جناب شهاب الدين بك » عند مناظرتى إياه فى مسألة تعدد الزوجات ، من عدم اعترافه بفائدته المعروفة فى إكثار النسل ـ رغم كون فائدته هذه كالثابت بالدليل الرياضى من حيث ان الزوجات العديدة يلدن أكثر من زوجة واحدة ـ مدعياً أن الإحصاءات « ستاتيستيك » تُرى انتقاص عدد الأهلين فى البلاد التى تبيح تعدد الزوجات بله ازديادهم، ومطمئناً على أن الإحصاء لا يكذب.. فكنت قلت يومئذ ما معناه أن الإحصاء لا عقل له ولا منطق ، ومن هذا لا يكذب وإنما يكون تابعاً لعقل ومنطق من يستنطقه وربما يقوّله مالم يقله.. فإذا شهد الإحصاء على انتقاص الناس فى أي مملكة تبيح تعدد الزوجات على مر الزمان من غير وقوع مهاجرة منها إلى الخارج ، فشهادته يجب أن تقصر عليه أى الانتقاص نفسه فقط ، وأما سبب الانتقاص فهو خارج عن شهادة الإحصاء ودلالته وإنما هو علاوة على مدلوله من عقل من يستشهد به ، فإذا وقع الخطأ فى المسألة فالمخطئ عقل صاحب العلاوة الذى جعله يظن انه استند فى الحكم بتعيين سبب الانتقاص ، ومثله الازدياد إلى الإحصاء. وكذلك كل حكم تجربى اتفق عليه الناس حقبة من الدهر بل اتخذوه دستوراً علمياً ثم تبين أنه خطأ ، فسبب الخطأ الخروج فى الحكم الأول من حدود التجربة ولا خطأ للتجربة فى حدودها . وهذه مزلقة أقدام المجربين الذين لايتحوطون حق التحوط فى تحديد ما دلت عليه تجاربهم ، والذنب ذنب عقولهم التى لم تقفهم عند حدود التجربة . وأكبر مثال فى هذا الباب

أن المادة التي كان الماديون قائلين بأزليتها وأبديتها ولم يكن عندهم شيء أحق باسم الموجود منها وأسلم من الهلاك والفناء ، وكانوا يقولون ما قالوا فيها بناء على التجارب المستمرة منذ تاريخ العلم الطبيعي إلى هذا الزمان المسفرة عن أنها يتغير شكلها أو خصوصية نوعها ولا يضيع شيء من كميتها وثقلها . وكانت النتيجة المعقولة التي يجب أن يكتفى بها في الاستنباط من تلك التجارب أن يقال إننا لا نقدر على محو المادة ولا على معرفة انمحائها بنفسها بوسائطنا الحاضرة فتبقى كمية الأجسام في تقديرنا بهذه الوسائط محفوظةً دائماً .. لكنهم جاوزوا حدود مدلول التجربة وحكموا بأن المادة لا تتغير ولاتقبل المحو ، بل قالوا إنها أزلية أبدية .. فلما ظهر أخيراً أن بعض الأجسام مثل « أورانيوم » و « راديوم » ينشر أشعة غير مرئية وينمحي بالتدريج ، ثم تبين بتجارب أخرى أن هذه الحالة أعني نشر الأشعة والانمحاء التدريجي لا يختص بالجسمين المذكورين بل يعم جميع الأجسام إلا أنه يكون فيهما أزيد من غيرهما ، وإن كان فناؤها أيضاً في بطء لا يعد بمئات ألف من السنين .. فلما ظهر ذلك ثبت أن ما يعتقدونه الدائم الباقي من الأجزاء الفردة للأجسام البسيطة يتفرق في بطء متناه وينمحي شيئاً فشيئاً مضيعاً لصفاته التي بها تعتبر المادة مادة .. وظهر لاحق التجربة ناقضاً لسابقها في أشهر أمثلتها وأصحها عندهم .. وما سبب ذلك الخطأ السابق إلا المغالاة في قيمة التجارب وإضافة الضرورة إلى نتائجها حتى كانوا يحكمون باستحالة فناء المادة مع أن الضرورة والاستحالة خارجتان عن حدود التجربة داخلتان في حدود ما وراء الطبيعة الذي القول الفصل فيه قول العقل ، فله وحده الحق في الحكم بالضرورة التي تجعل الاحتمال المخالف مستحيلا ولا يكون هذا الحق أبداً للتجربة ، والتجربة نفسها بريئة من ادعاء هذا الحق لها وإنما الذنب لعقول المجربين وأذنابهم في إلصاقه بها كما ذكرنا[1] والاختلاف بين المتمسكين بالتجربة والمتمسكين بالدليل العقلي لا يكون

---

[١] وإني أحس في الرأي المرتب على التجارب الأخيرة في فناء المادة أيضا بعض الخروج=

خلافاً بين التجربة والعقل بل بين عقول الطرفين ويكون الحق دائماً فى جانب الأقوى والأقوم منهما عقلا .. وليس معنى هـذا إلغاء التجربة والاستغناء عنها بالدليل العقلى بل العقل نفسه يقضى بلزوم التجربة فى المسائل المادية التى تحتاج إليها وتخضع لها .. فمن أراد الاستغناء بالعقل فى مثل تلك المسائل لا يكون أقوم عقلا من ملتزمى التجربة. فالعقل يقدر التجربة قدرها فى حين أن المولعين بالتجربة لا يقدرون العقل حق قدره، وهو مما يدل على فضل العقل.

على أنه لاشك فى أن الدليل العقلى أسمى قيمة من الدليـل التجربى ، ومن هذا تـكون الأحكام الضرورية إمابديهية أى مستندة إلى بداهة العقل أو إلى البرهان العقلى المحض كالبراهين الرياضية والمنطقية لا مستندة إلى التجربة التى لا ينقطع دابر احتمالات الشبهة فيها فيبقى دائما احتمال مخالف مكنون فى أحد الأزمنة والأمكنة ، وقد اعترف بها كبار علماء المذهب التجربى مثل « ستوارت ميل » . قال فى منطقه : « إنه وإن كان هناك بعض تجارب غير منحلة وغير منتقضة فليست أى تجربة غير ممكنة الانحلال والانتقاض فقد كان اقتُنع بناء على تجارب متكررة فى مدة طويلة أن الطائر (Le Cigne) لا يكون إلا أبيض ، فلما اكتشفت استراليا تبين بطلان هذا الاعتقاد » حتى إن هذا الفيلسوف لما كان مذهبه أن المبادئ الأولى للمعرفة التى لا يشك أحد فى قطعيتها

= عن حدودها فيقولون مثلا إنما كان يظن من قبل من وجود شيئين باسم المادة والقوة تبين الآن أنهما شيء واحد وهو القوة أما المادة فلا وجود لها وإنما هى عبارة عن قوات مجتمعة متكاثفة ، فهذا أيضا زيادة على مدلول التجربة الأخيرة ومدلولها الصحيح كون المادة تفترق وتفنى .. أما عدم كونها موجودة منذ الأول .. أما انها عبارة عن قوى مجتمعة فالتجربة ساكتة عنه بل يأباه قديمها وجديدها ويأباه العقل ، إذ لا يمكن أن تجتمع قوات لا ثقل لها أصلا فتحصل مادة ثقيلة ولا أن تجتمع أعراض لا تقوم بذاتها فتقوم بذاتها . ومنشأ هذه الأغلاط الزعم القديم بأن الموجود لا يقبل العدم والمعدوم لا يقبل الوجود . ومذهبنا أن الله تعالى أوجد الكائنات بعد ان لم تكن ، وهو يعدمها متى شاء .

ويقينيتها محصول الاختبار والتجربة ، أثار حولها شكا قائلا :

« لا ريب فى أنها أى المبادئ الأولى تمثل جميع التجارب السابقة فى الماضى ، إلا أن عدد الحالات الواقعة مهما كان عظيما فليس بشىء إزاء ما يحتفظ به المستقبل من المدد غير المتناهى .. والقول بأنه لا سبب داعياً على أن لا تكون حالات المستقبل طبق الماضى مؤيدةً للتجارب السابقة خروجٌ عن دائرة التجربة وإقامةُ مبدأ آخر مقامها ، فمن الممكن أن يوجد فى أنحاء العالم الذى لا يحد له حد محل لا يُعترف فيه بهذه المبادئ » .

وفى قول الفيلسوف هذا على الرغم من كونه من أكبر علماء المذهب التجربى فى الغرب عبرة عظيمة للذين يكبرون التجربة ويستخفون بالدليل العقلى لأن المبادئ الأولى التى هى رأس اليقينيات والبديهيات كمبدأ التناقض ومبدأ العلية لما كانت عند هذا الفيلسوف مستنبطة من التجربة تنزلت قيمتها اليقينية باعترافه حتى قال بإمكان أن لا تكون هذه المبادئ مسلمة فى مكان من أمكنة العالم الذى لا يحد لسعته حد . إلا أن مذهبه التجربى فى المبادئ الأولى لما لم يكن مختاراً عند المحققين كما سيأتى فى الفصل الثالث من الباب الأول لهذا الكتاب ، لم يؤثر تشكيكه فى قيمتها اليقينية .

فقد عرفت أن مايدرك بالحس والتجربة فدور العقل فيه أكبر منهما ومالا يدرك بالحس والتجربة فكل الدور فيه للعقل . والذين لايعترفون بهذا النوع من المدركات أو يُحلونه محلا دون محل المدركات بالحس والتجربة ثم يبينونه بأحلال العقل نفسه دون محل الحس والتجربة فدافعُهم إلى كل ذلك ضعف عقولهم بالنسبة إلى حواسهم .

نعم ، إن ما يدرك بالحس والعقل فاجتماعهما فى إدراكه أصح وأقوى أو بالأصح أظهر وأوضح من انفراد العقل . وهذا أيضاً من أحكام العقل إلا أنه يكون من التباس الأمور على المرء أن يطبق قاعدة الترجيح هذه فيما لا سبيل فيه للتجربة والمشاهدة ،

فيجعل المحسوسات فوق المعقولات فى مرتبة الإدراك . فالمعقولات أعنى مايدركه العقل مما لا يتعلق به الحس يدركها العقل بقوة لا تقل عن إدراك العقل والحس معاً للمحسوسات إن لم تفضل عليـه . ولا يضره تمحض العقل فى إدراكه لأن المعقول محل هذا التمحض بخلاف المحسوس الذى يحتاج العقل للتثبت فيه إلى مساعدة الحس ، ولا يحتاج إليها فى المعقول كمسائل ما وراء الطبيعة . وقد علمت أن المدرِك فى الكل هو العقل إلا أنه لعدم المناسبة بينـه وبين الماديات مباشرة احتاج فى إدراكها بيقين إلى توسط آلة من الحواس ، أما المعقولات فهى متجانسة مع المدرِك أى العقل ، فإدراكه إياها بنفسه وبمحضه يكون تاما من غير حاجة إلى توسط آلة . فلما كانت مسائل ماوراء الطبيعة لاسيما الإلهيات التى هى أهم ما كان يدرسه المتكلمون بل كبار فلاسفة اليونان أيضاً ، مما يتمحض فيه العقل ولا تمشى فيه التجربة والمشاهدة فتعييب الأستاذ الغمراوى إياهم بأنهم يستندون إلى العقل المحض ـ كأن الاستناد إلى العقل المحض عيب ـ من قلة التدبر .. ألا يرى أن ما وضعه الفيلسوف « ديكارت » فى رأس المدركات اليقينية من انتقاله من شكه الذى هو نوع من الإدراك إلى وجوده قائلا : « أدرك فأنا إذن موجود » ليس إلا استدلالا عقلياً محضاً ؟ فلو قال : « أرانى فأنا إذن موجود ما كان أبلغ وأقوى من قوله الأول . »

ثم نقول فى سر انهماك الناس فى هـذا الزمان فى إطراء التجربة ووضعهم إياها فوق ما يستحقه من المرتبة العلمية ، إن التجربة يستفاد منها كثيراً فى العلوم المادية والصناعات التى يدور عليها رقى الغرب وتقدمه وغلبته ، فتلك العلوم تعطى ثمراتها فى الحياة الدنيا . أما علم ماوراء الطبيعة لاسيما الإلهيات فمعظم ثمراتها يتأخر إلى الحياة الأخرى ، والناس مغرمون بترجيح العاجل وإيثاره على الآجل . فماذا يستفيد رجل الدنيا والمادة من أدلة وجود الله والتفكير فيها مهما امتلأت بها الكائنات ؟ فالطبيب الذى قال عنه شاعر العرب الكبير المعرى :

عجبي للطبيب يلحد في الخا لق من بعد درسه التشريحا

لاشك أن مايعرفه الطبيب من علم الطب ليس بشيء يحق أن يطلق عليه اسم العلم، لأن مسائله كلها تكاد تكون ظنية ، وقوة الملازمة بين أدويته وبين صحة المريض لاتبلغ عشر معشار قوة الملازمة بين المعاني التي تواجهه عند تشريح بدن الإنسان وبين وجود الله ، فما حضر عنده من العلم بوسائل مداواة المرضى أضعف بكثير مما حضر عنده من دلائل وجود الله مع كونها أيضاً دلائل تجربية ، كما سنبينه على طول الفصل الرابع من فصول الباب الأول باسم دليل العلة الغائية ودليل نظام العالم ، فلماذا لا تكون للتجربة من أهميتها عند الطبيب في ناحيةٍ ما يكون لها من أهميتها عنده في ناحية أخرى ؟ ولماذا تهم المشرِّحَ ناحية الطب، في حين أنه يغمض عن الناحية التي هي أثرى وأجلى ، يغمض عنها كأن لم يمر بها ؟.. وجوابه ظاهر .

ويحسن بنا في هذا المقام الباحث عن سر اهتمام الناس بالعلوم المادية ويقظتهم بشأنها أن ندل القارئ على حكاية الراهب الحكيم «غاليانى» الآتي ذكرها في أوائل الفصل المشار إليه آنفا ، ولم نكتبها هنا خوف الإطالة .

٨

وممن لم يقدر علماء الإسلام المتكلمين حق قدرهم فغمطهم ولكن أكثر اعتدالا من غمط الأستاذ الغمراوي ولا سيما من غمط الأستاذ فريد وجدي بك ، الأستاذ أحمد أمين بك القائل في مقالة من مقالاته في مجلة « الثقافة » عدد (٦٩٦) عنوانها « في الحالة الروحية » ، وإن شئت فعد قول الأستاذ إبهام الغمط وليس غمطا بمعنى الكلمة، لكن نوع العقلية المملولة واحد ولهذا يجب التعليق عليه أيضاً. وهذا قوله:

« لقد سلك رجال الدين في تأييده وتقويته مسلكين : قوم حددوا عقولهم وقوم

حددوا مشاعرهم ؛ فأما الأولون فعلماء التوحيد أو علماء الكلام ، وأما الآخرون فصادقوا الصوفية ـ فى جميع الأديان ـ فالأولون جعلوا الدين منطقاً وفلسفة وخلفوا لنا تراثاً ضخماً من المؤلفات تبرهن برهانا عقليا منطقيا على وجود الله وصفاته وما إلى ذلك . »

إلى هنا كلام فى غاية الصحة والاستقامة . ثم قال الأستاذ : « ولكنى أعتقد أنهم لم ينجحوا فى ذلك نجاح العلماء فى البراهين العقلية على قضايا العلم . إن قانون الكيمياء أو الطبيعة أو الرياضة إذا قال به أحد العلماء وبرهن عليه آمن به كل الناس بلا فارق بين أمة وأمة وأهل دين وأهل دين وشرقى وغربى . أما علم التوحيد أو علم الكلام فبرهان لمن يعتقد لا لمن لا يعتقد ، برهان لصاحب الدين لا لمخالفه . ولهذا لم نر فى التاريخ أن علم الكلام كان سبباً فى إيمان من لم يؤمن أو إسلام من لم يسلم إلا نادراً . إنما كان سبباً فى إيمان الكثير أو إسلام الجم الغفير الدعوة من طريق القلب لا من طريق علم المنطق . »

أقول إن هـذا الأستاذ اتبع فى قوله « انهم لم ينجحوا نجاح العلماء فى البراهين العقلية على قضايا العلم » تيار العرف الغربى فى إطلاق اسم العلم على العلوم الحديثة خاصة المبنية على التجربة الحسية[1] . ولم يصب فى اعتبار الكيمياء والطبيعة مع الرياضة فى صف واحد واعتبار براهينهما براهين عقلية ، كما لم يصب فى تمييز الراجح من المرجوح بين طرفى النجاح . فإذا كان علماء التوحيد المسلمون المتكلمون جعلوا الدين منطقاً فكيف يصح أن يقال إنهم لم ينجحوا فى قضيتهم نجاح علماء الطبيعة والكيمياء أو المتمسكين بعواطف القلب كالمتصوفين فى جميع الأديان ؟ فكأن علماء

[١] إنا لانقبل هذا العرف الذى يحتكر اسم العلم للعلوم الحديثة المبنية على التجربة وسيجىء بحثه فى هذا الكتاب.

التوحيد نجحوا فى جعل الدين منطقاً ولم ينجحوا فى إنجاح المنطق ، وهو غير معقول جدا . بل المنطق والعقل الذى يمشى معه لابد أن يكونا ناجحين ، ولا شىء فى الدنيا أنجح منهما . فإن لم ينجحا كان ذلك عنـد العامة العاجزين عن تقدير العقل والمنطق قدرهما ، ومثلهم المتعلمون العصريون الذين فسدت عقولهم بتقليد الغرب المعرض عن العقل والمنطق ، احتفاظا بدينه الذى لا يأتلف معهما ، وغاية فى الخسارة والضلالة انصراف هؤلاء المقلدين عن طريقة علمائهم المتمسكين بالعقل والمنطق ، من غير حاجة منهم فى دينهم إلى أن يبحثوا عن غير هذه الطريقة ، وإنما تقليداً للمحتاجين .

فليعلم هؤلاء المتعلمون وليعلم الأستاذ أحمد أمين بك أن أفضـل طرق النجاح وأقواها طريقة العقل والمنطق ، وثانيتها التجربة طريقة علماء الطبيعة والـكيمياء ، وثالثتها التمسك بالعواطف . ولـكون الطريقة الأولى أفضـل وأقوى لا يعدل العاقل عنها إلى إحدى اثنتين بعدها ما أمكن التمسك بها ، وخصيصاً لا يعدل العاقل عن طريق العقل والمنطق استخفافاً بهما ورغبة فى غير طريقهما .

أما الاستدلال فى رجحان قوانين الطبيعة والـكيمياء على أدلة علم التوحيد المنطقية بعدم الاختلاف بين الناس فى الإيمان بأى واحد من تلك القوانين إذا برهن عليه أحد العلماء ، بخلاف علم التوحيد ، فغلط ناشئ من قلة استعمال المنطق فى التفكير بعد أن ضل مقوموه الطريق فى العهد الأخير . وقد وقع الأستاذ فريد وجدى بك فى مثل تلك الغلطة لما كتب مقالة فى مجلة « الرسالة » بعنوان « الدين فى معترك الشكوك » ـ وقد نقلناها فى الـكلمة المتقدمة على الـكتاب ـ فبعد أن نص الأستاذ فى مقالته على أنه لم يعد للمنطق سلطان على الإنسان ، صدّق بقول الأستاذ (بيرس) مدرس عـلم النفس بجامعة كمبرديج :

« كنت معتنقاً بالدين لو أمكنت معرفة شىء عن العالم الروحانى على الطريقة التى نحن مدينون لها بمعارفنا عن العالم المحسوس . وهـذه المباحث لا يجوز أن تبنى

على التأكيدات التى صدرت عن هـذا الوحى أو ذاك ، بل يجب أن تؤسس كل بحث علمى بمعناه الصحيح على تجارب يمكننا تكرارها اليوم... » فقال الأستاذ فريد وجدى بك « هذا شرط العلم فى قبول الأصول الاعتقادية وهو شرط لا يجوز الاستخفاف به ولا إغفاله . »

فهؤلاء الأساتذة الثلاثة ـ مع الأستاذ أحمد أمين بك ـ يحاولون فى الشرط الذى وضعوه للإيمان بأصول الدين أن يكون الإيمان بالأديان من الأمور المادية التى لا يختلف فيها الناس لاستنادها إلى تجارب حسية كمعرفة كون النار محرقة ومماسة التيار الكهربائى قاتلة ، فلا يكون هناك امتياز المؤمن على الكافر ، فإما أن يتحقق شرطهم فلا يبقى على الأرض كافر ينكر الدين ، كما لا يوجد أحد ينكر حرارة النار وإما أن لا يتحقق الشرط فلا يبقى على الأرض من يؤمن بالدين ، بل لا يبقى فى الدنيا إخصائى فى أى مسألة يعرف ما لا يعرفه غيره أو لا تكون معرفته فوق جهل الجاهل فى الصحة والجدارة بالقبول .

وقد ذكّرنى قول الأستاذ أحمد أمين بك : « إن علم التوحيد أو علم الكلام برهان لمن يعتقد لا لمن لا يعتقد .. » قول صديق لى فى الآستانة من فضلاء المحامين كتب إلىّ وقوعه فى تفكرات عميقة بعد أن قرأ تأليف العالم الكبير فضيلة صديق الشيخ زاهد رداً على رسالة منشورة لإمام الحرمين فيها حملات شنيعة على مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة لا مبرر لها سوى التعصب لمذهب الإمام الشافعى . ويفهم من كتاب الرد أن للإمام الرازى أيضاً مثل تلك الحملات المنكرة . ثم أراد الصديق المحامى أن يطلع على رأيى فيها وهذا ما كتبه :

« إن كان يمكن إفحام أحد بالبرهان والمنطق فلا يمكن طمأنة قلبه بسهولة بل ولا بصعوبة أيضاً ، فلا يستطيع أحد تحويل أحد عن مذهبه مالم تدخل العواطف التى تجمل

كل شيء عاليه سافله ، فى البين ؛ فقد يلعب العشق والحرص والخوف والأمنية الدنيوية دوراً كثيراً حين لا تنفع البراهين مهما كانت منطقية ؛ حتى إن هذه البراهين لا ترى إلا كترنمات مزينة لتلك العواطف أو ساترة لها ، فنى مقابل اتفاق الآراء على قبول مقررات العلوم المادية لا ينصرف أحد فى الساحة الروحية والوجدانية عن حركته الابتدائية ، فالذى وُلد حنفيا مقضى عليه أن يموت حنفيا والذى وُلد شافعيا أن يموت شافعيا والسلام ، كأن العلم[1] لا يجدى أي فائدة فى هذه الأودية ، وكأن هذه العلوم فيما رأيتُ تبقى عبارة عن الدفاع عن مذهب أو مسلك ، حتى إن الأمر يكون دفاعاً للمرء عن طريقة له بين أصحاب المذهب الواحد بعينه ، ولعله مع هذا لا مندوحة عنه . »

فكتبت جوابى إليه وقلت تقريبا : «لابد أن يكون الحق واحداً فى كل ساحة مادية أو غير مادية . فعند وقوع الخلاف فى أى مسألة ، يكون أحـد المتخالفين على حق والآخر على باطل ؛ ولا يمنع من هذا الحكم القطعى كون المجتهد المخطئ فى الأحكام الشرعية العملية ينال نصف أجر المصيب تفضلا من الشارع فى مكافأة من اجتهد وكان أهلا له ومخلصاً فى اجتهاده ، كما لا يمنع إصرار المخطئ على مخالفة المصيب قطعيةَ كون الحق فى جانبه ولا يعد هـذا الإصرار فشلا لدليل المصيب ، لأن نجاح الدليل فى إثبات الحق يعتبر بالنسبة إلى نفس الأمر وإلى اقتناع المتمسك به غيرَ مقصر فى عرضه على طلاب الحق ، لا إلى اقتناع المخالف المصر على خطأه .

«ثم قلت ، لكم العذر فيما خضتم من التفكرات العميقة ، وخصيصاً ما أصدق قولكم بأن الأدلة لا ترى إلا كترنمات مزينة أو ساترة لما تحتها من العواطف . ومع كون علماء أصول الفقه صرحوا بعدم جواز الاجتهاد مع التشهى ، فإنى لا أظن أن الإنسان يدرك أولا أدلة الدعاوى التى يستدل عليها ثم ينساق إلى ما يتناسب مع تلك الأدلة من

---

[١] لم يرد به العلم الحديث .

الدعاوى ، إلا أن يكون إدراك الدليل قبل الدعوى فى غاية الإجمال . نعم يمكن أن يستثنى من هذا الحكم مسائل الفقه المستندة إلى النقل أكثر من العقل أو حالة الإنسان فى أوقات كونه صادف نظره دليلا لمسألة ثم المسألة نفسها بينما هو خالى الذهن عن كليهما .

«ومع هذا وبعد عد الأفكار المستندة إلى عوارض كالعشق والحرص والخوف والأمنية أو إلى التقليد المحض خارجةً عن البحث بالمرة ، فالذى يتقرر فى ذهنى أولا أويجذب قناعتى يكون هوالدعاوىَ ، فأنا أميل منها إلى ماأميل من القبول أو الرفض. وهذا هو ساعة تجلى هداية الله على من يطمئن قلبه إلى شىء أو حرمانه عن هدايته ، فإن كان الرجل مهديا إلى الحق فى دعواه فالهداية الإلهية تجد أدلتها وتأتى بها إلى قلبه، وإن كان من المحرومين تلقن أدلتها أيضا أو بالأصح شبهاتها إلى المدعى .

« أما كون كل الناس فى موقف متفَق عليه تجاه العلوم المادية حين ساد الخلاف فى الساحة الروحية والوجدانية وعدم كفاية دليل أحد فى تحويل أحد عن مذهبه وكون المولود الحنفى لهذا مكتوبا عليه أن يموت حنفيا والشافعى شافعيا ، فالمفهوم منه فى النظرة الأولى عدم كون الأدلة العقلية مفيدة ومقنعة بقدر الأدلة المادية التجربية . وإنى أذكر بهذه المناسبة أن فى مصر فكرة لا شبهة فى مجيئها من الغرب مستولية على حملة الأقلام المصرية من صغارهم المتطفلين إلى كبارهم البارزين[١] مثل الأستاذ فريد وجدى بك الذى تولى إدارة « مجلة الأزهر » ورئاسة تحريرها منذ سنوات وأصبح لسان أكبر محيط دينى ، فعند معتنق هذه الفكرة لايوثق بالأدلة العقلية المنطقية ، حتى إنها لا تسمى أدلة علمية بحجة أن العلم يستند إلى دليل حسى وحتى إن الكلمة القائلة كل معقول لايؤيده محسوس فلا يعتد به ، دستورهم الذى يتشدقون به ،

---

[١] مع أنهم الآخرون أنفسهم متطفلون على الغرب .

فسعيت أنا فى كتابى الذى ذكرت اسمه فى أحد خطاباتى إليكم (هـذا الـكتاب) وأرجأت نشره بسبب أزمة الورق ، لتصحيح هذه الفكرة .

«إن الفيلسوف « كانت » منتقد جميع الأدلة العقلية المقامة لإثبات وجود الله الذى لايدخل فى متناول التجربة الحسية ثم المقيمَ من عنـده دليلا عمليا أو أخلاقيا لإثبات هـذا المطلب .. استفاد الملاحدة كثيراً منه حتى اتخذ أصحاب الفلسفة الوضعية المعتنى بها بين كبار الـكتاب المصريين مثل هيكل باشا ومحمد فريد وجدى بك ، على الرغم من أنها أحدث فلسفة إلحادية وأخبثها. وقد سبق الـكلام عليها باسم الفلسفة المثبتة ... اتخذوا الناحيةَ السلبيةَ لفلسفة كانت، سنداً لهم فى عدم الاعتراف بوجود الله، غير عابئين بالدليل الذى اختاره لإثباته . وفى الواقع لايتسنى إثبات وجود الله الذى هو إثبات موجود واجب الوجود ، إن لم يبق الاعتماد على الأدلة العقلية . ولا محل لأن يقال : « فماذا يكون إن لم يبق ؟ » تفسيراً لموقف أمثالنا نحن المتمدين على تلك الأدلة ، بموقف المنساقين إلى المحاباة العاطفية المماثلة لتعصب إمام الحرمين والإمام الرازى المذهبى، موقف الذين يحبون أن يموتوا مؤمنين بالله لـكونهم ولدوا مؤمنين .. لا محل لهذا التفسير وذاك التشبيه ، بل الإخلاد ـ فى زمان يركن الـكثير من أبنائه إلى الإلحاد متهمين آباءهم بالغفلة والجمود ـ إلى الصبر والثبات فى موقف الأسير لعاطفة كسدت سوقها وفى موقف المقلد للغافلين ، أصعبُ على ذوى النفوس العزيزة من أن يهابوا بترك عقائد الآباء والأمهات . فلو كنا مؤمنين ومعتمدين على أدلة وجود الله العقلية بدافع المحاباة العاطفية فعاطفة الإلحاد أقوى فى زماننا وأشهى من عاطفة الإيمان بالله .

«فلذا لم تـكن مسألة الإيقان بوجود الله أو عدم وجوده أو الشك بين الاحتمالين لاسيما عنـد الذين يرون أنفسهم فوق العامة ، غير مسألة اختلاف العقول الفطرى ، فعقلى أنا يستيقن وجود الله ولا يلبث أن يرتب الأدلة لذلك بل يكفى الإنسان فى هذا الباب كما قال « ديكارت » إدراكُ وجوده نفسه ، أما رؤية العالم بأرضه وسمائه فزيادة

على الكفاية بكثير وبأكثر من الكثير . فهذه الحالة البديهية عبارة عن شدة نفوذ مسألة بطلان الترجيح بلا مرجح التى هى المركز الأول لثقلة دليل إثبات الواجب وقوة وطأته فى بعض العقول . ولا أغالى فى التعبير عنها بالحالة البديهية لأن ماننساق إليه من إنكار الترجيح بلا مرجح هو بعينه الاعتراف بمبدأ العلية الذى هو أحد الأمور التى يسميها علماء الغرب المبادئ الأولى ويرونها فوق كل مناقشة ؛ مع أن كثيراً من العقول الجديدة لا يتحرجون من القول بأن العالم موجود من تلقاء نفسه ، غير متأثرين من تلك البداهة الملتطمة بعقولنا .

« وإنى لا أظن أن حضرتكم تنحازون عند القول بأن البراهين العقلية لا تصرف أحداً عن مذهبه ، إلى الأفكار الحديثة التى ذكرتها ، لا أظنكم تنحازون إليها حتى عند ما تشتكون بدافع التأسف المحق من عجز تلك الأدلة عن تقريب علماء أجلة كإمام الحرمين والفخر الرازى إلى رؤية الحق بدعوى الشافعية والحنفية الجاهلية .. إذ لا شك فى احتفاظ الأدلة العقلية المنطقية المستجمعة لشرائط الصحة دائماً بقوتها وقطعيتها بدرجة تفوق قوة الأدلة المادية التجريبية المبنية على القوانين الطبيعية التى قال عنها الفيلسوف « ليبنتز » : « إن القوانين الطبيعية ليست قوانين عندية كما ادعى « بايل » ولا ضرورية ضرورة هندسية » لأن الأدلة العقلية تفيد الضرورة مثل الأدلة الرياضية ، وإمكان اجتماع الآراء على ماثبت فى العلوم المادية بواسطة التجربة والاستقراء بل وقوع ذلك الاجتماع دائما ، فى حين أن تفريق الحق من الباطل بواسطة الأدلة والبراهين العقلية ليس أمراً سهلا ، لا ينقص قيمة الأدلة العقلية بل يزيد قيمة على قيمتها كما قال شاعر فارسى :

قدر زرزر كر شنا سد ، قدر كوهر كوهرى

ومعناه لا يقدر الذهب والماس قدرهما إلا القسطار والجوهرى . ولا يحط من قدرهما أن لا يستطيع كل أحد تمييز صحيحهما من زيفهما .

ولا يقال أليس إمام الحرمين أو الفخر الرازى قسطارا جوهريا ؟ لأنى أقول يفهم من كتابيهما ثم من كتاب الرد عليهما لفضيلة صديق الشيخ زاهد أنهما لم يكونا قسطارين ولا جوهريين فيما أخطآ من المسائل العلمية ، لأن القسطرة فى العلوم تفوق ما عنـد نقاد الأحجار الثمينة من الخبرة وتتوقف على اختصاص وامتياز أسمى وهو الاختصاص بتوفيق الله ، فلكون تأثير الأدلة العقلية فى العقول منوطا بإرادة الله يظل تمييز صحيحها من سقيمها ، تابعاً لتوفيقه وهدايته ، ولا يدور هذا الحظ الممتاز المختلف باختلاف المسائل حتى مع كثرة العلم والعقل أو زيادة السممة ـ بعد أن كان كل واحدة من هـذه الميزات أيضاً تابعة لتوفيق الله ـ بل يكون التوفيق فى كل مسألة بعينها حظا ثانيا مفترقاً عن الحظ الأول المتعلق بكثرة العلم أو العقل أو زيادة السممة . فالذى يكفل بسلامة العقل السليم من الخطأ هو الإرادة الإلهية ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

وبالنظر إلى أن كل شىء فى العالم يجرى تحت إرادة الله فاتفاق العقول على قبول مقررات العلوم المادية وإن لزم أن يكون مستنداً أيضاً إلى إرادة الله ، إلا أن إرادة الله التى ساوت التمييز بين الناس فى ساحة الماديات ساقت الأفكار فى المعقولات إلى الاختلاف، تشريفاً للذين أصابوا سواء السبيل فى تلك الساحات وإعزازاً للأدلة التى تمسك بها أولئك الأشراف وصينوا عن خطر الإخطاء . فوجود احتمال الخطأ فى الأدلة العقلية لا يخفض قيمة تلك الأدلة بل يرفع درجة المستدل المصيب للحق ويرفع قيمة دليله الذى امتاز بالصحة واستند إليه الحق . وليس هـذا الفضل والرجحان بالنسبة إلى دليل المبطل الذى حقه أن يسمى شبهة لا دليلا ، بل الفضـل الذى نريد تفهيمه فضلُ صحيح الدليل العقلى الذى كلامنا فيـه على صحيح الدليل من غير العقلى . وفضله من ناحيتين ، الأولى كون تمييز الصحيح من غير الصحيح صعباً فى العقلى

يكسب به المصيب شرفاً ورفعة درجة ، والثانية ارتقاء مدلول الصحيح من الدليل العقلى إلى مبلغ الضرورة .

«وخلاصة الفرق بين الدليلين العقلى وغير العقلى بشرط أن يكون كل منهما صحيحاً، ان الثانى أوضح فى الدلالة، ولذا يشترك فى فهمه الجميع . والأول أقوى وأفضل. . وقد عبرت عنه فى محل آخر من الكتاب بأنه دليل الخاصة وعن الثانى بأنه دليل العامة . وأنت تعلم مما ذكر آنفا أن المراد من الخاصة هنا المختصون بتوفيق الله فى الاهتداء إلى صحيح الدليل العقلى .

« ومثال ما ذكرنا من فضل الدليل العقلى على غيره مع احتمال الخطأ فى الدليل العقلى[1] أن الإنسان يعد أفضل من الملائكة مع كون الإنسان منقسما إلى الخيار والشرار وكون الشرار أضل من الأنعام ، لكن وجود هذا القسم بين الناس لا يحط من مرتبة الخيار بل يعلى قدرهم ، لكونهم لم يقعوا فى الشر الذى وقع فيه طائفة من بنى نوعهم ، مع احتمال وقوعهم فيه وعدم احتمال وقوع الملائكة ... وهكذا الأدلة بنوعيها العقلى وغير العقلى ، حيث لا ينقص احتمال الخطأ فى الأدلة العقلية مرتبة الصائب منها الذى كلامنا فيه ، بل يعلى قدره . فافهم هذا الموقف فإنه دقيق .

«وقولكم من ولد حنفيا يموت على مذهبه ومن ولد شافعيا على مذهبه من غير تأثير الدليل القائم على خلاف المذهب فى قلب كل منهما ، معناه أن الإنسان متمسك بالتقليد أكثر من غيره أو يكون تأثير التربية فيه أكثر من غيرها .

«لكن المقلد العامى الذى يصر على ما ورث من آبائه ولا يستمع إلى القول بخلافه ـ ومثله المتعلم المعاند من الخاصة ـ قد تركناه خارج البحث وكان كلامنا فى تعيين

---

[١] ومعنى احتمال الخطأ فى الدليل العقلى انقسام الناس فيه إلى من يصيب الحق فى استدلاله ومن لا يصيبه ، وليس معناه احتمال الخطأ فى دليل المصيب كما يتوهم الشاكون فى قيمة الدليل العقلى .

أفضل واسطة لهداية الإنسان إلى طريق الحق . فيلزم أن يكون هـذا الإنسان طالباً للحق باحثاً عن أسباب الوصول إليه ، وليس هو المقلد المتمسك بما وجد عليـه آباءه المذموم فى كتاب الله أو المتعصب لما أخذ من أساتذته ، ولا التقليد أو التعصب طريق من طرق الهداية والإصلاح .

«نعم التربية طريق من طرق الإصلاح والهداية إلى الحق ، لـكن يلزم أولا أن يكون الحق الذى تهدف إليه التربيـة والتنشئة حقا فى نفس الأمر لا فى زعم المربين ، لأن التربية كما تـكون موجهة إلى تأييد الحق تـكون موجهة أيضاً إلى تأييد الضلال فيجب قبل كل شىء معرفة الحق وتمييزه من الباطل ، ولا يكون ذلك إلا بدليل العقل .

«ثم إن التربية التى ترجع إلى تنظيم العاطفة ـ وسيجىء بحثها ومقارنتها بدليل العقل والمنطق ـ تأتلف مع العلم والجهل على السواء كما تأتلف مع الهدى والضلال .. فإذا فرضناها تهدف إلى تأييد الدين الحق وتثبيته فى قلوب النشء وسلم دين الأمة بفضل سلامة دين الناشئين ودامت سلامته أعصاراً طويلة كما دامت للترك فى عهد الدولة العثمانية وقبله ... فقد يجىء رجل لا دينى مثل مصطفى كمال ويجد أعواناً له من المتعلمين المشايعين للغرب اللادينى ، فيفتح أبواب الدعاية لهم على مصراعيها ويكم أفواه المدافعين عن الدين . فلما اختلت الموازنة بين الفئتين من خاصة الترك وتغلبت الفئة الفاسدة على الفئة السليمة ، كفى ذلك فى القضاء على دين الأمة فى أقل من ربع قرن .. وسيتجلى صدق ظننا هـذا السىء بدين الأمة المسكينة بعد انقضاء بقية الجيل القديم المسلم التى لا تزال تملأ المساجد وينخدع بها الغافلون ، فلو كان دين الأمة قائماً على دليل العقل والمنطق ـ كما يخدمه علم الـكلام ـ بدلا من قيامه على التربية لمـا تسنى للفئة الفاسدة التغلب فى البـلاد ، بل لو كان الغرب الذى هو منبع الفساد يتفق دينه مع العقل وينفذ فى قلوب عقلاء البلاد الذين يكون رجال الحـكومة منهم كما ينفذ فى قلوب

العامة لما كان الدين هناك منحصراً في الظاهر ولما ضربت فوضى الأخلاق والآداب أطنابها في المجتمعات ، وبفضل ذلك كان يبقى الشرق في مأمن من عدوى المدنية الزائفة والعقليات الزائفة إليه .

«فخير ضمان للدين والأخلاق المبنية عليه في أي أمة أن ترتكز عقيدته في قلوب المثقفين بأدلته العقلية ثم يستند إليه أساس دين العامة العاجزين عن الاستدلال والدائرين مع التقليد والتربية .. »

وإذا عدت مما كتبته إلى الصديق المحامي في الآستانة ـ وربما زدت عليه هنا عند النقل أو نقصت شيئاً عنه ـ إلى قول الأستاذ أحمد أمين بك فقد تضمن الخطاب كثيراً من الرد على ما ذكره من عدم نجاح علماء التوحيد في براهينهم العقلية المنطقية ونجاح علماء الكيمياء والطبيعة في براهينهم ، وقد عرفت أن نجاح البرهان يقدّر بإيصال من تمسك به إلى الحق في نفس الأمر ، فلا ينافي نجاحَ برهان المحق في رأيه وإبراهه عدمُ خضوع الطرف المخالف له ، لأن هذا يكون عدم النجاح في نظر المبطل أو نظر من لا يميز بين المحق والمبطل فيجب أن لا يعتد به ، ولا بد أن يكون في كل محل الخلاف من محق ومبطل في نفس الأمر . ولا تقل من يدري مَن المحق ومن المبطل في الاستدلال العقلي الذي يصعب فيه التمييز بين الحق والباطل؟ لأن الفضل كل الفضل يكون حينئذ لمن يدريه ويميزه ، وهو المطلوب .

وآخر ما أقول لأحمد أمين بك الذي استضعف براهين علماء التوحيد لكونها براهين عقلية منطقية وفضّل عليها براهين علماء الطبيعة والكيمياء معتبراً لها في درجة واحدة مع براهين الرياضة : إن براهين الرياضة تفيد الضرورة لكونها براهين عقلية ولا تعادلها في ذلك براهين الكيمياء والطبيعة المبنية على التجربة والتي تفيد الصدق فقط ولا تفيد ضرورة الصدق ، وإنما تعادلها في إفادة الضرورة براهين علم التوحيد العقلية المنطقية .

والدليل عليه ما قاله الفيلسوف « كانت » وقد نقله الأستاذ فى تصنيفه الذى اشترك فيه مع الأستاذ زكى نجيب محمود وسماه : « قصة الفلسفة الحديثة » (ص ٢٧٣) ونقلناه نحن أيضاً فى محل آخر من هذا الكتاب :

« التجربة تدلنا على ماهو واقع ولكنها لاتدلنا على أن هذا الواقع لابد بالضرورة أن يكون هكذا ولا يكون على صورة أخرى ، وهى لذلك لا تمدنا بالحقائق العامة[1] مع أن هذا الضرب من المعرفة هو ما تنزع إليه عقولنا بصفة خاصة ، فالتجربة توقظ العقل أكثر مما تقنعه .. ومادام العقل فى مكنته أن يصل إلى الحقائق العامة مع أنها ليست من التجربة فهو إذن مصدر العلم إلى جانب التجربة . ولعل أنصع مثال يدل على وصول العقل إلى المعرفة من غير طريق التجربة هو مثال الرياضة لأنها يقينية، ويستحيل على التجربة أن تنقضها يوماً ما ، فلقد يجوز لك أن تتصور الشمس (على خلاف التجارب المشهودة منذ تاريخ الدنيا) مشرقة من الغرب فى الغد وأن النار قد تتبدل عليها الظروف فلا تعود قادرة على إحراق عصاك الخشبية ، ولكنك لاتستطيع بحال من الأحوال أن تتصور العالم سيحدث فيه ما يجعل اثنين فى اثنين لا تساوى أربعة ، فهذه الحقيقة الرياضية ثابتة إلى الأبد ومن الأزل ، ولا تحتاج لكسبها إلى تجربة ، لأنها حقيقة مطلقة ضرورية لازمة الحدوث، والتجربة لا تمدنا إلا بإحساسات متفرقة وأحداث مفككة لا يطرد تتابعها ، فقد تجيء فى الغد على غير النظام الذى جاءت به اليوم أو أمس . »

فنعم ما قاله « كانت » فى هذه الأسطر المنقولة بصدد المقارنة بين التجربة والعقل ونبه إلى أن السبب فى قوة الرياضة اليقينية الأبدية استنادها إلى العقل . . ونعم ما قاله

[١] يريد بها المبادئ الأولى التى يجيء بحثها فى هذا الكتاب ويذكر هناك أنها فطرية فى الإنسان على المذهب المختار غير مستفادة من التجارب .

الأستاذ العقاد فى كتابه الجديد : « الله » ص ٤٩ ـ ٥١ ، وقد نقلته هنا على طوله تسجيلا لشدة إعجابى به :

« وقد أحس الإنسان قبل أن يفكر فلا جرم ينقضى عليه ردح من الدهر فى بداية شأنه وهو يفكر حسيا أو يفكر لمسيا فلا يعرف معنى الوجود إلا مرادفا لمعنى المحسوس أو الملموس . فكل ما هو منظور أو ملموس أو مسموع فهو واقع لاشك فيه ، وكل ماخفى على النظر أو دق عن السمع واللمس فهو والمعدوم سواء[1] .

« وقد كان للحاسة الدينية فضل الإنقاذ من هذه الجهالة الحيوانية . لأنها جعلت عالم الخفاء مستقر وجود ، ولم تتركه مستقر فناء فى الأخلاد والأوهام . فتعلّم الإنسان أن يؤمن بوجود شىء لا يراه ولا يلمسه بيديه . وكان هـذا « فتحاً علمياً » على نحو من الإيجاد ولم ينحصر أمره فى عالم التدين والاعتقاد ، لأنه وسّع آفاق الوجود وفتح البصيرة للبحث عنه فى عالم غير عالم المحسوسات والملموسات . ولو ظل الإنسان ينكر كل شىء لا يحسه لما خسر بذلك الديانات وحدها ، بل خسر معها العلوم والمعارف وقيم الآداب والأخلاق .

« ويجىء الماديون فى الزمن الأخير فيحسبون أنهم جماعة تقدم وإصلاح للعقول وتقويم لمبادىء التفكير . والواقع أنهم فى إنكارهم كل ما عدا المادة يرجعون القهقرى إلى أعرق عصور فى القدم ، ليقولوا للناس مرة أخرى إن الموجود هو المحسوس وإن المعدوم فى الأنظار والأسماع معدوم كذلك فى ظاهر الوجود وخافيه ، وكل ما بينهم وبين همج البداءة من الفرق فى هذا الخطأ ـ أن حديثهم الحديث يلبس النظارة ويضع السماع على أذنيه .

« ويحسبون على هذا أنهم يلتزمون حدود العلم الأمين حين يلتزمون حدود النفى

---

[١] زعم الإنسان البدائى هذا يشبه كل الشبه ماسبق للأستاذ فريد وجدى بك من وضعه « الغيب » فى مقابل « الواقع » وجعله الإيمان به إيمانا بخلاف الواقع .

ويصرون عليه في مسألة المسائل الكبرى وهي مسألة الوجود ، بل مسألة الآباد التي لاينقطع الكشف عن حقائقها فيمئات السنين ولا ألوف السنين ولا ملايين السنين.. ونحن لا نستطيع أن نقول « لا » إلى آخر الزمان في مسألة من مسائل الحجارة أو المادن أو الأعشاب أو مسائل البيطرة وعلاج الأجسام .

« وليس النوع البشرى على أبواب محكمة يخاصم فيها من يثبتون أو ينكرون ويتحداهم وهو جالس في مكانه أن يثبتوا له ما ينفيه ولا يهتدى إليه بالمين والجهار . ولكنه على الأقل أمام « معمل للتجارب » يبدأ فيه البحث ويعيده ثم يبدأه ويعيده في كل عصر على ضوء جديد ، وهو أمام الكون خاصة لم يكد يبدأ البحث في مسألة الآباد إلا منذ مئات معدودة من السنين . فياله من علم بديع هذا العلم الذى يقطع بالنفي إلى آخر الزمان ... دون أن يتردد أو ينتظر مفاجآت الزمان .

« والواقع أن العلم كله يقوم على أساس الإيجاب والترقب ولا يقوم على أساس النفي والإصرار وما من حقيقة علمية إلا وهي تطوى في سجلها تاريخاً من تواريخ الاحتمال والرجاء والأمل في الثبوت ، وإن تكررت دواعي الشك بل دواعي القنوط. فبحَثَ الإنسان عن العقاقير وبحث عن المعادن وبحث عن الثمرات والفلات بروحٍ ترقّبُ إيجابا وثبوتا ولا تنتقل من نفي إلى نفي ومن إصرار إلى إصرار ، وهذه هي روح العلم أمام الصغائر من شؤن البيوت والأسواق . فلماذا تكون روح العلم إصراراً محضاً وإنكاراً متلاحقاً على غير إحساس وبغير ترقب أو انتظار في كبرى المسائل على الإطلاق ؟

« وأجدر الأزمنة أن يتبدل فيه هذا الموقف هو الزمن الذى تكشف فيه الأجسام عن عنصرها الأول ، فإذا هو إشعاع أو حركة في فضاء فاقترب الوجود المادى نفسُه من عالم المعقولات والمقدورات ، وتقرر لنا أن الحواس لا تستوعب معنى الوجود في

الصميم ، لأن زوال العدم هو الصفة الوحيدة اللازمة للوجود ، ولا يستلزم زوال العدم تجسما ولا تجرما ولا كثافة من هذه الكثافات التى تتمثل بها الأجسام للحواس بل يكفى حركة مقدورة أو معنى كأنه من طبيعة المعقولات . فما أضيق النطاق الذى بقى للحس مظاهر من أسرار الوجود . وما أحرانا أن نفسح للوعى الكونى وللبداهة مما لايتسع مع الزمان ، ولا نحبسه فى نطاق يضيق ثم يضيق حتى يسقط من الحسبان .

« والإنسان قد رأى نورالشمس والكواكب بعينيه منذ مئات آلاف من السنين ولم يقبس نور الكهرباء من ينبوع الضياء الكونى إلا فىالقرن الأخير . فتدرج من قدح الحجر إلى حك الحطب إلى فتيلة الدهن إلى غاز الاستصباح إلى نور الكهرباء فى هذا الأمد الطويل من الدهور وراء الدهور .

« فوعيه الباطن لم يقصر عن وعى عينيه فى هذا الشوط البعيد ، لأنه تنقل من عبادة الحصى والحشرات إلى عبادة الإله الواحد فى بضعة آلاف من الدورات الشمسية وجاز لنا أن نقول إن ضميره كان أسرع من عينيه إلى اقتباس الضياء وكان أقدر من فكره على مغالبة الظلام . وأى ظلام؟ إنه لم يكن إظلاماً كظلام الليالى والكهوف يُسلم مقاده لكل قادح زند أو نافخ عود ، ولكنه كان ظلاماً تجوس فيه مردة الجهل وشياطين العادات وأبالسة المطامع والشهوات . فإن دل ذلك على شىء فإنما يدل على حاجة الضمير إلى ذلك النور الذى اهتدى به واهتدى إليه . »

كلمة الأستاذ العقاد هذه القيمة جدا لا تحتاج إلى أى تعليق منا سوى أن نقول إنه حارب فيها أصحاب العلم الحديث المادى القاصرين كل تعويلهم على المحسوسات والنافين لما وراءها النفى البات دون أن يترددوا كما قال الأستاذ أو ينتظروا مفاجآت الزمان ودون أن يفسحوا للوعى الكونى والبداهة إلا نطاقاً يضيق ثم يضيق حتى يسقط من الحسبان ... حاربهم فهزمهم هزيمة منكرة ولكن خاصة بالمنكرين دون

الشاكين والمشككين ، والدين لاسيما الإسلام كما يناوئ إنكار وجود الله يناوئ الشك في وجوده ولا يكفيه الاعتراف باحتمال وجوده ولا الوعي الذي ينطوي على هذا الاحتمال بل يتوقف على قناعة جازمة تحقق التعبير عن الله بواجب الوجود .

فإيمان العامة من المسلمين يقوم على هذا الوعي إجمالا ، وتفصيل هذا الإجمال الذي يجمله قانونا علميا يفيد الوجوب والضرورة ويفوق بهذا ما يستفاد من العلم الحديث فمحله في علم الكلام وصدور علمائه .

ثم إنا وجدنا الأستاذ أحمد أمين بك بسيطا جدا في قوله من المقالة المذكورة المنشورة في « الثقافة » : « وكان نابليون ــ في حملته على مصر ــ في سفينة حوله ملحدون ، وفي ليلة بديعة لمعت النجوم في السماء وتلألأت في رونقها وبهائها وجمالها ؛ فقال نابليون : انظروا أيها الرفاق ما أبدع النجوم وأجملها ! فمن أبدعها ؟ قال ملحد نحن لا نسأل هذا السؤال ، وما يدور في ذهنك من هذه الأسئلة لا يدور في أذهاننا، إنما نسأل نحن كيف تطور هذا العالم ، وكيف وصل إلى ما نرى ، إن برهانك أيها الأمبراطور ــ دليل جميل لك . »

لأن تطور العالم بنفسه وارتقاءه حتى وصل إلى ما وصل إليه بنفسه من غير وجود واضع لهذا النظام ، محالٌ مخالف لمبدأ العلّية على تعبير علماء الغرب ومستلزم للرجحان من غير مرجح على تعبير علمائنا المتكلمين ، فلا يلتفت إليه ولا يستحق الذكر مقابلا لقول نابليون . لكن الأستاذ نقله من غير تعليق عليه ، وهو يرمي إلى قوله السابق في المقالة ــ وكأنه مؤيد له ــ : « أما علم التوحيد فبرهان لمن يعتقد لا لمن لا يعتقد ، برهان لصاحب الدين لا لمخالفه » وهل لايلزم التحديد أنه برهان في نفس الأمر أو غير برهان ؟ لأن اختلاف صاحب الدين وغير صاحب الدين في الاعتقاد لاينفي نفس الأمر ،

فهل علم التوحيد برهان وغير برهان معاً ؟ ولهذا أقول أنا إن المتعلم المصرى الناشئ فى أحضان هذه المقالات والكتب المصرية يختار لنفسه عقيدة الشك .

أما قول الأستاذ بعد الجملة المنقولة آنفا : « ولهذا لم نر فى التاريخ أن علم الكلام كان سبباً فى إيمان من لم يؤمن أو إسلام من لم يسلم إلا نادراً . إنما كان سبباً فى إيمان الكثير وإسلام الجم الغفير الدعوة من طريق القلب لا من طريق علم المنطق » فمقارنة أخرى من الأستاذ للعقل والمنطق يوازن قوتهما فى تأييد الإيمان بقوة القلب ، بعد مقارنتهما بالتجربة وتفضيلها عليهما ، فكما انه خص براهين علم الطبيعة والكيمياء المبنية على التجربة بالنجاح دون براهين علم التوحيد المبنية على العقل والمنطق ، عد مساعدة القلب للإيمان أنجح من مساعدة العقل والمنطق .

وفيه عندى نظر ظاهر لأن معنى تأييد القلب للإيمان تأييده بعواطفه وليس التأييد بالعاطفة تأييداً بالدليل والبرهان الذى كلامنا فيه ، ولهذا لا يُبحث عن الحق والباطل فى التمايلات القلبية ، وهذا كاعتزاز كل قوم بقوميته وترجيحها على القوميات الأخرى. فيكون لكل قوم الحق فى ذلك من غير أن تكون قوميات الآخرين معرضة للبطلان ويكونُ الترجيح بمثل هذه العواطف القلبية عنديا محضا ليس من الرجحان الحقيقى فى شىء . لكن المطلوب فى ترجيح الإنسان لِما اختاره ديناً له وعقيدة يبتغى فيها مرضاة الله ، لزم أن يكون ترجيحا ناشئا من كونه حقا وما يخالفه باطلا وأن يكون له فى ذلك دليل من العقل والمنطق ، ولا يجوز أن يكون ترجيحه مبنياً على العاطفة والمحاباة المجردة المنبئة عن عدم وجود مرجح حقيقى لِما يرجحه ، حتى إذا استطاع أن يذكر لعاطفته ومحاباته سبباً معقولا انقلبت العاطفة القلبية إلى الاستدلال العقلى .

الحاصل أن المقصود من العلوم هو الوصول إلى الحقيقة، وعليه فلاشك أن العقل المحايد أحق بالثقة من العواطف المحابية وأن فى إسناد الإيمان إلى العواطف اعترافا ضمنيا

بعدم استناده إلى سبب معقول بل إلى اختيار صحيح أيضا مبنى على الموازنة بين المختار وغير المختار . ولهذا فإن صح هذا الإيمان صح إيمانا تقليديا لا إيمانا استدلاليا، ولا يمكن أن يكون إيمان المقلد أفضل من إيمان المستدل فإن أمكن ذلك فى أي دين فليس بممكن فى الإسلام . وليس بصحيح ادعاء كون الإيمان فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم على هـذه الحالة . فإن لم يكن علم الـكلام فى ذلك العصر على شكله المدون كان روحه مركوزة فى عقول الصحابة ، ألا يرى أن كتاب الله مشحون بأدلة الفكر والنظر ، ومن ذا ينكر ما فى قول سيدنا إبراهيم : « إنى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض .. » من الاستدلال الـكلامى ، بحجة أنه سابق لتدوين علم الـكلام بقرون كثيرة ؟

فلا شك فى أن ترجيح القلب لأن يكون بمواطفه سنداً للإيمان ، على سند علم الـكلام العقلى والمنطق ، نزعة من الأستاذ إلى عقلية علماء الغرب المتدينين المحتاجين إلى الابتعاد عن ساحة العقـل والمنطق تهريبا لدينهم المسيحى من براثن انتقادهما ومتمسكين بدلا منهما بالقلب وعواطفه، وسيجىء منا كلام عن شنهم الحرب فى هذا السبيل ضد العقل ، كلام ننقله عن كتاب الأستاذ نفسه ثم نعلق عليه ، ولا حاجة فى الإسلام الذى هو ديننا ودين علمائنا المتكلمين إلى تلك الحرب .

ومن حاجة الغربيين فى تقوية الدين إلى تأييد العاطفة القلبية وترجيحها على العقل تراهم قد يدّعون أن إيمان العامة أمتن من إيمان الخاصة وترى مقلديهم فى الشرق يصدقونهم فى ذلك . ولا صحة لدعواهم هذه أيضا[1] وكفى دليلا على هـذا أن حالة

---

[١] وإنما هذا على ضعف الإيمان فى الخاصة الغربيين بل وفى مقلديهم من الخاصة المصريين فى الفرق الإسلامى أيضا ، فتقتصر مهمة هؤلاء فى الغرب والشرق على الاحتفاظ بدين العامة من طريق العاطفة القلبية لا من طريق العقل والمنطق، إذ لو كانت عقولهم مائلة إلى الإيمان كانوا هم أنفسهم أقوى فيه من العامة .

العامة تتغير بتغير الخاصة من دون عكس ، وتدور قوة ارتباطهم بدينهم مع قوة المنتمين إلى ذلك الدين وغلبتهم فى وجه الأرض فيظن الغافل ذلك قوة فى الدين . وأصدق القول قول علمائنا المتكلمين إن إيمان المقلد عُرضة للزوال بتشكيك مشكك .

ثم إن الأستاذ القائل : « لم نر فى التاريخ أن علم الكلام كان سببا لإيمان من لم يؤمن أو إسلام من لم يسلم إلا نادراً . إنما كان سببا لإيمان الكثير وإسلام الجم الغفير الدعوة من طريق القلب لا من طريق علم المنطق » لم يفكر فى سبب كون المسلمين احتفظوا بدينهم وصحة عقيدتهم فى القرون الطويلة المتقدمة على اتصالهم أو بالأصح على اتصال متعلميهم بالغرب وتياراته فى الأزمنة الأخيرة . وما كان السبب فى هذا الاحتفاظ إلا استناد علمائهم إلى علم الكلام واستناد الخلق إلى أقوال هؤلاء العلماء وإرشاداتهم . فإذا مست الحاجة إلى المباحثة والمجادلة فى العقائد كانوا يقومون بها متكئين إلى قوة علم الكلام ويقفون فى وجه التيارات المضللة بهذا السلاح المؤيد بالعقل والمنطق . ولم يكن ممكنا فى أى وقت من الأوقات استخدام العاطفة القلبية ولا تهذيب القلب بالتصوف الذى هو الطريق المعروف فى تربية العواطف والمشاعر ، سلاحا للمجادلة الدينية العلمية لكونه سلاحا لا يتعدى تأثيره إلى غير حامله . فلو كان رجال الدين فى العصر الحاضر أقوياء فى علم الكلام وفى الوثوق بعقولهم المؤيدة لهذا العلم كما كان سلفهم ، لما وجد الإلحادُ وكل ما لا يتفق مع الإسلام من الأفكار الغربية ، فرصة النفوذ فى عقول مثقفى الشرق العصريين وما اجترأ الأستاذ فريد وجدى بك مدير ورئيس تحرير « مجلة الأزهر » على أن يتقول بين ظهرانى شيخ وأساتذة كلية أصول الدين أقاويل ضد علم الكلام وينتصبَ فى رأس المجلة عدوا له عداوةَ المرء لما جهله حتى كأنه يجهل أيضا كون هذا العلم اسما آخر للعلم الذى أضيفت إليه تلك الكلية الأزهرية .

* * *

هاجم رئيس مجلة الأزهر علم الكلام وكان صنيعه هذا اقتراحا ضمنيا لإلغاء تدريس هذا العلم بالأزهر ، ولكن من غير إقامة علم مقامه تستند إليه عقائد الإسلام، بل ليس فى الإسلام شىء يستحق أن يسمى علماً بعد أن اشترُط فى العلم أن يكون مؤسساً على التجربة الحسية وتُقُبِّل هذا الشرط فى نظر الغرب وأذنابه الشرقيين ، ولذا لم يذكر الأستاذ خلفاً لعلم الكلام المطلوب إلغاؤه بل ترك الإيمان بالله معلقاً بذمة المستقبل ، لعل جهود علماء الغرب تكتشف يوما وجود الله بتجاربها الحسية كما اكتشفت الروح ، ففى ذلك اليوم السعيد فقط يثبت على زعمه وجود الله علميا !

لكن الأستاذ أحمد أمين بك ، على الرغم من تسليمه برجحان براهين العلوم التجريبية على براهين العلوم العقلية المنطقية ، لم يقع فى سذاجة الاستجارة من التجارب الحسية لاكتشاف وجود الله وامتاز عن أستاذ مجلة الأزهر أيضا فذكر خلفا لعلم الكلام فى حفظ العقائد وهو علم التصوف . وإنى لا أرضى أن يُختَرَع من التصوف الذى هو عمل وإخلاص وتربية للنفس أكثر من أنه علم ، والذى ينبغى أن يكون متمما لعلم الكلام — مزاحمٌ له ، وإن كان هذا الاختراع الممقوت قد وقع من غلاة الصوفية القدماء قبل الأستاذ أحمد أمين بك . ولما كان علم الكلام عند ما قلت فى أوائل الكتاب : « انتهت قوة السيف فى الإسلام بانتهاء الدولة العثمانية ، وإنى هاجرت إلى مصر فى هذه الفترة فوجدت قوة الإسلام العلمية أيضا فى حالة النزع »، فى طليعة المقصود من قوة العلم الإسلامية المحتضرة — فقد حق لى أن لاأبرح موضوع الدفاع عن علم الكلام وعن العقل الذى بنيتْ أدلته عليه ، قبل أن أعطيه حقه فأقول :

الأستاذ الذى يروقه التصوف لإثبات الدين ولا يعوّل على أدلة علم الكلام العقلية والمنطقية ، نسأله عن كيفية غلبة الصوفى على منكرى الدين وعن السلاح الذى يستعمله فى إفحامه؟ هل يكون سلاحه إظهار خارقة من كراماته تدهش من عاينها ؟ وهل يكون للصوفى أن يتحدى بها فى حين أن الفارق بين معجزة النبى وكرامة الولى أن يتحدى

النبي بمعجزته ولا يتحدى الولي بكرامته وفي حين أن منكرى الدين فى زماننا وكثيراً ممن يعد نفسه من المسلمين لا يؤمنون بالمعجزات الخارقة للقوانين الطبيعيــة ، بله الـكرامات ؟

فالحق أن محاولة تحويل وجهة المسلمين من علم التوحيد إلى التصوف تأييداً لدينهم وتثبيتا لعقائدهم ، تشبه محاولة إحداث نوع من بعثة الأنبياء بعد انقضاء عهد النبوات يستغنى به الناس عن البحث والنظر بعقولهم لتمييز الحق والباطل من الأديان وأضداد الأديان ، وعن العلوم المستندة إلى ظاهر كتاب الله وسنة رسوله ، بل وعن المبالاة بآيات الـكتاب نفسه الآمرة بالتفكير فى السماوات والأرض وفى أنفسهم والقائلة مثلا: « إنما يتذكر أولو الألباب ، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفـكرون ولقوم يعقلون وإن فى ذلك لآيات لأولى النهى » ، والقائلة بألسنة أهل جهنم النادمين على مافاتهم عند معاينة العذاب: « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » .

وقد كان طروء الضعف على دين المسلمين واستيلاء الشك على قلوب المثقفين ، بل تغلب الإلحاد على الإيمان ، حصل كل هــذه التقلبات فى الشرق الإسلامى بعد أن أخذ الغرب يغزو دين الشرق بعلمه الحديث ، لما وجد الناحية العلمية فى الدين ضعيفة وصدّقه فى زعمه هــذا أعوانه المقلدون فى البلاد الإسلامية[1] ولم يكن دخول الإلحاد الغربى فى الشرق ناشئا من كون العلم الحديث الذى هو أداة فتحه الوحيدة ، وجد فى الأعصر الأخيرة ضعف البلاد الإسلامية فى التصوف .

فإذا كانت حرب العلم الحديث الغربى متوجهة إلى الأدلة العلمية القديمة الذى كان الإسلام منذ قرون طويلة معتمدا عليهــا ، لا متوجهة إلى التصوف .. وإن شئت فقل لما كان دخول الإلحاد فى كثير من أذهان المصريين بواسطة حرب العلم الحديث ضد

---

[١] وفى استخفاف الأستاذ بعلم التوحيد مثال واضح لهذا التصديق .

الأدلة العلمية الكلامية وجب أن يكون الهجوم المقابل فى نفس الجبهة التى شُنت الحرب منها ، ليكون الحرب بين العلمين لا بين العلم والعاطفة اللذين لا حرب بينهما فى الإسلام ، وإنما المثقفون العصريون من مقلدى الغرب فى الشرق رأوا ملاحدة الغرب يحاربون الأديان بالعلم الحديث الذى لا يؤمن بغير ماثبت بالتجربة الحسية فانحازوا إلى جانب العلم وألحدوا ، ثم رأوا أهل الدين فى الغرب المسيحى يتمسكون بالعاطفة لإنقاذ دينهم من مخالب العقل والعلم فانحازوا إلى جانب الدين وقلدوا المسيحيين فى الاستهانة بالعقل والعلم ، وفى ضمن هذا التقليد استهانوا بعلم الكلام المبنى على العقل والمنطق والذى هو سلاحنا فى حرب الملاحدة ، مع أن العاطفة ترجع قيمتها العلمية إلى قيمة التعصب ولا تنهض حجةً ضد العقل والمنطق ولا نحن فى حاجة إلى التمسك بها أو بالتصوف الذى يربّيها .. لا فى إثبات الديانة ضد الإلحاد ولا فى مقارنة الإسلام بالأديان الأخرى وإنما نحتاج إلى التصوف فى داخل الإسلام لترويض النفس على العمل بأحكامه لنكون مسلمين عمليين بعد أن كنا مسلمين نظريين بفضل علم أصول الدين الذى هو الكلام وفروعه التى هى الفقه .

وأنا لا أغالى ولا أظلم إذا قلت إن الأستاذ الذى يفضل التصوف على علم التوحيد عند المقارنة بينهما ، يفضله أيضا على المنابع الأصلية للإسلام أعنى بها ظواهر الكتاب والسنة ؛ ومما يؤيدنى فى قولى « لا أغالى ولا أظلم » أن الأستاذ حين مدح التصوف مقابلَ علم التوحيد مدحه شاملا للتصوف فى جميع الأديان . ولو كان لغير دين الإسلام علم كعلم التوحيد فى الإسلام لذكره الأستاذ مع علم التوحيد المفضول كما ذكر التصوف فى ذلك الدين مع التصوف الفاضل فى الإسلام ، ولهذا بقى علم التوحيد الإسلامى وحده مفضولا فى كلام الأستاذ ومقابلا للتصوف فى جميع الأديان ، فكأنه لا قيمة لهذا العلم بالنسبة إلى التصوف .. حتى ولو كان تصوفاً غير إسلامى . وفضلُ هذا التصوف عنده حتى ولو كان تصوفاً غير إسلامى ، ناشئ من عدم كونه مبنياً على العقل

والمنطق كما كان علم التوحيد ؟ ومنشأ هـذه العقلية فى الأستاذ ظنه بأن الدين خير له أن لا يأخذ مسنده من العقل والمنطق كما فى المسيحية المتجافية عنهما فيسعى الأستاذ أن يُبعد الإسلام عنهما كما بعدت. فهو إن لم يكن مقلداً للمسيحية فى نظره إلى الإسلام فمقلد للعقلية الغربية المسيحية المعرضة عن العقل والمنطق ، وبهذا التقليد أصبح علم التوحيد الذى يدور مع العقل والمنطق ، منبوذاً عنده تاركا مكانه للتصوف .

وههنا نقطة هامة يجب أن يلفت إليها وهى أن وجود التصوف لا سيما وجوده معترفاً به عنـد الأستاذ ـ فى المسيحية التى لا توحيد فيها ولا علم التوحيد ولا اتفاق مع العقل والمنطق ، ولا الحاجة إلى ذاك الاتفاق ـ يضر عند أولى العقل والمنطق بمركز التصوف فى الإسلام أيضا، إذ يفهم من هذا كون التصوف واسع الصدر إزاء مايوافق العقل والمنطق وما يخالفهما . ولعل الأستاذ يتعجب من أنى أعد مخالفة العقل عيباً، بينما هو يعيب علم التوحيد بأن علماءه جملوه عقلا ومنطقا ، كأنه يقول قول الفيلسوف المسيحى « اسپنسر » : « خير للدين أن يترك هـذا العقل العنيد الذى لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية » وقد نقله فى كتابه « قصة الفلسفة الحديثة » ص ٤٧٨ . فليعلم الأستاذ أن التصوف فى الإسلام إن خالف علم التوحيد وخالف معه العقل والمنطق كان باطلا كما بطل زعم التصوف فى دعوى وحدة الوجود وسيجئ بحثه مستوفى فى هذا الـكتاب ، وليحذر قارئ الـكتاب قبل أن يقرأه ، التكلم ضد العقل والمنطق. فإن كان التصوف يمتاز بالإلهام من الله فالعقل الذى هو قانون الله وسفيره العام الرسمى عند الإنسان والذى هو المهبط الأول الطبيعى لإلهام الله ، يقدّم إلهامه على الإلهام الخاص الذى يخالفه ويكون معنى هذا أن الإلهام المخالف ليس بإلهام . ولهذا لم يجئ فيما جاءت به الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم مايحيله العقل ، فإذا كان فى سعة علم التوحيـد المتكلم بالعقل والمنطق أن يضع لمقدورات الله حدوداً من الممكنات حيث تقول متونه

عند ذكر صفاته تعالى الثبوتية « قادر على جميع الممكنات » فأولى أن يكون فى سعة ذلك العلم تحديد التصوف دائما .

ولينظر الذين يجعلون التصوف من أساتذة مصر مزاحماً لعلم التوحيد المسمى بعلم الكلام مفضلين الأول ومستهينين بالثانى ... لينظروا بعين العبرة إلى مانقلناه سابقا من كلام الإمام القشيرى[1] فى إنذار من يجحد بعلم الكلام ، وكلمة السيد الشريف الجرجانى شارح المواقف فى إكبار ذلك العلم وتقديمه على جميع العلوم الإسلامية مع كون كلا الرجلين الجليلين ممن جمع العلمين الكلام والتصوف فى نفسه ، ومما يزيد فى العبرة أن ناقل الكلمة عن الصوفى العظيم الأول أي الإمام القشيرى كان هو الصوفى العظيم الآخر فخر الصوفية المعاصرين فضيلة الشيخ سلامة العزامى المصرى متع الله الإسلام بطول حياته ، ونحن نقلناها من كتابه « فرقان القرآن بين صفات الله وصفات الأكوان . »

وقال الصوفى العظيم الإمام الربانى مجدد الألف الثانى أحمد بن عبد الله السرهندى فى «المكتوبات» ، وسننقله أيضا مع تصريحات أخرى منه فى مبحث تدقيق وحدة الوجود (المكتوب ٨٦):

« فينبغى للسالك قبل بلوغه كنه الأمر أن يعد تقليد علماء أهل الحق لازماً لنفسه مع مخالفة كشفه وإلهامه وأن يعتقد العلمــاء محقين ونفسه مخطئاً ، لأن مستند العلماء تقليد الأنبياء عليهم السلام المؤيدين بالوحى المعصومين عن الخطأ والغلط وكشفُه وإلهامه على تقدير مخالفته للأحكام الثابتة ، خطأ وغلط . فتقديم الكشف على قول العلماء تقديم له فى الحقيقة على الأحكام القطعية المنزلة وهو عين الضلالة والخسارة . »

---

[١] فى رسالته التى يعدها الصوفية ـ كما قال أحد فضلاء الكتاب فى مجلة « الرسالة » ـ ككتاب سيبويه عند النحويين ولا ينصرف الاطلاق إلا لها .

أما الإمام الغزالى الذى تشبث الأستاذ أحمد أمين بك فى مقالته الأخرى المنشورة « بالثقافة » والأستاذ عبـد الحليم محمود المدرس بالأزهر وكاتب المقالات فى « منبر الشرق » ـ بذيل أقواله ضد علم الـكلام ، فهذا الإمام الملقب بحجة الإسلام نقول ـ عملا بقوله الذى نقله هو ـ فى مقالة الأستاذ أحمد أمين ـ عن على كرم الله وجهه : « لا نعرف الحق بالرجال » ـ إنه ليس بحجة الإسلام فى تلك الأقوال التى قالها فى أواخر عمره .. وله رحمه الله أخطاء لا تغتفر ولا تستصغر نبهنا إلى بعضها فى « القول الفصل » وسننبه على بعض آخر منها فى هذا الـكتاب غير الذى نتكلم الآن عليـه . والأقوال الأخيرة لهذا الإمام ، لاسيما ماقاله فى عدم الاعتماد على المحسوسات والمعقولات التى يُستمد بها للحصول على اليقين، لا تؤثر عندنا فى إكبار علمه الجديد وإنمـا تحدث تأثيراً سيئاً فى سمعته بقديم علمه . وهذا السيد الشريف الجرجانى الذى يسميه من جاء بعده من فرسان الميدان فى العلوم « سيد المحققين » والذى أكبر علم الـكلام إلى حد أنه قدمه على جميع العلوم كما سبق بنصه فى الرقم (٧) ما أكبره جاهلا بالتصوف ولا مطففا فى وزنه أو مجازفا فى وزن علم الـكلام . وماذا يقول الإمام الغزالى الذى ينفى الطريق إلى اليقين غير طريق الـكشف ، فى قول على رضى الله عنه : « لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا ؟ »

ولقد أتى الغزالى فيما نقل عنه الأستاذ فى الثقافة (عدد ٣٥٨) بالعجيب المعيب حين رفع الأمان عن شهادة الحس والعقل وعن عالم اليقظة . وعنده : كما أن مايشاهده الإنسان فى حالة المنام أي الرؤيا لا حقيقة له مع كون الحالم يراه على أنه حقيقة ، فـكذلك يمكن أن يكون عالم اليقظة عبارة عن الخيال الـكاذب .. وعليه فلو ضرب زيد عمراً فى منامه فاقتص منـه المضروب فى اليقظة ورُفعت القضية إلى الحاكم وقال الضارب اليقظان إنه ضربه قصاصاً ورد عليه الحاكم بأنه لا قصاص على أضغاث الأحلام، فللمقتص أن يجيب قائلا : « من يدرى أن عالم اليقظة ليس له أضغاث كأضغاث

الأحلام ؟ » . والحقيقة السالمة المسلَّمة عند الإمام ومن تصوف معه من الأساتذة المصريين إنما هى فى العالم الثالث المتجلى لهم من دون المشتغلين بالمحسوسات والمعقولات، ولا ندرى أنهم لما تكلموا هذه الكلمات الرافعة الأمان عن حالة اليقظة ، كانوا فى حالة اليقظة أو فى عالم غيرها .

ويرد عليهم أن المبادئ الريبية التى تمسكوا بها فى هدم الاعتماد على المحسوسات والمعقولات صالحة لأن تتسلط على التصوف أيضا . وبالنظر إلى أن التصوف علم الوصلة إلى الله فمن لم يقتنع بوجود الله ولم يكفه فى الجزم بوجوده أدلة علم التوحيد لزمه أن لايقتنع بأن الذى اتصل به بعد دخوله فى العالم الثالث الذى هو التصوف هو الله بعينه. وكيف يتسنى له التعرف بمن لم يسبق منه التسليم بوجوده؟[1] ومعنى هذا أن علم الكلام يتولى إثبات أن الله موجود وواحد ، من غير تحديد لذات ذلك الموجود الواحد بأنه هذا أو ذاك . وهذا العلم يعترف بعجزه عن التحديد والتعيين، بل يمنع المسلم عن السعى من ورائه ويقول : « العجز عن درك الإدراك إدراك ، والبحث عن سر ذات الله إشراك»، والتصوف أو بالأصح تصوف الإمام الغزالى القائل بوحدة الوجود مع القائلين اشتغال بتعيين ذات الله، حتى إن الاتحادى المعروف الشيخ محى الدين عربى تجرأ على تجهيل من قال : العجز عن درك الإدراك إدراك على الرغم من كونه منقولا عن الصديق الأكبر رضى الله عنه كما سيجئ فى بحث وحدة الوجود ، وحتى إنه صرّح بأن خطأ النصارى إنما هو فى قصرهم الألوهية على المسيح بن مريم دون سائر الموجودات .. فالإمام الغزالى الذى تنكر للمحسوس والمعقول وتنكر لملومه من نوعهما وقع من التصوف فى هاوية وحدة الوجود . فإن كان من حقنا أن نعرف الرجال بالحق

---

[١] ومن الغريب وقوع التجلى من الله للشاكين فى وجود الله المنكرين للأدلة العقلية التى أقامها علم التوحيد عليه ، دون المؤمنين بوجوده اعتمادا على تلك الأدلة .

ولا نعرف الحق بالرجال فنحن نعده فى طوره هـذا ممن قال كتاب الله عنهم : « ومنكم من يُرَدّ إلى أرذل العمر لـكيلا يعلم بعد علم شيئا . »

وأنا الذى دفعنى تصوف الأساتذة المصريين دراوشة الإمام الغزالى[1] إلى التكلم بما قد يُظن منه أنى من خصوم الصوفية ، وليس الأمر كذلك .. أصارحهم بأنى أحبهم وأجلهم بشرط أن يكون واجبهم تعويد الناس العمل بعلوم علماء الدين الذين قد يكونون أي العلماء أنفسهم مقصرين فيـه ، وبذلك يكون فى إمكان الصوفية أن يتولوا إرشاد العلماء وإصلاحهم فضلا عن العامة . ثم لا أرضى بهم أن يجاوزوا هذا الواجب وهو إرشاد الناس وتعويدهم العمل بعلوم العلماء إلى أن يحاربوا علوم العلماء ويدعوا الناس إلى الاستغناء عنها بالتصوف المزيج فى الغالب بالأباطيل والأضاليل . وبفضل إرشاد هذه الطائفة الناس وتمرينهم على العمل ولاسيما الإخلاص فى العمل بعـد أن كانوا قدوة للناس فى العمل والإخلاص ، يمكنهم أن ينالوا من فيوضات الله ما يمتازون به على غيرهم فيصبحوا من عباد الله المقربين ، كما يشير إليه الحديث القدسى : « لا يزال عبدى يتقرّب إلىّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يسعى بها »[2] ومع هـذا الامتياز العظيم فالمحجة التى لا عوج فيها ولا أمْتَ ، للحصول على العلم والمعرفة طريقُ العقل ولا يزال قول علماء الـكلام فى أوائل كتبهم : « أسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل . وليس الإلهام من أسباب المعرفة عنـد أهل الحق » قانوناً معترفاً به عنـد ذوى العقول ، قانوناً لا ينقضه خطأ الحواس مثلا فى أحوال نادرة يظهر منشأ الخطأ فيها عند التفتيش بالعقل الذى لا تستقل عنـه الحواس أصلا ولا تستغنى عن

---

[١] دراوشته للطعن فى علم التوحيد وما بنى عليه من العقل والمنطق ، لا للمواظبة على الأذكار والأوراد الصوفية ولا للتخلى عن مناصب الدنيا وملاذها كما تخلى الإمام الغزالى .

[٢] وقد توهم أصحاب المذهب الوجودى من المتصوفين أن هذا الحديث من مؤيدات مذهبهم الباطل

مساعدته فى القيام بدورها ، كما لا تنقضه إصابة الكشف والإلهام من بعض الخواص فى بعض حالاتهم، مع عدم الاطراد فى حالات الإصابة وفى تعيين أصحاب هذا الكشف المصيب كتعيين أشخاص الأنبياء المؤيدين بالمعجزات والمعصومين عن الخطأ . فلا يوثق بإلهامهم كما يوثق بإلهام الأنبياء .

إن تيار الإلحاد الغربى وجد السبيل إلى الشرق الإسلامى من أحد البابين الأول المادية التى لا تعوّل إلا على ماثبت بالتجربة الحسية ويمتاز فى زعم العصريين باسم العلم وقانونها الذى يردده الأستاذ فريد وجدى بك ويتمسك به وهو « كل معقول لايؤيده محسوس فلا يعتد به . » وهذا مذهبٌ إيقانىٌّ فى دائرته المحدودة التى تخرج عنه المغيبات الداخلة فى عقيدة الإسلام وعلى رأسها الإيمان بالله .

وثانى البابين السوفسطائية الريبية التى لاتعترف بالحصول على اليقين لا فى المحسوسات ولا فى المعقولات . ويتفق كل من المذهبين على عدم الثقة بالعقل والمنطق اللذين يبنى الإسلام عقائده عليهما . فالإسلام يأبى كلا من هذين المذهبين كما أن المذهبين يتنافيان فى أنفسهما مع بعضهما . فيلزم منطقيا لمن ينتمى إلى أحد المذهبين أن يرفض المذهب الآخر ، كما أن من ينتمى إلى الإسلام لزمه أن يرفضهما . والعجب أن الأستاذ أحمد أمين بك لم يكن ريبيا عند ما قال : « إن علماء التوحيد أو علماء الكلام لم ينجحوا حين جعلوا الدين منطقاً وفلسفةً نجاح العلماء فى البراهين العقلية على قضايا العلم . إن قانون الكيمياء أو الطبيعة أو الرياضة إذا قال به أحد العلماء وبرهن عليه آمن به كل الناس بلافارق بين أمة وأمة وأهل دين وأهل دين وشرق وغربى . أما علم التوحيد أو علم الكلام فبرهان لمن يعتقد لا لمن لايعتقد ، برهان لصاحب الدين لا لمخالفه » وقد تكلمنا عليه . ولم يكن مؤمنا بقضايا العلم التى قال عنها إنها يؤمن بها كل الناس والتى آمن بها مع الناس ، عند تحبيذ كلمة الإمام الغزالى القادحة فى المحسوسات والمعقولات ، فأنكر قضايا العلم التجربى والثقةَ بالحواس إيماناً بمبادئ الريبية ، وأنكر الريبية إيمانا

بقضايا العلم وثقةً بالحواس وآمن بهاتين اللتين أنكرهما ، إنكاراً للعقل والمنطق اللذين يستند إليهما علم التوحيد .. وجاوز عند إيمانه بالريبية ريبية الإمام الغزالى القائل عن الرياضيات كما نقل عنه الأستاذ : « وهذه أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها » فعلق عليه الأستاذ قوله : « هذا ما كان يُعتقد فى زمنه » ومعناه أن الأستاذ يجاحدها أيضا لأنه أخذ الريبية عن سوفسطائية الغرب الحديثة قبل أخذها عن الإمام . وسيجئ بحثه منا فى مدخل المطلب الأول من هذا الكتاب . وكذا المنطق يختلف نظر الأستاذ فيه عن نظر الغزالى الذى يعترف بأنه لا يُنكَر . فالأستاذ ريبى تام غير محتاج إلى أخذها عن الإمام .

* * *

وهناك أستاذ آخر من المدرسين فى الأزهر ذكرنا اسمه من قبل ، كتب عدة مقالات فى «منبر الشرق» عن التصوف وأخرى بعنوان «على هامش فلسفة الأزهر» فرأيته يدخل فى مسائل مهمة مختلفة ويخرج غير مؤت شيئاً منها حقه فى البحث ، وهو أيضاً يرى علم التوحيد الذى اعتنى علماؤنا بشأنه واعتمدوا عليه قروناً طويلة ، بعدم إزالة الشكوك ويرى الخلاص منها فى الالتجاء إلى التصوف بل يعزو مذهب العلماء إلى اعتبار الشك أول واجب على الإنسان . ولعله وصل إلى سمعه من بُعد قول أبى هاشم المعتزلى فى ذلك فظنه مذهب علماء الإسلام مطلقا .

وتراه لا يبت فى أن الدين يسع حرية التفكير أو يحظرها ولا يدرى أن حرية التفكير مضمونة فى أساس الدين الإسلامى المبنى على الأدلة العقلية ، إلا أن هذه الحرية الواسعة لا تنافى بعد التسليم والتصديق بكونه الدين الحق القيم ، أن يتقيد من اتخذه ديناً له بأحكامه وقوانينه التى يكون العمدة فيها على ثبوتها عن الرسول المبلغ عن الله ولا يكون المنتمى إلى الإسلام حرًّا فى مناقشتها . والمناقشة التى كانت من حق المسلم

العاقل قبل التثبت فى عقيدة الإسلام والاطمئنان على كونه ديناً إلهيا متفقا مع العقل، لا تكون من حقه بعد ذلك . وإلا كانت هذه المناقشة مناقشة الله .

ثم إن هــذا الأستاذ الذى تردد فى الحكم بوجود حرية الرأى فى الدين والذى كتب جُلّ ما كتبه مشوبا بظلام الشبهات غير مكوِّن فيه رأياً واضحا واقتناعاً صريحا، قال فى عدد الصحيفة المذكورة (٣٦١) :

« إلى أى مدى يسمح الدين بحرية الفكر فيما يتعلق بمــا وراء الطبيعة ؟ إننا نعلم أن كل الأديان نبذت هؤلاء الذين لم يعتقدوا بوجود الإله واستنكرت أو استغربت لهؤلاء الذين لا يؤمنون « أفى الله شك » ولم يستنكر الأديان هؤلاء فحسب وإنما استنكرت أو نبذت كل أولئك الذين لم يستكملوا الإيمان بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر وليس الأمر كذلك فقط ، بل فى الأديان أيضاً إشارات وإشارات إلى أن الطريق المستقيم ليس هو حرية الرأى وإنما هو اتباع الوحى « فيــه آيات محكمات هن أم الكتاب... إلى قوله تعالى : من عند ربنا » وجاء فى الأثر : « إذا ذكر القدر فامسكوا . »

« وموقف الدين فى تلك الناحية موقف طبيعى حكيم ذلك أن تلك الناحية ـ ماوراء الطبيعة ـ لا يمكن مطلقا أن يصل الإنسان فيها إلى رأى ، إذ أن الإنسان لا يمكنه أن يكوِّن رأيا إلا فى المحسوس . أما الأشياء الغيبية فكل رأى فيهــا هو بلا شك ضرب من الأوهام ولا يمكن أن يقر الدين ذلك النوع خصوصا إذا اتصلت المسألة بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وفى الواقع كيف يمكننا أن نكوّن رأيا فى تلك الناحية والدين يرشدنا إلى أن « كل ما خطر ببالك فالله غير ذلك . »

« وهذه الخطة ـ خطة الاتباع فى تلك الناحية ـ هي خطة السلف الصالح . خطة الإمام مالك وغيره ، وهى كذلك خطة الشيخ محمد عبده فى تفسير جزء عم كلما ذكرت

الجنة أوالنار وكلما ذكر شيء من المغيبات، حيث يقول هذه أشياء أخبرنا الله بها لانعلم حقيقتها ولكنا بها من المؤمنين . »

فزعم هذا الأستاذ أن الدين لا يسمح بحرية الفكر في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فكأن الإنسان إن آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فلا يؤمن مقتنعا بعقله حرا في تفكيره وإنما يؤمن اتباعا للوحي الآمر بالإيمان، وكأن الوحي الآمر به من المتشابهات حيث يأمر بالإيمان بما يستحيل عند العقل الحر في تفكيره ، وكأن الذين يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر يؤمنون بها قياما للواجب بالوحي وإن لم توافقهم عقولهم في هذا الإيمان . وهذه خطة الشيخ محمد عبده في تفسير جزء عم حيث يقول : هذه أشياء أخبرنا الله بها لا نعلم حقيقتها ولكنا بها من المؤمنين .

وأنا أقول هذا كلام الأستاذ صاحب المقالات في « منبر الشرق » وقد كتبها غير واع لما تضمنته ، كالمؤمن بالمغيبات في مذهب الشيخ . والحق أن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر لما كان المراد منه الإيمان بوجودها فلا شك في اعتراف العقل الحر بهذا الإيمان، أما وجود الله فليس العقل يعترف به فقط بل يوجبه أيضا بأدلته القطعية حيث لا يتصور وجود هذا العالم بغير وجوده . وأما ما ذكر بعد الله من الملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر فالعقل الحر في تفكيره يعترف بها أيضا ولكن مع الفرق بينه وبين اعترافه بوجود الله الضروري فإن معنى اعتراف العقل بهذه الأمور إنها غير مستحيلة في حد ذاتها عند العقل ممكنة الوجود بعد وجود الله القادر على إيجادها ، وحاجة العقل إلى الوحي في الإيمان بهذه الأمور إنما تعتبر لتصديق وقوعه تفصيلا لا للاعتراف بها إجمالا الذي يكفي فيه إمكانها . كما قال خضر بك أستاذ المحقق الخيالي في منظومته النونية الكلامية :

وواقع كل ما نص الصدوق به   من ممكن كصراط أو كميزان

فالأمور المذكورة بعد الله يُثبَت إمكانها بالعقل ويُصَدَّق وقوعها بالوحى ، حتى إنه لو لم يثبت إمكانها عقليا لما كفى الوحى فى الإيمان بها وكان الوحى من المتشابهات. أما الذين يقولون باستحالتها العقلية ويبنون الإيمان بها على مجرد الوحى من غير أن يدعموه باعتراف من العقل الحر فغير جادِّين فى إيمانهم إن لم يكونوا من عامة الناس كائنين من كانوا ، ولذا أنكر الأستاذ فريد وجدى بك معجزات الأنبياء الخارقة للقوانين الطبيعية وأنكر البعث بعد الموت والجنة والنار على أوصافها الواردة فى القرآن وجرى نقاش بينى وبينه قبل سنوات على صفحات « الأهرام » وكان الأستاذ يعدها من متشابهات الكتاب التى لا تحمل على ظواهرها ، ولهذا أيضا اعتاد الشيخ محمد عبده تأويل المعجزات بما يخرجها عن منافاة الطبيعة . والأستاذ كاتب المقالات فى «منبر الشرق» يمشى على آثارهما كما مشى على رأى الأستاذ أحمد أمين بك فى الاستهانة بعلم التوحيد وترجيح علم التصوف عليه فى الاقتناع بأصول الدين .

أما قول الأستاذ : « إن ما وراء الطبيعة لا يمكن مطلقاً أن يصل فيه الإنسان إلى رأى إذ ان الإنسان لا يمكنه أن يكوِّن رأياً إلا فى المحسوس . أما الأشياء الغيبية فكل رأى فيها هو بلا شك ضرب من الأوهام » فاتباع منه للضلال الفكرى المستولى على المثقفين المصريين بمصر ، القائل بأن العلم إنما يبنى على المجربات المحسوسة وما وراء ذلك لا يعتد به، ولذا لايعد ماوراء الطبيعة علماً ولا يعول على الأدلة العقلية. وأنا الذى كتبت هذا الكتاب للقضاء على هذه الضلالات أقول لهذا الأستاذ الماشى على الضلال العصرى مدعياً لعدم إمكان الحصول للإنسان على رأى فى غير المحسوسات : كيف أمكنه أن يرتأى كون التصوف طريقاً إلى الحصول على اليقين فى الدين أفضل من علم التوحيد فى حين أن التصوف بعيد عن المحسوسات؟ .

بل أقول أليس له رأى مكون ومقرر فى وجود الله الذى هو فى رأس مسائل ما وراء الطبيعة؟ لا أسأل عن رأيه فى كيفية وجوده أو كنه ذاته حتى تلتبس عليه هذه المسألة بما يرشدنا إليه الدين ـ بل العقل أيضا قبل الدين ـ من أن « كل ماخطر ببالك فالله غير ذلك » وقد ذكره الأستاذ فى غير موضعه ـ بل أسأله عن وجود الله الذى ينازعنا فيه الملاحدة الماديون والطبيعيون غير المؤمنين بغير المحسوسات .

ومما التبس على الأستاذ فذكره فى غير موضعه خطة السلف الصالح خطة الإمام مالك وغيره المتوقفين عن تأويل المتشابهات فى كلام الله ورسوله المستحيلة عند العقل إذا حملت على ظواهر معناها مثل قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»، فقد خلطها الأستاذ بخطة الشيخ محمد عبده أو الأستاذ فريد وجدى بك فى معجزات الأنبياء وأحوال الآخرة ، خطة عدّ الآيات الواردة فيها من المتشابهات التى تستحيل معانيها الظاهرة على العقل . وعندنا وعند غير المختلطة عقولهم بمبادئ العاكفين على المحسوس لامانع عقليا عن قبول تلك الآيات على ظواهرها، لكن الأساتذة المصريين عاجزون عن التميز بين الممكن والمستحيل والمتشابه وغير المتشابه .

* * *

وفى مختتم بحث المقارنة بين العقل والعاطفة القلبية التى يرجع إليها التصوف ويراها الكتاب المصريون منا قدوة جديرة بالاتباع أفضل من العقل ، تقليداً للعقلية الغربية المتولدة من العقلية المسيحية التى هى فى حاجة إلى استضعاف العقل ليخلص الدين من محاربته ... فى مختتم هذا البحث يحسن لى أن أنبه القارئ على أن العقل الذى يخالف المسيحية ويحاربها والذى لا يمكن التغلب عليه هو العقل السليم . لاعقل الغرب المتجنن بالحياة الدنيا وزيناتها وشهواتها، فتراه يجعل الدنيا عاليها سافلها مستأثراً بتلك الشهوات لذويه وواضعاً للقوة فوق الحق .. وقد سميت هذا العقل فى أوائل الكتاب عقلا شيطانيا تمرد على بارئه وأصبح الشيطان بفضل هذا العقل من المنظرين

إلى يوم الوقت المعلوم . وهكذا يكون ما يكسب الغربيون من عقولهم على أكثر تقدير، وهم لكونهم أقل عقلا من الشيطان لا يدرون مايدريه أستاذهم من العاقبة التى تنتظره فى الآخرة وينص عليه قوله تعالى: « لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين . » بل ربما يكون إنظارهم أقصر من إنظار أستاذهم .

كتبت هـذه الأسطر مقدمة للانتقال إلى قصة كتبها الأستاذ إبراهيم المصرى فى جريدة « أخبار اليوم » بعنوان « عند ما يتحير الإنسان » يحاول بها إثبات فضل العاطفة على العقل .

وخلاصة القصة: أن رجلا أرستقراطيا أنانيا من كبار أدباء الألمان فى القرن التاسع عشر بلغت أنانيته وكبرياؤه أنه لم يعرف الحب ولم يخفق قلبه لامرأة وهو فى الثلاثين من عمره ... ثم اتفق له أن يرى فتاة فقيرة يتيمة الأبوين باهرة الجمال اهتم بهـا أولا ثم أحبها وأحبته خاضعة لكبريائه ومطيعة له فى كل مايرومه، فتزوجها واشتد حبه بها فكان يغار عليها غيرة عنيفة أنانية تجاوز حدودها المعقولة ولا تخلو من مضايقتها وهى تصبر على كل ذلك عن طيب نفس .. ثم ولدت غلاماً فأحبته كما تحب زوجها وشق على الزوج الأنانى أن يرى من ولده شريكا له فى حبها فحاول إبعاده منها فأبت فأصر الرجل على محاولته والمرأة على إبائها حتى عزمت على الهرب من بيته فى ليلة من ليالى الشتاء حاملة ولدها فأدركها الرجل وأبت هى إلا أن تخرج ولكن الرجل انقض عليها وانتزع الطفل منها وصفعها أمام الخادمة فحدقت إليه تحديقا هائلا ، ثم ارتمت عليـه كاللبوة المفترسة وانتزعت منه طفلها وانطلقت تعدو على غير هدى ، حتى اندفعت من باب الحديقة إلى الشارع الكبير وكان الظلام كثيفاً والبرد شديداً . وإذ ذاك وفى ومض الطرف زادت الريح ودوى الرعد وأبرقت السماء وانفجرت العاصفة وانهمر المطر وانصب على الأم وطفلها كسيل من رصاص فاضطربت وتراجعت ودب الذعر فى قلب الرجل فلحق بها وهو يصرخ ارجعى رحمة بابنك .. فاضطرت إلى الرجوع ولكن

الطفل أصابته حمى من تأثير البرد والمطر وتجاذب المتنازعين ، ولم ينفع الطب فى إنقاذه حتى مات فى اليوم الرابع من ليلة الحادثة .

قال كاتب القصة : «وفى تلك اللحظة فقد تحطمت جبروت الرجل وتبددت أنانيته وتقوضت فلسفته فأدرك أمام جثة ابنه العزيز الوحيد أنه لم يكن إنساناً ، لأنه لم يضع القلب فوق العقل والتواضع فوق الكبرياء والرحمة فوق القوة . »

وأنا أقول قد غلط الكاتب فى ظنه الكبرياء والأنانية والغيرة الجنونية التى أرادت أن تمنع الأم من حب طفلها الذى لا حب أسمى وأطهر وأوفق للغريزة الإنسانية والحيوانية منه عقلا ، ثم سهل عليه تعييب رجل القصة بأنه لم يضع العاطفة فوق هذا العقل، وهو ليس بعقل. نعم إنه عقل الغربيين الأنانيين الواضعين القوة فوق الحق . وكاتب القصة كأكثر الكتاب العصريين منا يتبع عقليات الغرب الفاسدة[1] لينال من مركز العقل الصحيح المحترم عند الأمة اتباعاً لعقلية الإسلام الذى يكبر العقل ويمشى معه جنبا لجنب .. فإذا ضل عاقل إلى حد أن يستهين بالعقل فذلك الضلال البعيد .

ثم أقول للمسلمين الغيورين على دين بلادهم : اهتموا بدين مثقفيكم إن كنتم تريدون بقاء الدين محفوظ الكرامة ومرعى الأحكام . واهتموا بكون المثقفين يعتنقون الدين بصميم عقولهم قبل أن يعتنقوه فى صميم قلوبهم فذلك أنسب بهم وأثبت وأسلم من طروء الزيغ عليه . وليس من المعقول أن يكون دين المثقفين الذين هم عقلاء البلاد

---

[١] فيفضل طاعة القلب على طاعة العقل كما رأى قارئ هذا الكتاب مثله فى الأستاذ أحمد أمين بك وسيراه فى الأستاذ فريد وجدى بك ورآه قبلهما — وسيراه أيضاً فى الأستاذ فرح أنطون عند مناظرته الشيخ محمد عبده ، وهو أقدم المدافعين عن القلب ضد العقل — فيمن أعلمهم بمصر — ومنه يعلم صدق ما فهمته من أن الشيخ لم يغلب خصمه فى تلك المناظرة ، فهؤلاء الأساتذة أتباع رأى فرح أنطون ، لا أتباع رأى الشيخ .

مبنيا على العاطفة دون العقل ولم يقل علماء الإسلام عبثا إن مدار التكليف الشرعى هو العقل ... فإذا رسخ الدين فى قلوب هذه الطائفة من الأمة بواسطة عقولهم كان دين العامة ودين البلاد فى مأمن من الضعف والانحلال ، وكل ما نراه فى الشرق الإسلامى الحديث من ضعف الدين وفساد الأخلاق فمنشؤه كون الضعف متمركزا فى الخاصة المثقفة .

٩

الدكتور السيد محمد يوسف الهندى الذى كانت أعجبتنى مقالته فى مجلة « الرسالة » المعنونة « رأى الأكثرية فى السياسة الشرعية » . . هذا الدكتور كتب مقالة أخرى « فى الرسالة » أيضا « عدد ٧٧٢ » بعنوان « مجلس الشورى لإبليس » ترجمه من شعر المرحوم الدكتور إقبال شاعر الهند المشهور ، يضرب فيها الدكتور الشاعر والدكتور المترجم على وتر الاستهانة بعلم الكلام ومعاداته الشائعة بين المثقفين المصريين فى البلاد الإسلامية . وهما لا يبديان استهانتهما بعلم الكلام فى صدد المقارنة بينه وبين التصوف ، أو بينه وبين العلم الحديث بل أنهما يحملان على الكلام والتصوف معا ويعتبرانهما شاغلين عن العمل الذى هو الأولى بالاشتغال فى خدمة الإسلام وإعلاء كلمته .

وأنا أقول إن الذين أحدثوا المقارنة بين علم الكلام المبنى على العقل وبين التصوف المبنى على العاطفة ، مع تفضيل التصوف على علم الكلام فى بناء الدين عليه ، وقد أخطأوا فى كلا الأمرين كما سبق منا إيضاحه وإثباته ... هؤلاء المقارنون المخطئون كانوا على الأقل معقولين فى مقارنتهم ، وإن كانوا مخطئين فى تفضيلهم . أما إحداث المقارنة بين العمل ومباحث الإلهيات الموجودة فى علم الكلام أو بين العمل والتصوف ثم تفضيل الاشتغال بالعمل على الاشتغال بهما فليس له معنى معقول أصلا .

ولنبدأ من المقارنة بين العمل والتصوف : فهى كالمقارنة بين العمل وبين العمل وقد سبق منى أن قلت عند مناقشة أحمد أمين بك فى أوائل هذا البحث إن التصوف عمل وإخلاص فى العمل وتربية النفس أكثر من أن يكون علما .. فهو أي التصوف لا ينفك عن العمل إلا فى مذهب غلاة المتصوفين القائلين بأن للإنسان مرتبة عند الله من مراتب الكمال إذا وصل إليه يسقط عنه التكاليف الشرعية . وهو مذهب باطل لا نعتد به .

وأما إحداث المقارنة بين العمل وبين علم الكلام فكان هذا كالسعى لإحداث المزاحمة بين العلم والعمل مع دعوى الاستغناء بالعمل عن العلم ، فى حين أنا نحن المهتمين بعلم الكلام لم نقل يوماً بعدم الحاجة إلى العمل بعد تعلم علم الكلام ، بل العلم أوضح طريق إلى العمل وأسلمها ، والعمل بدون العلم يكون بناء على شفا جرف هار ، ولا يعتد به إن لم يكن كذلك بل احتفظ بكيانه على خلاف القياس ولم يزل قائما .. لا يعتد به لكونه عملا من غير عقيدة ، وليس المقصود من علم الكلام إلا تأسيس عقيدة الدين على أساسه الملى ، ولذا كان من أسمائه علم أصول الدين ، فصاحب الأعمال الدينية من غير اشتغال بهذا العلم إما أن لا يكون له عقيدة أيضا جازمة بصحة أساس الدين .. فهو منافق ينطبق عليه قوله تعالى : « والذين كفروا أعمالهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شىء ذلك هو الضلال البعيد .. » وإما أن يكون له عقيدة جازمة من طريق تقليد العلماء المشتغلين والاعتماد على علمهم ، أو تقليد المقلدين والمعتمدين .. فلا بد أن ينتهى القائمون بأعمال الدين إلى المشتغلين بعلم أصول الدين .. ولا نقول نحن أيضاً بلزوم هذا الاشتغال لكل أحد من المسلمين ، وإنما نقول كما قال الله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم .. الآية » فيكفيهم أن يكون لهم علماء يعتمدون على علمهم فى تثبيت عقائدهم الدينية ، كما يعتمد الناس فى قضاء حوائجهم الدنيوية على إخصائيين فى علوم أخرى

مثل الأطباء والمهندسين . ولا يكون من شأن العاقل المهتم بدنياه أن يهجم على علم الطب أو الهندسة مدعياً لاستغناء الناس عنه .. وليس مافعله الدكتور إقبال والدكتور محمد يوسف المترجم عنه إلا من قبيل هذا الهجوم والاستهانة غير المعقولين[١] .

وقد سبق أن قلت فى هذا الكتاب « المسلمون فى زماننا يتلاومون فيما بينهم بالتقصير فى العمل عازين إليه تأخرهم المشهود ، مع أن تقصيرهم فى العقيدة التى لاتقبل التقصير أصلا أشد من تقصيرهم فى العمل .. حتى إن تقصيرهم فيها قد يبلغ كما ترى مبلغ مناوأتها والاستهانة بها ، وهو داؤهم الذى أصيبت بها الكثرة الساحقة من مثقفيهم فعاقهم عن الصلاة والصيام وعاق حكوماتهم عن العمل بقوانين الإسلام فى بلاد معدودة من البلاد الإسلامية استبدالا بها قوانين فرنسية أو غيرها ، أو تعديلا فى قوانين الإسلام يتضمن الخروج عليها باسم التسهيل على الأمة أو التوفيق بمصلحتها حتى إن الكثيرين يعجبهم فصل الدين عن الدولة ، وحتى كان الشيخ الأكبر المراغى لا يعد الفقه من الدين ولا التغيير فى أحكامه تغييراً فى الدين[٢] وكان كل هذه الحالات والمحاولات يتظاهر أصحابها بالخروج على الجمود فى الإسلام طلباً للسهولة والمصلحة والتجديد فى ناحية العمل ، لكن الحقيقة أنهم خارجون على الإسلام نفسه من ناحية العقيدة أى ناحية الإيمان به الذى هو أساس العمل بأحكامه ولهذا سهل عليهم التغيير فى أحكامه العملية ، ولهذا أيضاً عنيت فى هذا الكتاب بالناحية الاعتقادية التى هى الناحية العلمية وصرفت كل جهد فى تثبيتها . »

---

[١] ولا يمكن الدفاع عن الدكتور الشاعر والدكتور المترجم باحتمال أن يكون مرادهما من الأعمال التى يفضلان الاشتغال بها على الاشتغال بعلم أصول الدين والتصوف ، الأعمال النافعة للمسلمين فى دنياهم ، لأنه إذا لم يكن لإحداث المقارنة بين علم أصول الدين والتصوف وبين الأعمال الدينية ، معنى معقول ، مع كون الطرفين من جنس واحد ... فعدم المعقولية فى إحداث المقارنة بين ذينك العلمين الدينيين وبين الأعمال الدنيوية أولى .

[٢] لهذا البحث تفصيل وتمحيص فى الباب الرابع من هذا الكتاب .

وقلت هناك أيضاً : «وبعد اقتناع المسلمين بعقيدة الإسلام اقتناعاً يتفق مع العقل والعلم الصحيحين يكونون مسلمين حقيقيين ويسهل لهم الحصول على ما يحتاجون إليه من العمل بأحكام الشريعة الإسلامية ، إذ العمل المعتد به ينبني – كما قلت من قبل – مباشرة أو انتهاء على العقيدة العلمية التى لا يتعب بها الإنسان أصلا بعد استيقانها بعقله وفهمه ، بل يكون له منها قوة ينشرح بها صدره ويستعين على القيام بالناحية العملية التى ليست سهلة فى حد ذاتها سهولة الناحية الاعتقادية لانطوائها على تكاليف وتضحيات . »

نعم إن الناحية الاعتقادية المبنية على تدقيق علم أصول الدين المسمى بعلم الكلام ليست سهلة أيضا لا سيما على العامة وعلى أكثر العقول الحديثة التى تستصعب هذا العلم لاستئناس أصحابه بالعلوم الحديثة المادية فيسهل عليهم الإعراض عنه والكلام ضده بدل الاشتغال به والتعمق فيه ، بدعوى عدم فائدته وعدم حاجة الإسلام إليه ، لكنا نقطع إن شاء الله فى هذا الكتاب خصوم علم الكلام والذين هم خصوم العقل والمنطق أيضا[1] – حتى إن القارئ اطلع على الأستاذ فريد وجدى بك رئيس تحرير مجلة الأزهر وهو يتمدح فى مقالاته بأنها خالية عن الأدلة المنطقية – مع أنا كما قلنا آنفا لا ندعو كل أحد إلى الخوض فى مسائل علم الكلام كلها حتى ولا بعضها الذى خصصنا ، بالتدقيق فى هذا الكتاب لاشتداد الحاجة إليه فى هذا العصر ... لا ندعو الناس إلى أن يكونوا علماء علم الكلام الملقبين بالمتكلمين وإنما ندعوهم إلى الاعتراف بحاجة الإسلام إليهم ليعتمد الناس فى عقائدهم إلى علومهم إن لم يكن لأنفسهم علم تعتمد عقائدهم عليه كيلا يبقى اعتقاد لأحد من غير سند علمى ولو بالواسطة أى تقليداً لعلماء السند .

---

[١] وقارئ كتابى هذا يستبين خصوم العقل والمنطق بأسمائهم ونصوصهم فى أمكنة مختلفة منه .

فإن قال قائل إن مراد الشاعر والمترجم الدكتورين الهنديين من التكلم ضد التوغل فى علم الإلهيات ما يضاهى قول الأستاذ عبد القادر المغربى فى كتابه « جمال الدين الأفغانى » مترجما عن رأيه فى واجب المسلمين ص ٣٠ :

« القرآن وحده سبب الهداية والعمدة فى الدعايه . أما ما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم ، فينبغى أن لا نعول عليها كوحى . وإنما نستأنس بها كرأى ولا نحملها على أكفنا مع القرآن فى الدعوة إليه وإرشاد الأمم إلى تعاليمه لصعوبة ذلك وتعسره وإضاعة الوقت فى عرضه . ألسنا مكلفين بالدعوة إلى الإسلام وحمل الأمم على قبوله ؟ وهل تمكن الدعوة من دون ترجمة تعاليم الإسلام إلى لغة الأقوام الذين ندعوهم ؟ هل فى طاقة سكان البرازيل مثلا إذا أردنا دعوتهم إلى الإسلام أن يفهموا كنه الإسلام من ترجمة علماء الإسلام وآرائهم المتشبعة فى تفسير القرآن والحديث ؟ الق نظرك على فهرست أحد الكتب الدينية الكبرى وتأمل فيها لترى ما الذى يمكن عرضه والدعوة إليه من أحكامه وتعاليمه وما لا يمكن ، تجد أن ما لا يمكن العمل به ولا الدعوة إليه ولا تطبيق مفاصله أصبح عبثاً يجب الاستغناء عنه بما يمكن ، والممكن هو ما فى القرآن وحده . »

فجوابى عليه أن كتابى هـذا وإن كان ينطوى على كثير من الانتقادات الموجهة نحو آراء الفلاسفة الغربيين فليس المقصود الأول من الكتاب دعوة الأمم الغربية إلى الإسلام ولا تعليم العامة من المسلمين دقائق علم أصول الدين ، وإنما المقصود دعوة الخاصة المثقفة المصريين منا المولّين وجوههم قِبَل الغرب ليأخذوا كل ثقافتهم منه حتى الثقافة الدينية ... المقصود دعوتهم إلى حظيرة الإسلام وتعلّم ما لم يعلموا من دقائق علومه لتصح عقيدتهم وتأمن شر مايدهمها من الشكوك التى يوحيها إليهم شيطان العلم الحديث المادى ويأمن دين العامة المسلمين وطلاب العلم من الجيل الآتى شر هؤلاء المثقفين .

أما قول جمال الدين الأفغانى «إن القرآن وحده سبب الهداية من غير ما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء الرجال ..» فنحن نرى آراء الرجال المجددين الذين التفوا حول مدرسة هذا الزعيم الأفغانى مثل الشيخ محمد عبده وتلامذته .. نرى آراءهم التى لا تتجمع حول القرآن ولا تصلح أن تنضم إليه بل تناقض نصوصه مثل إنكار المعجزات والملائكة والشيطان وعدم الاعتراف بصحة قصصه كما وردت ... أليست هى أكثر مخالفة لقضية المحافظة على وحدة القرآن مما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء العلماء المتقدمين ؟

عنيت فى هذا الكتاب بالناحية الاعتقادية وصرفت كل جهدى فى تثبيتها عسى أن يكون من قوة العقيدة ذخر لآخرتى وليس لى شىء يذكر من الأعمال إلا تعميم هذه القوة لينتفع بها المسلمون الذين هم صفر الأيدى من العمل مثلى ... أما المحتاجون إلى هذه التقوية لابتلائهم بضعف العقيدة فانتفاعهم بهذا الكتاب إن كان فيهم استعداد لقبول الحق ، يكون عظيما إن شاء الله .

وتوضيح هذا المقام يحتاج إلى إطناب فى القول يتضح به أهمية العقيدة التى ترجع إلى العلم وتقابل العمل ... كما يتضح به ماقلنا من أن العقائد لا تكلف أصحابها بعد أن استيقنتها أنفسهم صعوبة تدوم مع دوام العقيدة ، كما كانت الحال فى الأعمال الدائمة الصعوبة مدة دوام العمل .. لا تكلفهم صعوبة وتقيهم شروراً خطرة عند انتشار الفساد فى الأعمال .

مثلا إن وباء السفور الذى أتى الشرق الإسلامى من الغرب بواسطة سماسرة مثل قاسم أمين وجعل نساء المسلمين كاسيات عاريات كالغربيات ، لا شك فى أنه حرام بنص الكتاب والسنة وإجماع الأمة[1] ، وهذه الحرمة دامت إلى هذا العصر الذى

---

[١] ونحن إذا التزمنا الدفاع عن علم الكلام اهتماما بعقائد الإسلام وصيانتها من اعتداء المعتدين، لانضيق علينا موضوع الدفاع بأن نقصره على المسائل التى اعتاد المؤلفون فى علم الكلام=

هو عصر فساد الأمة المشار إليه بالحديث النبوى : « من تمسك بسنتى عند فساد أمتى فله أجر مائة شهيد » وفى إعظام الأجر الموعود للتمسك إلى هذا الحد عند تطبيق الحديث إلى فتنة السفور، دلالة على شدة صعوبة هذا التمسك بحيث يعجز رؤساء الأسر عن وقايتها شر هذه الفتنة ، كما دلت هذه الصعوبة على قلة المتمسكات بالحجاب فى زماننا إلى حد الندرة ، ولاشك فى كون التمسك بالإحتجاب أصعب من خرط القتاد فى عصر انتشار السفور وانتشار الشكاية من الحجاب على الرغم من عدم وقوع الشكاية منه طول عصور الإسلام عصور كرامة أحكامه ...

كما لا شك فى كون هـــذا السفور المقلد للسفور الغربى فسقاً وكون إباحته واستحسانه كفراً والحث عليه أشد الكفر[1] والنجاة من خطر هذه الفتنة العظيم الذى هو الكفر المؤدى إلى عذاب الأبد فى نار جهنم إنما تتاح فى عصر ابتلاء المسلمات بالسفور ، بفضل الالتجاء إلى الاحتفاظ بصحة العقيدة ، رغم فساد العمل الذى مهما عظم خطره فهو دون خطر الكفر كما قال الله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ، وقال : « إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية . »

= أن يشتغلوا بتدقيقها .. بل نتوسع فندخل فى ساحة الاهتمام الناحية الاعتقادية الموجودة فى الأعمال الدينية التى يفضل الدكتوران الهنديان الاهتمام والاشتغال بها على الاهتمام بعلم الكلام. ويمكننا أن نعبر عن هذه الناحية الموجودة فى العمل ناحيته العلمية ونلحقها بمسائل علم الكلام الاعتقادية ثم نعدها أحق بالاهتمام وأقدم من ناحية العمل على خلاف عقلية الدكتورين .

[١] وإنى أجد فى كثرة السافرات من نساء هذا العصر وما يتلوه من الأعصار ، ما يكفى فى ملء العدد اللازم لتغليب النساء من أهل جهنم على الرجال حتى على فرض أن لا يكون لهن ذنوب أخرى .. تلك الغلبة التى ذكرها النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث « اطلعت على الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء واطلعت على النار فرأيت أكثر أهلها النساء » ونساء المسلمين السافرات المتممات للكثرة التى رآها رسول الله فى بنات جنسهن لما اطلع على النار ، إن لم يكن يلازمهن أذى قلبى ناشئ من الاعتراف بإثم السفور ، فخالدات فى النار ؛ وإن لازمهن الأذى فما كثات بها إلى أن يغفر

فإذا سفرت السافرات من نساء المسلمين العاجزات بمقتضى ضعفهن الغريزى عن مقاومة هـذه الفتنة التى عمت عدواها وعز دواؤها ، وكن مع ذلك لا يزلن معترفات بذنبهن الذى يقترفنه لاعنات للزمان الذى يضطرهن إلى اقترافه ، وإن لم يكن هـذا الاضطرار معدوداً من الضرورات الحقيقية التى تبيح المحظورات ـ وقين أنفسهن بفضل هذا الاعتراف المنبئ عن عدم سراية الفساد إلى عقيدتهن الإسلامية القائلة بأن السفور من عمل الشيطان ، وكان خيراً لهن فى الدنيا والآخرة أن لا يتبرجن تبرج الجاهليـة الأولى والثانية .. وقين أنفسهن شر الوقوع فى الـكفر بفضل هذا الاعتراف الراسخ فى نفوسهن ، وإن كانت هـذه الوقاية المبنية على ذلك الرسوخ أيضاً فى غاية الندرة المتناسبة مع ندرة بقاء العقيدة عند شيوع الفساد فى العمل ، سليمة عن الفساد .

وهؤلاء النوادر العاقلة المحتفظة على الأقل بعقيدتهن الإسلامية ضد السفور كما يقين أنفسهن من أعظم أخطاره الأخروية ، يقينها فى الدنيا من الإفراط والاستهتار فى تقليد الـكاسيات العاريات .

وهذه الطريقة التى عرضناها على المرأة العصرية المسلمة وأوصينا بها إليها ، طريقة الاهتمام والاحتفاظ بالعقيدة على خلاف التقصير فى العمل على وفق الحـكم الشرعى .. أنفع فى حق الموصَى إليها والموصِى جميعاً وأقوم من البحث عن طريق إباحة السفور المحرّم فى طريقة العلماء الدائرين مع الزمان .

كان فى العهد القديم عند المسلمين يُخاف على علماء الدين أن لا يتفق أعمالهم مع علومهم ولا يخطر بالبال أن لا ينطقوا بالحق أو يلتبس عليهم الحق والباطل لاسيما فيما كان معدوداً من الضروريات الدينية التى لم تـكن تلتبس على المسلمين ، إن التبست على العلماء من طريق فرض المحال .

والآن أصبح الإسلام فى حاجة إلى العلماء الذين يقولون الحق مهما كان فيه مصادمة

لأهواء الزمان .. يقولون الحق ويهتدون إلى معرفته بين دعاية المضلين ، كما أصبح الإسلام فى حاجة إلى المسلمين الذين لا يلتبس عليهم العالم من الجاهل ، والمحق من المبطل ؛ وقد ورد فى الحديث النبوى الشريف : « أخوف ما أخاف على أمتى كل منافق عليم اللسان . »

لا نتكلم فى سفور النساء بمعنى الكشف عن وجوههن بحجة أن المرأة هى الأخرى إنسان كالرجل يضايقها مايضايقه من الاحتجاب والاستتار .. بل بمعنى كونهن كاسيات عاريات لا يُقنعهن مايقنع الرجل من أعضائهم المكشوفة فيزدن بكثير على مبلغهم فيها .. وإن شئت فقل فى اختصار يتفق مع تعبير القرآن : سفورهن بمعنى إبداء زينتهن لغير الأقربين من الرجال المعدودين فى آية الحجاب التى ينكر أنصار السفور وجودها فى كتاب الله .. إبداء زينتهن مستهترات فى إبدائها الممنوع عنه فى تلك الآية ، يتكوّن ويتفنن على حسب العادات المستحدثة فى الغربيات غير المسلمات[١] .

هذا السفور وهذا الإبداء للزينة الذى جعل الأندية والمحافل والشوارع معارض وأسواقاً للنساء تنادى بتنازلهن عن منصة الاستغناء والاحتشام إلى ميادين الابتذال، لدلالتها على احتياجهن إلى هذا التصنع والتكلف لاستجلاب أنظار الرجال أو لتلافى

---

[١] وإن شئت فزد عليه كون هذه التزينة الكاسية العارية مستعدة لتلبية من يرغب فى مخاصرتها من الرجال الأكفاء ومراقصتها بين ظهرانى الناس فى المجامع والمحافل . هذا هو المعنى المقصود من السفور الحاضر المختلف فيه بين أنصاره المجددين وأعدائه المحافظين ، ولا تسمع إلى أقوال بعض المنافقين أو الغافلين إن السفور الحاضر الخليع ليس ما كان يريده قاسم أمين داعيته الأول . ولو كان الأمر كما يدعون من أن قاسما أراد شيئا وحصل غير ما أراده لكانت ذكرياته المتكررة المظفرة فى سنيها الطويلة الحاضرة التى يزداد فيها السفور خلاعة واستهتارا ، مليئة لعنا وثبورا لا كما نراها مليئة هتافا وشكورا .

ما فيهن من نقصان الجمال والكمال .. إن لم تكن هذه الدلالة وتلك المناداة بلسان المقال فبلسان الحال الذى هو أنطق[1] .

فهؤلاء المبديات الزينة من أجسامهن كأنهن فى سباق دائم تكسب السابقة منهن وتخسر المسبوقة وتكون أولى الخاسرات أزواج الرجال الذين يصطادهم السابقات ليكنّ خليلات لهم أوأزواجاً ثانية . فيعود ضرر هـــذا السباق السافر إلى أخوات الكاسيات من بنات جنسهن ، فى حين أن السفور عنـد الغافلين والغافلات يُعد من منافع المرأة .. يعود ضرر هذا السفور والسباق فى السفور إلى أخوات السابقات من بنات جنسهن ثم تنتقم من تلك السابقات سابقات أخرى فى سباق آخر جديد .

فتنة السفور هـذه أدت إلى ضلالات واعتمدت على سخافات لم يتعمق فى مثلها من الضلالات والسخافات أنصار الضلالات والسخافات الأخرى .. فنرى قاسم أمين ينكر وجود احتجاب المرأة فى الإسلام بالمرة ، فيدعى أنه دخيـل طرأ على المسلمين من مخالطة بعض الأمم فاستحسنوه وأخذوا به وبالغوا فيه وألبسوه لباس الدين كسائر العادات الضارة التى تمكنت فى الناس باسم الدين والدين براء منها !..

وناقض الرجل هـذا الادعاء فى دعواه الأخرى الضالة أيضا فقال إن الاحتجاب أمرت به أزواج النبي صلى الله عليـه وسلم خاصة .. دون نساء المسلمين فـكأن هذه العادة الضارة التى هى دخيلة فى الإسلام ولا مناسبة لها بالدين ، منيت بها من غير مبرر أزواج النبي اللاتى هن أقرب الناس إلى الدين وخاصةُ الإسلام ونبيّ الإسلام .

[١] ولا يمنع أن تكون الكثرة من غريرات الفتيات والنساء خاليات القلوب عن أغراض الفساد بأن يمشين على التقليد المحض لأترابهن العصريات ... لا يمنع هذا كون ألوان الزينة التى يبدينها مريبة بالشكل والمظهر، وفيه مالايستهان به من الفساد ... على أن سلسلة التقليد الذى تتبعه هؤلاء الغريرات لا بد أن تنتهى من مقلدة بعد مقلدة إلى أصحاب الأغراض الفاسدة من الرجال والنساء الذين اخترعوا تلك الألوان المغرية .

أقول وفى سورة الأحزاب التى فيها قول الله : « يا نساء النبى لستن كأحد من النساء » الذى تمسك به قاسم فى دعواه الباطلة الثانية متغاضياً عما يحفه من القرائن المانعة عن دعوى الاختصاص كما فصلناه فى مكان آخر من هذا الكتاب ـ آية أخرى تبطل هـذه الدعوى بكل صراحة ، وهى قوله تعالى : « يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين » فكيف ينكر الرجل من غير مخافة ولا استحياء من الله وجود الحجاب للنساء فى الإسلام ، إن كان يؤمن بأن القرآن كلام الله ، أو كيف يدعى اختصاصه بأزواج النبى ؟ ومثله فى نبذ الخوف والحياء المحتفلون كل عام بذكراه فى مصر من مدعى الإسلام والإيمان .

ولم يكف قاسماً أن يستخف بضلال السفور وبإثمه فجاء ولده وادعى استحقاق أبيه لأجر من سن سنة حسنة وجرى على رأى الولد البار أصحاب الذكرى المحتفلين بقاسم فى كل سنة من وفاته بالغة اليوم الذكرى الأربعين وهـذا اعتراف منهم لاسمه بالخلود فى الألسنة رغم كون مسماه من المستحلين ما حرمه الله والحاكين بغير ما أنزله .

ثم يعود قاسم المخلد فى ألسنة المحتفلين بذكراه مدعياً لكون الاحتجاب أجنبيا عن الإسلام فيصرح بأن السفور تمسك به الغرب وهو قدوتنا اليوم ونِعْمَ القدوة ، فأى شىء يتمسك به الغربيون الذين هم أعقل منا ولا يكون خيراً محضاً ؟

فقد تبين من هذا أن السفور الحاضر يأتينا من الغرب وقد كان الرجل يدعى أن الاحتجاب أجنبى عن الإسلام أخذه المسلمون من مخالطة الأمم . فهل السفور الذى نأخذه من الغرب باعتراف من قاسم أمين لا يكون أجنبيا عنا ، فى حين أن الاحتجاب الذى لا يُعرف من أى قوم أخذناه وإنما يُعرف على الأقل أن أزواج النبى كنّ مأمورات به .. كان أجنبيا عنا فى زعمه ؟

ضلالات السفور وسخافات الدفاع عنه لم تنحصر فى قاسم أمين ، بل أصبحت طريقاً معبدة يركض فيها من حدثته نفسه الأمارة بالحياة المختلطة من أزرة النساء التعلمين فى مدرسة المغفلين كما سماه الأستاذ توفيق الحكيم واتخذه عنواناً لإحدى مقالاته فى « أخبار اليوم » ولعل الوجه لهذه التسمية عن الحياة المختلطة وما يسمونها الحفلات الساهرة . أن تلك الحياة التى كثيراً ما يخالطها القمار أيضاً مقامرة بذاتها من غير قمار ، ورأس المال الموضوع على المائدة عقيلات القامرين أو قريباتهم الأخرى التى يحضرن معهم محافل الاختلاط .

وقد رأيت فى مجلة « الرسالة » عدد ٧٧٣ ، ٧٧٤ مقالتين بتوقيع الشيخ محمد رجب البيومى وعنوان « المرأة فى شعر الرصافى » يحكم من قرأهما بأن دين محمد صلى الله عليه وسلم يُكْفَر به فى صحف مصر والعراق جهاراً ويغدق على الكافرين المدح والثناء. أما المحافظون على إيمانهم بهذا الدين وكتابه فهم منهزمون ومقهورون لا يقام لوجودهم وزن ولا يصغى إلى أقوالهم بأذن ، فكأن البلاد ولا سيما العراق أصبح فيها المنكر معروفاً والمعروف منكراً بين عشية الحكم العثمانى وضحى الخروج عليه من العرب الجدد قبل الترك الجدد .. ولولا هذا التقدم المشئوم فى البلاد الإسلامية المجاورة لما فاز إعلان الجمهورية اللادينية فى تركيا الجديدة .

يقول الشيخ رجب : « حيا الله الشعر العربى ، فلقد آزر النهضة الشرقية أتم مؤازرة، فأيقظ عيوناً نائمة، وأسمع آذاناً موصدة ، وطاح بجبابرة قساة وأدوا الكرامة الإنسانية ، وأرهقوا العزة القومية !..

« ولقد كان الرصافى رحمه الله فى طليعة هؤلاء المباقرة المجاهدين ، فقد اتخذ من يراعه القوى صارما بتارا ، تنقل به من معركة إلى معركة ، فهو فى ميدان السياسة يشن الغارة على السرطان الاستعمارى ، ويقف فى وجه الطاغوت التركى !..»

« وسأحاول اليوم أن أكشف عن أثر الرصافى فى النهضة النسوية كما أبين شعوره نحو المرأة كإنسان ناضج !.. »

ثم قال الشيخ رجب : « لم تكن حال المرأة فى العراق خيراً منها فى مصر ، بل كان الحجاب والجهل من لوازمه الأكيدة فى كلا القطرين ، فارتفعت الدعوة بتحريرها[1] فى ربوع النيل ، واحتدم الجدال بين الأنصار والخصوم، فكانت معركة طاحنة تردد صداها فى ربوع العراق ، فنهض الرصافى والزهاوى للمطالبة بحق الفتاة ، وتصديا للهجوم العنيف بما يملكان من بيان ، فكانت المقالات الضافية والقصائد الرنانة ، تعبر عن آرائهما الجديدة فى جرأة وعنف ، وأوصل الرصافى جهوده ، فتألب عليه الجمهور وتنبه الحاكم التركى فى غدوه ورواحه ، وهو لا يفتأ يناضل عن حق اعتقده ويقوض أركان عقيدة يراها غير صالحة للبقاء .

---

[١] أنصار السفور الضالون يعدونه حرية المرأة مع أن الأمر بالعكس أعنى إذا سفرت المرأة تأمت ، وبذلك تتضاعف غفلة قاسم أمين وجهالته فى ادعاء أن احتجاب المرأة دخيل فى الإسلام من مخالطة بعض الأمم . انظر ما ذكره صديقى الأستاذ الكبير محب الدين الخطيب فى مجلة « الفتح » الغراء عدد ٨٦٢ :

« فى لسان العرب (مادة : حرر) عند تفسيره معنى الحرة وأنها نقيض الأمة وأن جمع الحرة حرائر ، قال ومنه حديث أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب ، قال للنساء اللاتى كن يخرجن إلى المسجد : « لاردكن حرائر » أى لألزمكن البيوت فلا تخرجن إلى المسجد . لأن الحجاب إنما ضرب على الحرائر دون الإماء . وتعرض الإماء للناس فى الأسواق معدود فى أخلاق وسنة الإسلام أموة وامتهانا تترفع الحرائر عن مثلها » .

أقول ولقد ذهبت حشمة المرأة وروعة جمالها بذهاب الحجاب وقامت مقامه الأصباغ والمعاجين الملونة الساترة لما تحتها من الحقيقة ، مع فرق ما فى الحجاب من إثارة حسن الظن بتلك الحقيقة المجهولة وما فى الأستار الجديدة من إثارة سوء الظن بها . ومن حماقة الذوة المصريات مسابقة حسانهن بقباحهن فى الاصطباغ .

« كان قاسم أمين فى مصر صاحب الرأى الأول فى حركته التحريرية ، وكان الشعراء والمثقفون يسيرون وراءه فى كثير من التحفظ والاحتياط ، أما فى العراق فقد كان معروف وجميل يقومان بعبء قاسم فى حماسة يصل بها إلى الثورة والاندفاع ، ومن هنا كانت مكانتهما الاجتماعية فى بغداد أقوى من مكانة شوقى وحافظ ومطران فى مصر ، والفرق بين هذين وهؤلاء فرق ما بين الخطيب والمصفقين مع التسامح اليسير . »

أقول منشأ هـذا الفرق بين من ذكرهم من شعراء مصر وبين معروف الرصافى وجميل الزهاوى أن الأولين لم يكونوا فى ضعف الدين بدرجة الرصافى والزهاوى المشتهرين بالإلحاد ، ومن سوء حظ الشيخ رجب والقضيـة الممقوتة التى التزم إثباتها فى مقالته وفضَّل مؤيدَيْها العراقيَّين على المؤيدين المصريين ، كون المفضلَيْن من الملاحدة، والشيخ لا يكتم فى مقالته الثانية كون معروف الرصافى إباحيا متحللا يبحث عن شهوات الجسد من أى طريق ، وإلحاد جميل معروف أكثر من معروف ، فنعم الشهود إذن شهود قضيـة الشيخ ! وقد قال الرصافى فى إحدى قصائده التى أوردها الشيخ معجباً بها :

لم أر بين الناس ذا مظلمة أحق بالرحمـة من مسلمة
منقوصـة حتى بميراثها محجوبة حتى من المكرمة

والبيت الثانى اعتراض على الله فى تقسيم الميراث بين الذكور والإناث . وفى البيت الأول الذى يرى الشاعر فيه المرأة المسلمة ذات مظلمة وظالمها الذى هو الله لم يرحمها فى تقسيم الميراث وفى غيره من الأحكام الشرعية التى تفترق فيهـا المرأة عن الرجل فى دين الإسـلام[1] . يريد الشاعر أن يكون للمرأة المسلمة أرحمَ من الله الذى يتمدح

[١] وهو يغفل أو يتجاهل أن صاحبات الحظ المساوى فى الميراث لحظوط الرجال من نساء الغرب اللاتى سفرت المرأة فى بلاد الإسلام تقليداً لهن، يحتجن إلى بذل المـال فى سبيل الحصول على=

فى القرآن بأنه أرحم الراحمين . وفى كل هـذا يكفر الرصافى والشيخ صاحب المقالة بل وصاحب « الرسالة » لنشر مقالته فى مجلته من غير تـكير . وإنى أرى حماقة المترضين على أحكام الإســلام الخاصة بالمرأة ، فى وقوفهم مع المسلمين فى صف واحد رغم خروجهم على حكم دينهم الظالم !!

أما ما سبق من قول الشيخ صاحب المقالة : « لم تـكن حال المرأة فى العراق خيراً منها فى مصر ، بل كان الحجاب والجهل من لوازمها الأكيدة فى كلا القطرين » فالجواب أن القرون الإسلامية قبل عصور السفور الأخير لاسيما القرون الذهبية ، مضت فى الحجاب ولم يمنع الحجاب وجود المتعلمات ومشاهير الفضليات فى تلك القرون كما لم تسمع فيها أية شكاية عن حجاب المرأة ، فهل أهل تلك القرون الطويلة كانوا فى غفلة عميقة عن مظلمة الحجاب والميراث ظالمين ومظلومات ، حتى جاء قاسم أمين فى مصر فتنبه للملاقة بين الحجاب والجهل ؟ ولم يبال بالملاقة بين السفور والفسق مع كون علاقة الفسق أبين من علاقة الحجاب بالجهل فأثار ثورة السفور ، واقتفى شاعران ملحدان فى العراق أثر قاسم وتبعهم الفاسقون والغاوون ففازت دعواهم فى عصر الفسق والفجور ، وأصبحت حال المرأة فى القطرين خيراً من ماضيها على زعم الشيخ صاحب المقالة فى « الرسالة » .

وأما قول الرصافى :

شرف المليحة أن تـكون أديبة وحجابها فى النـاس أن تتهذبا
والوجه إن كان الحياء نقابه أغنى فتـاة الحى أن تتنقبا

الأزواج تلافياً للنقصان الطارئ عليهن من ابتذال السفور ، فى حين أن المرأة قيمة بذاتها فى الإسلام غانية عن مصاريف الحصول على الزوج بما يسمونه الدوطة ، بل الرجل مكلف بالإنفاق عليها عند عقد الزواج وبعده إلى ما شاء الله أن يعيشا عيشة الزوجين .

لمن قبيل التضليل والتسويل ، لأن الحياء فى وجه الفتاة أول ما تدعوها إلى التنقب والتمنع لا إلى السفور والاستغناء عن النقاب ، لأن المناسبة بين الحياء والتنقب أشد من المناسبة بين الحياء والسفور ، ولذا يكنى عن قليل الحياء بخليع العذار .

وبمناسبة الكلام عن الحياء أنقل هنا قول الشيخ عن الرصافى فى آخر مقالته الأولى: « ثم دلف إلى آراء المحافظين فدحضها فى هدوء وبساطة وبيّن موقف الشريعة الإسلامية من المرأة وكيف أخطأ الجامدون فنسبوا إلى الدين ما ليس منه ، واستدل بعائشة أم المؤمنين وما كانت عليه من فصاحة وفقه . »

ثم أتى الشيخ بأبيات من شعر ممدوحه بل إمامه العراقى وفيه قوله عن المحافظين :

وقالوا شرعة الإسلام تقضى بتفضيل الذين على اللواتى
لقد كذبوا على الإسلام كذبا تزول الشُّمُّ عنه مزلزلات

أنقل هذا عن مقالة الشيخ ثم أتعقب قائلا : لا يكون من حق الذين ينكرون وجود موقف خاص للمرأة فى الشريعة الإسلامية موافق لآراء المسلمين بأن تكون ممنوعة عن إبداء زينتها للرجال غير المحارم الذى هو سفورها الحاضر وأقل من سفورها الحاضر ، وأن تكون مرتبتها دون مرتبة الرجل فى كثير من الأحكام الشرعية كالميراث والشهادة وولاية الطلاق .. لا يكون من حق هؤلاء المنكرين وجودَ موقف خاص للمرأة مع وجود قول الله تعالى فى كتابه : « وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أوآبائهن أوآباء بعولتهن أوأبنائهن أوأبناء بعولتهن. الخ» وقوله : « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض ... » وقوله : « وللرجال عليهن درجة » وقوله : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء .. » وقوله : « للذكر مثل حظ الأنثيين . »

لا يكون بعد هـذه الآيات من حق هؤلاء المنكرين وجودَ موقف خاص المرأة فى الشريعة الإسلامية ، الذين خلقهم الله عارى الوجوه من حلية الحياء ، أن يتكلموا فى الموازنة بين حياء الفتاة المحتجبة والفتاة الـكاسية العارية .

الحاصل ان الخصومة فى مظلمة المرأة المسلمة إن كانت هناك مظلمة فهى تتوجه إلى دين الإسلام ثم إلى المحافظين . فعلى أنصار السفور الحاضر وأنصار مساواة المرأة مع الرجل أن يحاربوا الإسلام قبـل محاربة المحافظين على قانون الإسلام . إلا أن يُلتزم التغاضى والتعامى على طول خط المحاربة والمناقشة عن نصوص الـكتاب والسنة فى المرأة أو تُقابَل تلك النصوص بوجوه مغلفة بغلف غليظة من المـكابرة فى فهم معانيها ، كأن أصحاب هذه الوجوه يمتثلون بأمر أسلافهم القائلين : « لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلـكم تغلبون » وما دامت تلك النصوص فى القرآن ، فضلا عن نصوص السنة فى كتب الأحاديث ، فلا خلاص لحلة الأقلام المتخذين من المؤمنات الغافلات أدوات اللهو والخلاعة والمجون ومن محاسنهن نصبا وأهدافاً لخائنة العيون .. لا خلاص لهم من الإلزام .. فعليهم إن أرادوا الخلاص أن يخترعوا كتاباً للإسلام يختلف عما أنزل على محمد ، كما اخترع القساوسة بعد المسيح، وكما قيل لنبينا من قبل : « ائت بقرآن غير هذا أو بدله . »

واستدلال أنصار المرأة الجديدة بسيدتنا عائشة وفصاحتها وفقهها من فقدان الحياء أيضا ، كأنهم يستدلون بفقهها على سفورها ، مع أن زعيم السفوريين قاسم أمين يقصر الحجاب فى شريعة الإسلام على أزواج النبى صلى الله عليـه وسلم . فهل عائشة أم المؤمنين التى إن كان فى الإسلام حجاب فهى مأمورة به حتى فى اعتراف أول قائم بفتنة السفور .. هل سيدتنا عائشة هذه كانت فى ظن الرصافى والشيخ محمد رجب البيومى مثالا رائعا للمرأة الجديدة الناهضة عارية الساقين عارية العضدين عارية السحر والنحر

إلى مفترق الثديين على أن تكون الغاية داخلة فى المغيا؟ .. ولنا كلام آخر مع قاسم أمين فى غير هذا المكان من الكتاب .

* * *

نعود إلى أساس الموضوع : ولدينا مثال آخر يسفر عن أهمية العقيدة وهو معلوم أن المثقفين المصريين مغرمون بمحاربة الحكم الشرعى القائل بجواز تعدد الزوجات ؛ وأخيراً قام أحد الباشوات الكبار يسعى لاستخراج تحريمه من آية التحليل نفسها أعنى قوله تعالى فى أوائل سورة النساء : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » وهو ضلال جديد بناه على غاية من الغرابة فى تفسير تلك الآية، وكان أصحاب الضلال القديم يستخرجونه من قوله تعالى : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » فى مكان آخر من سورة النساء أيضا، جمعا بينه وبين قوله عقب القول الأول : « فإن لم تعدلوا فواحدة » ولم يمنع الباشا من سعيه الغريب المكابر ولا الضالين الأولين ماجرى طول تاريخ الإسلام من العمل بتعدد الزوجات .

وادعى الأستاذ عبد المتعال الصعيدى من علماء الأزهر فى مجلة « الرسالة » أن أولى الأمر يملكون تحريم التعدد لا من الطريق الذى سلكه الباشا من طريق المحافظة على العدالة ورعاية المصلحة . وخالفهما أي الباشا والأستاذ الدكتور زكى الدين بدوى نافياً عن أى جهة أن تملك تحريم ما أحله الله .

وأنا أقول إن ما يذكرونه من المصلحة فى تحريم تعدد الزوجات أن الزوجة الأولى يشق عليها أن تشاركها فى زوجها امرأة واحدة على أنها زوجة ثانية ، أكثر من مشاركة ألف امرأة على أنهن خليلات ، كما سمعت هذا القول فعلا من كاتب مصرى معروف سبق أن ناقشته فى الجرائد دفاعاً عن مبدأ التعدد الإسلامى وكتبته فى « قولى عن المرأة » والمفهوم منه أن هذا المبدأ يشق على أعدائه من كُتّاب المسلمين المصريين

قبل الزوجات الأولى وإن السبب الحقيق لمعاداتهم عدم اتفاق هـذا المبدأ مع عقليات الغربيين التى يهتم بها كتابنا منذ زمان أكثر من اهتمامهم بعقليات المسلمين .

أما ظلم الرجل على زوجته الأولى بعـد تزوج الثانية فلأولى الأمر أن يمنعوه بما يملكونه من الطرق الأخرى المشروعة ، لا من طريق تحريم الحلال الذى لايملكونه ويعدونه مصلحة يصادمون بهـا النصوص فيصدمونها .. مع أن تحريم التعدد يسوق الرجال الذين لا يكتفون بالزوجة الواحدة إلى اتخاذ خليلة له بدل الزوجة الثانيـة بل خليلات ، وتساعده إباحة السفور للنساء مع تحريم التعدد على الرجال . ولا شك فى انتشار الزنا فى بلاد تسفر نساؤها ويُمنَع رجالها من تعدد الزوجات ، فيتضمن هذا المنع مفسدة أكبر من المصلحة التى يبنونه عليها وهى انتشار الزنا فى بلاد الإسلام ، فهل يملك أولو أمرها إباحة الزنا ، كما يملكون تحريم تعدد الزوجات على رأى الأستاذ عبد المتعال الصعيدى ؟ وهل يقول الأستاذ كما قال الكاتب الذى ناقشته من قبل : إن المرأة يهون عليها أن تكون لزوجها ألف خليلة ويشق عليها أن تكون له زوجة واحدة أخرى؟ أو هل يصدق الأستاذ وجود كرامة فى مثل هذه المرأة لايكون من حق الزوج أن يدوسها كما يدعى أعداء مبدأ التعدد ، بل يكون لأولى الأمر فى سبيل المحافظة على هذه الكرامة المزعومة أن يحرم حلالا كمبدأ التعدد ويحلل حراما كانتشار الزنا فى البلاد أو على الأقل كالتغاضى عن انتشاره ؟

والشاهد المستفاد من هذا البحث لموضوعنا ـ وهى أهمية العقيدة بالنسبة إلى العمل ـ أن تحريم الحلال كفر كتحليل الحرام لأنهما معارضة لقانون الإسلام ورفض لحكم الله ، والتورط فى الحرام فعلا معصية دون الكفر . فإذا استهتر أولو الأمر فأحلوا حراماً وحرموا حلالا تقليداً لسنن الغرب وقام الناس بالعمل على مقتضى التيار الجارف كان التحليل والتحريم اللذان هما حصة أولى الأمر من هذا التحول المعارض

لحكم الله ، كفراً والعمل بموجبهما من غير اعتراف بصحتهما وكونهما حقا وصوابا وإنما استصعابا لمخالفة الجمهور كما ذكرناه فى فتنة السفور أو اتباعاً لشهوات النفس ـ معصية دون الكفر لا ييأس مرتكبها من عفو الله ومغفرته .

فنحن المهتمين بصحة العقيدة التى يمتاز بها الإسلام على اللادينية أولا والأديان الضالة ثانيا ، كما عُنينا فى هذا الكتاب بإزالة شكوك الملاحدة فى وجود الله وشكوك أشباههم المنكرين بنبوة الأنبياء فى إنكارهم المعجزات فأسسنا عقيدة الألوهية والنبوة على أساس علمى يفوق علم الملاحدة الحديث الذين يقعون به فى تلك الشكوك ـ فكذلك نستخرج من الأعمال التى تقابل العلم والعقيدة ، ناحية اعتقادية فنلفت إلى الاهتمام بالمحافظة على صحة هذه الناحية عند صحة الناحية العملية وعند فسادها ، أما عند صحة العمل فلكون صحته مبنية ومتوقفة على صحة العقيدة . وأما عند فساد الناحية العملية فلأن صحة الناحية الاعتقادية تلافى إلى حد لا يستهان به ما فى العمل من الفساد ... فنحن باستجلاب الاهتمام إلى صحة العقيدة حتى فى العمل ، نخدم طلاب الحق والصلاح من المسلمين المبتلَين فى الزمان الفاسد بفساد الأعمال ونقيهم من الهلاك التام ، ولا نخدمهم بالبحث عن طريق التجويز والتصحيح لأعمالهم الفاسدة .

ثم نقول لمفضلى المصلحة على النصوص عند تعارضهما ، الواجدين فى تفضيلهم هذا طريقاً إلى جعل الإسلام ديناً خالداً يأتلف بكل تجديد فى كل عصر .. كسعادة عبد الرحمن عزام باشا مؤلف كتاب « رسالة سنة الله الخالدة » وفضيلة مفتى حضرموت كاتب المقالين فى مجلة « الرسالة » ـ تأييداً لسعادته فيما دار بينه وبين الأستاذ بهجت الأثرى ـ ثم الأستاذ عبد المتعال الصعيدى المعطى لأولى الأمر حق تحريم ما أحل الله فى تعدد الزوجات ، وقبلهم الأستاذ فريد وجدى بك صاحب كتاب « الإسلام دين عام خالد » والقائل : « لا يوجد تجديد إلا ويسعه صدر الإسلام الرحب » حتى إنه هتف

حكومة أنقرة الكمالية عند إعلانها قبل ربع قرن ، جمهورية لا دينية تلغى الخلافة الإسلامية والمحاكم الشرعية والمدارس الدينية .. وعند ما عادت أخيراً تتظاهر ببعض آثار الرجوع إلى الدين ، وإن كان لا يؤمن لجديتها إلا الغافلون ، والأستاذ يهتف بتلك الحكومة فى حالتيها أى على خروجها من الدين جملة ثم عودها إليه بنسبة واحد فى المائة وبعد كليهما من الإسلام .. وقد سمعت أن الأزهر الجديد الذى أسسه أستاذه الأكبر المراغى اتخذ مسألة التعارض بين النص والمصلحة مادة امتحانية لطلاب تخصص القضاء فى آخر هذه السنة الدراسية (١٩٤٨) !..

ونحن نقول لهؤلاء العلماء المصريين : أى مصلحة يراها أىُّ فريق من أولى الأمر وتفضلونها أنتم على النصوص ؟.. فهذه تركيا الجديدة قد سن أولو أمرها قانوناً يبيح زواج غير المسلمين بالمسلمات ، ولهم فى ذلك طبعاً مايسمونه المصلحة .. وفى مصر وغيرها من البلاد الإسلامية من لا يزالون يعدون تركيا دولة إسلامية .. ثم إن الدول الإسلامية الحاضرة غير تركيا الجديدة تنتابها ما نابت تركيا من داء التقليد للغرب حتى قضى على دينها ، وأول دليل على هذا أن تلك الدول لم تقم بواجب النصيحة نحو تركيا قاطعة صلتها السياسية عنها عند إعلانها عن نفسها جمهورية لا دينية والدليل الثانى أن تلك الدول أيضا قد دخلت منذ زمان فى طريق فصل الدين عن السياسة وقطعت فيها مراحل ...

فلنفرض أن واحدة من تلك الدول سن أولو أمرها ـ لا قدر الله ـ ماسنت تركيا فى زواج غير المسلمين بالمسلمات ، وهم لايعدمون مصلحة فى ذلك على زعمهم كما لاتعدم تركيا الجديدة . فماذا يكون قول مفضلى المصلحة على النص عند تعارضهما فى هذه المسألة المفروضة ؟ وماذا يكون فيها قول الأستاذ الأزهرى عبد المتعال الصعيدى المخول لأولى الأمر قلب الحرام حلالا والحلال حراما لمصلحة يتصورونها فى القلب ؟ والمسألة

جامعة لشروط الأستاذ فى التخويل والتفضيل : أولو الأمر والمصلحة! بل ماذا يكون قولهم وقوله عند ما فرضنا أن أى دولة من تلك الدول أراد أولو أمرها حذف المادة من دستورها القائلة بأن دين الدولة الإسلام وإضافة مادة إلى قانونها المدنى ـ بدلا من المادة المحذوفة عن الدستور تجعل كل من بلغ سن الرشد من أفراد الأمة ، حراً فى اختيار أى دين شاء ؟ كما فعلته تركيا الجديدة أيضا . ولا تسل عن المصلحة فى هـذا الحذف والإضافة ، فـكل تجديد فى عصرنا يتضمن مصلحة يرغب فيها العصريون ولو كانوا من علماء الدين ، لا سيما التجديد الذى يهدف إلى تقليـد الغرب القوى من الشرق الضعيف ، كما سبق فى مسألتى السفور وتعدد الزوجات .

فهذا ما يؤدى إليـه ترجيح المصلحة على النص ، فيجعل الإسلام لا مبادىء له ثابتة بل تابعة لتصرفات الحاكمين فى كل عصر .. يستخدمه من شاء إلغاء أي حكم من الأحكام التى شرعها الله فى الإسلام إلى أن يلغى الإسلام نفسه .. وهـذه سبيلى فى الفصل بين المسلمين المحافظين والمجددين الذين يرمونهم بالجمود ، أناضل الرامين بطريقة عقلية تـكشف عما يستره مشروعهم من مفسدة أعظم ممـا يظهرونه من المصلحة .

يقول الأستاذ عبد المتعال ماممناه قد فسد الزمان وفسدت أخلاق الرجال فاتخذوا ماحل لهم من الجمع بين عدة زوجات أداة لظلم الزوجات الأولى .. ففى مثل هذا الزمان يكون من حق أولى الأمر أن يحرموا عليهم ذلك الحلال القديم ... كما كان من حقهم فى عصرنا هذا قبل سنوات ، إلغاء الطلقات الثلاث بلفظ واحد واعتبارها واحدة ، بعد أن جرت الأحكام على وقوعها مجموعة منذ سيدنا عمر الذى كان هو الآخر قد غير الحكم الجارى فى عهد النبي صلى الله عليه وسلم وخلافة أبى بكر وصدرِ خلافة عمر نفسه، على وقوعها واحدة .. ولـكن الناس خالفوا ذلك فأوقعوها ثلاثاً ، فامضاها عمر عليهم

عقوبة لهم وأخذ الأئمة الأربعة بحكم عمر .. ثم أصبح حكم أولى الأمر فى زماننا باعتبار الثلاث واحدة ، رجوعا إلى ما كان فى عهد النبى وأبى بكر وموافقاً لمصلحة منع الناس عن الإسراف فى الطلاق .. هكذا قال الأستاذ عبد المتعال .

وأنا أقول يحاسب الأستاذ فساد أخلاق الرجال بفساد الزمان فيعتبر حكم أولى الأمر بتحريم ما كان حلا لهم من تعدد الزوجات ـ إذا حكموا ـ حقا موافقا للمصلحة ولا يحاسب الفساد فى أولى أمر الزمان الفاسد ولا ما أصبح فيه كثير من المفاسد مصلحة !.. وقد أوردنا نماذج منها .

ولا نقبل عنه ما عُزي إلى سيدنا عمر من تحريم ما حلّ أو تحليل ما حرم فى عهد النبى وأبى بكر لأن الشارع فى الإسلام واحد وهو الله الذى لا يتصور له الخطأ فيما بلّغه بواسطة نبيه ، وقد يخطئ النبى فى اجتهاده ثم لا يلبث أن يصحح خطأه من عند الله فى عهده بله أن يلبث التصحيح إلى عهد عمر أو يكون من عند عمر !..

ولا نقبل أيضاً ما عزى إلى عمر من إمضاء الطلقات الثلاث ثلاثاً ، مخالفاً لاعتبارها فى عهد النبى وأبى بكر واحدة . ونبنى عدم قبولنا على أساس عقليتنا الدينية غير القابلة لكون عمر ينقض ما بناه النبى .. لا على ترجيح ما رواه المحافظون من أن الطلقات الثلاث الواردة بلفظ واحد كانت تعتبر فى عهد النبى وخليفته الأول أيضاً ثلاثاً كما أمضاها عمر ، ولو بنيناه على ترجيح هذه الرواية كان حقا ولكنه لا يكفى فى إسكات غير المنصفين من أنصار المصلحة إذا أصروا على ترجيح الرواية المرجوحة وكان ما فعلتُه عبارة عن مقابلة رواية برواية أخرى ، مهما كان إحدى الروايتين أقوى ولم تكن مقابلة حاسمة .

وقد رأينا الأستاذ عبد المتعال يذكر مثالا ويستشهد به على ما ادعاه فى قوله : « نعم نملك تحريم تعدد الزوجات » رداً على الدكتور زكى الدين المستنكر لهذه المالكية

وهو أن الطلقات الثلاث بلفظ واحد قد ألغيت قبـل سنين بقرار من أولى الأمر واعتبرت تطليقة واحدة ، بعـد أن اتفقت مذاهب الأئمة الأربعة فى وقوعها مجموعة وجرى العمل عليـه فى البلاد الإسلامية التابعة لتلك الأئمة الأربعة على طول التاريخ إلى أن جاء هذا العصر فرأى أولو الأمر إلغاء الثلاث . فـكأن الأستاذ يقول: وهكذا يفعل أولو الأمر فتلغى إباحة تعدد الزوجات كما ألغيت الطلقات الثلاث بلفظ واحد وينتهى الـكلام فى المسألتين كما سكت الدكتور زكى الدين فى الشوط الأخير من النقاش. وأنا أقول فإن كان المحافظون لم يعترفوا بمصلحة الإلغاء فى الطلقات الثلاث كما انتقده فضيلة صديقنا الشيخ زاهد الـكوثرى وقضى عليه علميا بتأليف مستقل سماه « الإشفاق على أحكام الطلاق » فالأستاذ عبد المتعال يرى جانب أولى الأمر أقوى ويعتبر كتاب فضيلة الصديق صرخة فى واد ، فيتجاهل عنه بالمرة . أما الحق فهو عند الأستاذ يدور مع المصلحة والمصلحة فى أيدى أولى الأمر يقلبونها كما يشاءون وقد سبق منا أمثلة من تقلباتها يعتبر فيها المعتبرون .

١٠

ولا يسعنا أن نختم الـكلام فى الدفاع عن العقل وعلماء علم الـكلام قبل أن نضيف إليه كلمة دعتنا إليها مقالتان نشرتهما « مجلة الأزهر » فى الجزء التاسع والعاشر من المجلد الرابع عشر بعنوان « نقد متعلمى الإسلام لقانون الفكر الأرسطاليين » لأحد المدرسين بجامعة فاروق ادعى كاتبهما دعوى غريبة قائلة بأن متكلمى الإسلام انتقدوا منطق أرسطو فى أعظم مبدأين من مبادئه وهما استحالة اجتماع النقيضين واستحالة ارتفاعهما .

ولا أدرى بالضبط أن مراد الأستاذ كاتب المقالتين الطعن على منطق أرسطو مع الطاعنين المتكلمين فى زعمه بإثبات إمكان ما ظنه أرسطو مستحيلا ، أم الطعن على

المتكلمين فى إنكارهم استحالة ما لا شك فى استحالته؟ وعلى كلا التقديرين أراد الأستاذ ابتكار الكشف عن الخلاف بين منطق أرسطو ومتكلمى الإسلام فى أعظم أساسين من أسس ذلك المنطق بل عن الخلاف بين العقل والمنطق وعلى الأقل بينه وبين عقل المتكلمين. وقد ذكر أمثلة من أقوال المتكلمين ومذاهبهم فى سعة قدرة الله وموقف صفاته من ذاته واختلافهم فى إثبات الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم ونفيه.

وأنا أقول استخراج الطعن والاعتراض من أقوال متكلمى الإسلام على منطق أرسطو فى مبدأ استحالة التناقض جمعاً أو رفعاً، وهمٌ لا يعادله وهم واهم فى الدنيا، كما أن قول كاتب المقالتين عن مذهب المتكلمين الأشاعرة: « إن سلطان قدرة الله يجمع بين الاثنين معاً الممكن والمستحيل، فللقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم وتجمع بين القدرة والعجز، وتجمع بين العلم والجهل .. وبهذا قضت الأشاعرة على مبدأ عدم الجمع بين النقيضين قضاء تاما » فرية مافيها مرية، ناهيك قول المؤلفين على مذهب الأشاعرة من أصحاب المتون فى بيان قدرة الله: « قادر على جميع الممكنات » وقول الشراح: « إن الممكنات احتراز عن المستحيلات » ومن المسائل المعروفة فيما بين علماء الكلام أن المستحيل لا يكون متعلقًا لقدرة الله.

إن كان الأستاذ كاتب المقالتين يرى فى أى مذهب من مذاهب المتكلمين أنه يتضمن التناقض جمعا أو رفعا كان واجبه إبطال ذلك المذهب ورده على أصحابه بدلا من تفسيره بأنه نقد منطق أرسطو ونقضه فى مبدأ التناقض، لأن هذا المبدأ أقوى وأرفع من أن يدركه النقد والنقض، كما أن متكلمى الإسلام أعقل من أن يعترضوا على منطق أرسطو ويخالفوه فى مبدأ التناقض، لأنه أعرف وأشهر المبادئ الأولى التى أجمع علماء الغرب مع علماء الشرق على كون المناقشة ضدها تعد غرابة وهذيانا. وليس مبدأ

التناقض بمبدأ أرسطو فقط بل من مبادئ العقل البشرى التى فطر الله الإنسان عليها، فمن حاول نقده فقد رجع النقد على نفسه .

ولا يرد علىّ أن وجود الريبيين فى فلسفة اليونان وفى فلسفة الغرب مع (هيوم) و(هيجل) يجعل استحالة التناقض أمراً مختلفاً فيه متردداً بين مذهبي النفى والإثبات ، لا مذهبا عاما بشريا ... إذ لا مذهب للشاك يثبت عليه ويقطع به . والقطع فى مذهب الشك ليس بمذهب بل قطع بنفى المذهب . ولذا قال اسپنوزا إن واجب الحسبانى أى الريبي السكوت ، وقال أرسطو إن الحسبانى الذى لا يقرر على شيء ويؤمن بما قاله ولا يؤمن به معا .. لا يمتاز على النبات .

والحق إنه لا يوجد عاقل ينكر استحالة التناقض فإن أمكن اعتراء الشبهة على هذه الاستحالة انهار علم البشر من طريق البرهنة على ثبوت أى مسألة يقينية ، لأن اليقينيات الضرورية فى مسائل العلوم تستند إلى كون خلافها مستلزما للتناقض .. حتى إن مسألة إثبات وجود الله مبنية على أساسين : لزوم الرجحان من غير مرجح فى وجود العالم ثم لزوم التسلسل على تقدير عدم وجود الله ، وهما مستحيلان لانطوائهما على التناقض المستحيل كما نبينه فى محله من هذا الكتاب ، فلو أمكن عدم استحالة التناقض لما أمكن إثبات وجود الله .

ولهذا فإنّ توهم الأستاذ من بعض مذاهب المتكلمين أن أصحاب تلك المذاهب انتقدوا منطق أرسطو ونقضوه فى مبدأ التناقض ، يكون اعتداء عليهم وعلى مذهبهم فى صورة الاعتراض على منطق أرسطو وهم لا يقبلون ولا يرضون أى توجيه لمذهبهم يتضمن مثل هذا الاعتراض ، والاعتراض على المنطق إنما هو شأن أساتذة مصر العصريين لا علماء الإسلام المتكلمين .

نعم ، ربما يكون من أصحاب المذهب فى العلوم أنهم عند النقاش فيما بينهم ينسبون

المختلفين عنهم فى المذهب إلى التناقض اتهاما لمذهبهم بمخالفة مبدأ التناقض لا اتهاما لمبدأ التناقض بمخالفة مذهبهم .. ربما يكون ذلك ثم يتعقبه جواب المتهَم ساعياً لتبرئة مذهبه عن مخالفة مبدأ التناقض المسلم به عند جميع العقلاء . ولا يخطر ببال أحد من أصحاب المذاهب المختلفة أن يشذ فى مذهبه فيخترق به مبدأ التناقض . انظر ما قاله الفاضل الكلنبوى فى تعليقاته على قول المحقق الجلال الدوانى فى شرح العقائد العضدية عند قول القاضى عضد : « متصف بجميع الصفات الكمالية » : « ... ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين ذاته أو غير ذاته أو لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة إلى الأول وجمهور المتكلمين إلى الثانى والأشعرى إلى الثالث » فقال الكلنبوى تعليقاً على قول الشارح « أو غير ذاته » : « أى ما يطلق عليه فى الشرع والعرف واللغة أنها غير ذاته إطلاقاً حقيقيا كما يدل عليه سياق كلامه من أن الغير لا يطلق فى الشرع والعرف واللغة إلا على الموجود الذى من شأنه الانفكاك عند الأشعرى وعلى ما ليس بعين عند غيره ، فلا يرد عليه أن يقال إن أريد بالغير المعنى المصطلح أعنى جائز الانفكاك فقوله : « وجمهور المتكلمين إلى الثانى » محل نظر ، إذ لم يذهب أحد من المتكلمين إلى جواز انفكاك الصفات عنه تعالى ، وإن أريد المعنى اللغوى أعنى نقيض هو هو فقوله : « والأشعرى إلى الثالث » محل تأمل ، لا لما قيل « فإنه ليس بمختص بمذهب الأشعرى بل مذهب جميع الأشاعرة والماتريدية كذلك » بل لأن مذهب الأشعرى على هذا المعنى يستلزم التناقض فكيف يكون مذهباً له ولغيره . »

فإذن لا وجه يُعقل لفهم كاتب المقالتين موقف متكلمى الإسلام من منطق أرسطو على أنه موقف النقد والاعتراض ولا لانتشار المقالتين فى مجلة الأزهر من غير أي تعليق عليهما من المشرفين على المجلة .. لا وجه يعقل إلا أن كلهم لا يعرفون مذاهب المتكلمين المذكورة على وجه الصحة ولا منطق أرسطو ولا حقيقة مبدأ التناقض المستجمع

لشروط استحالته ولا درجة قيمته فى العلوم ولا مركزه فى العقل البشرى غير القابل للنقد والاعتراض ، وقد هان على كل من الكاتب وأصحاب المجلة تصور الخلاف بين متكلمى الإسلام ومنطق أرسطو بعد أن راجت الاستهانة بالمنطق فى أوساط مصر العلمية الحديثة .

ولعل الحقيقة أن السائد فى جو هذه البلدة المنكودة الحظ منذ عهد الشيخ محمد عبده الذى دالت إليه دولة الزعامة العلمية بها على الرغم من كونها عريقة فى العلوم الإسلامية منقولاتها ومعقولاتها وكون الشيخ ريبيا كما ذكره فضيلة الشيخ زاهد فى إحدى مقالاته المنشورة فى مجلة « الإسلام » نقلا عن اللورد كرومر ، ويؤيده ماذكرنا فى هذا الكتاب من أنه كان ينكر استحالة التسلسل فى شكله المجمع على استحالته ، لأن إنكار استحالة التسلسل معناه إنكار استحالة التناقض ، بناء على أن التسلسل ينطوى على التناقض .. إن السائد فى جو مصر منذ ذلك العهد عدم الاستيقان بأى شىء والشك فى كل شىء . ناهيك بشك محمد عبده فى بطلان التسلسل وناهيك بشك مدرس فى الجامعة فى استحالة التناقض وناهيك فى شكه فيها بتفسيره لمذاهب المتكلمين بنقد منطق أرسطو فى مبدأ التناقض وناهيك دليلا على كون الفساد مستوليا على الجو انتشار مقالتيه فى « مجلة الأزهر » .

ولا يظن كون الشيخ محمد عبده ريبيا ولا إنكاره استحالة التسلسل ابتكاراً من عنده ، فلعله رأى أن أكبر فلاسفة الغربيين فى أقرب العصور السالفة وأعنى به « كانت » ينكر استحالة التسلسل فأنكرها[1] ، ورأى الحسبانية التى ظهرت

---

[١] مع أن « كانت » لا ينكر استحالة التناقض وإنما غفل عن كون التسلسل الذى أنكر استحالته يتضمن التناقض ، ويلزم أن يكون الشيخ محمد عبده كذلك .

فى فلسفة اليونان ثم قضوا عليها ثم ظهرت ثم قضوا عليها ثم انتقلت إلى فلسفة الغرب وبقيت إلى ان قضى عليها « ديكارت » ثم ظهرت على يد « داڤيد هيوم » ولم يدخل هذا الوباء فى فلسفة الإسلام ، فعلماؤنا رحمهم الله أخذوا ما أخذوه من فلسفة اليونان خالصاً من لوث الحسبانية .. رأى الشيخ محمد عبده هذه الحسبانية فى فلسفة الغرب ارتدت عند « كانت » الذى تولى معالجتها ، ثوباً جديداً[1] ثم ازدهرت تحت هذا الشكل فى فلسفة « هيجل » وهو الذى نفى اليقين فى كل شىء حتى فى استحالة التناقض وفى كون اثنين فى اثنين يساوى أربعة وصدّق أحدثُ آراء العلم الحديث هذه الفلسفة كما يأتى ذكره فى هذا الكتاب نقلا عن « قصة الفلسفة الحديثة » فصارت نتيجة هذه العقليات الفلسفية فى الغرب أن جعلت إمامَ مصر الحديثة ريبيا .

ولا يجوز أن تعتبر هذه الحالة فى فلسفة الغرب التى أوقعت رجلا من علماء المسلمين فى هوة الحسبانية معذرة للأستاذ كاتب المقالتين مخففة لخطأه الفاحش ، لأن خطأه الذى لا يغتفر هو فى توهم كون الخلاف الحادث أخيراً بين فلسفة الغرب وبين منطق أرسطو المسفر عن إفلاس الفلسفة فى الغرب ، قد حدث مثله فى فلسفة متكلمى الإسلام! فلا يمنينا كون الفلسفة تجننت فى الغرب فأنكرت اليقين والضرورة المطلقة فى الدنيا واكتفت بالظن الغالب والاحتمال الراجح فى جميع معلومات الإنسان حتى أصبح وجود الله عند المؤمنين به احتمالا راجحا بالنسبة إلى عدم وجوده غير بالغ مبلغ اليقين القطعى الذى يستحيل خلافه لعدم وجود المحال وعدم وجود اليقين الضرورى المستند إلى مجانبة المحال وأصبح لذلك كون اثنين فى اثنين يساوى الأربعة أو كون الكل أعظم من الجزء ، غير مقطوع فيهما بالقطعية الضرورية المستحيلة الخلاف .. لا يمنينا

---

[١] يتضح ذلك فى أواخر الفصل الذى عقدناه للنظر فى الحسبانية بين فصول الباب الأول .

كثيراً اعتناق مصر لهذا الجنون تحت زعامة الشيخ محمد عبده ، وإنما يعنينا كل العناية أن لا يتصل شيء من ذلك بفلسفة الإسلام، فلسفة علم الكلام .

أما كون الأمثلة التي ذكرها صاحب المقالتين من مذاهب المتكلمين على أنها مخالِفة لمبدأ استحالة التناقض، غيرَ مخالفة له مخالَفة مقصودة ، فإني في غنى عن إطالة الكلام في إثباته وإيضاحه مع كون الكتب الكلامية المعتبرة متولية لهذا الإثبات والإيضاح عند تمحيص تلك المذاهب في أمكنتها الخاصة من تلك الكتب . ولا يعنيني في كلمتي هذه التي لفتُّ بها النظر إلى خطأ كاتب المقالتين وغفلة أصحاب مجلة الأزهر كون هؤلاء المتكلمين أخطأوا أو أصابوا ، وحسبي في إثبات وقوع الكاتب نفسه في أعظم خطأ من الشذوذ الفكري ووقوع المشرفين على المجلة في غفلة عظيمة ، حسبي في كل ذلك أن تكون المقالتان قد سيقتا بنصهما وعنوانهما كتفسير مذهب المتكلمين في الأمثلة المذكورة بإحداث مخالَفة منهم لمنطق أرسطو ونقده في أعظم مبادئه ، في حين أن هذه المخالفة لا يرضاها أصحاب تلك المذاهب قطعا وفي حين أن هذه المخالفة وذاك النقد لا يتصور صدورها من عاقل .

١١

ومن راجع العدد ١٥٥ من (أخبار اليوم) رأى صفحةً تعرض عواصف حول الكتب المقدسة تحت عنوان « مطران انجليزي ينكر المعجزات » وتعرض طالباً أو معيداً بجامعة فؤاد مسمى خلف الله يقدم إلى كلية الآداب رسالة عن الفن القصصي في القرآن للحصول على دكتوراه فيتهمه الناس بالكفر والإلحاد وهو يلتجئ إلى الكاتب القصصي توفيق الحكيم .

وخلاصة الصفحة أن قصة موسى في سورة الكهف لم تعتمد على أصل من واقع الحياة بل ابتُدعت على غير أساس من التاريخ وأن ما تمسك به الباحثون

المستشرقون ليس سببه جهل محمد بالتاريخ ، بل قد يكون من عمل الفنان الذى لايعنيه الواقعُ التاريخى ولا الحرصُ على الصدق العقلى . وإنما ينتج عمله ويبرز صورته بما ملك من الموهبة الفنية[1] والقدرة على الابتكار والاختراع والتغيير والتبديل !!

ثم قال الكاتب : «وقد طالبه البعض بحرق الرسالة على مرأى ومشهد من أساتذة وطلبة كلية الآداب . وطالب آخرون بفصل الأستاذ خلف الله .. وقد طلبت جريدة (الإخوان المسلمون) باتخاذ إجراءات حاسمة وقالت : إذا ثبت أن ما نقل عن رسالة الفن القصصى فى القرآن الكريم قد ورد فيها كما نقل فلا يكفى أن يحرقها مؤلفها بيديه أو بيدى غيره على مرأى ومشهد من الأساتذة والطلاب ، بل لابد أولا أن يعلن رجوعه إلى الإسلام ويجدد عقد نكاحه على زوجته إن كان متزوجا وأن يقوم بكل مايقوم به من ارتكب جريمة الردة عن دين الإسلام » .

ثم ذكر الكاتب ردا على هذه الطلبات بما يدل على أن العادة فى مصر رجوع المتهمين فى أمثال هذه الحادثة عن مطالباتهم ، بدلا من رجوع أصحاب الجريمة ، فقال: «وليست هذه الحركة هى الأولى من نوعها فى مصر ، فقد سبق أن ألف الأستاذ على عبد الرازق وزير الأوقاف الحالى كتابا عن الإسلام وأصول الحكم فقامت قيامة الأزهر واحتجت هيئة كبار العلماء وفصلته ، واستقال الوزراء الأحرار الدستوريون من وزارة زيور باشا احتجاجا على الفصل وأقيل وزير العدل عن منصبه ، وكان عبدَ العزيز فهمى باشا ، بهذا السبب .

« وحدث مرة أخرى أن ألف الدكتور طه حسين بك كتابا عن الشعر الجاهلى

---

[١] غير خاف على القارئ اليقظ أن كاتب الصفحة أو الرسالة يدير قلمه ويبنى قوله على أن القرآن تأليف محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد نادت بذلك تنحيته عن الجهل بالتاريخ وتحليته بالموهبة الفنية .

شك فيه فى بعض المتقدات فقامت قيامة البرلمان وأراد مجلس النواب إخراجه من منصبه ، فهدد عدلى باشا رئيس مجلس الوزراء بالاستقالة حماية للبحث العلمى . »

ومن عجائب المصادفات فى هذه الآونة الأخيره أن مطرانا انجليزيا قام — قبل كاتب الصفحة فى أخبار اليوم ، كأنه يؤيد المرتد المصرى صاحب الرسالة المقدمة إلى كلية الآداب — يعد قصة قيام عيسى بعد قتله ، قصة وهمية ، وينفى أن السيدة كانت عذراء كما أنه قال إن أبحاثه أظهرت أن كل المعجزات هى اشاعات عامّية سخيفة وأن الفن القصصى يلعب دورا هاما فى صياغتها وقالت الصحف عن قول كبير الأساقفة ضد المطران: هذا لايصح أن يكون ردا على أبحاثه فى كتابه ، كما أشارت تلك الصحف إلى أن مؤتمر الكنيسة الذى اجتمع عام ١٩٢٢ واستمر ١٤ عاما قرر عدم الأخذ بحرفية الإنجيل .

أقول ولم يختلف صوت الأزهر فى حق الرسالة المقدمة إلى كلية الآداب على ما نقله كاتب الصفحة فى أخبار اليوم عن فضيلة الشيخ شلتوت والمفتى السابق ، عن قرار مؤتمر الكنيسة على عدم الأخذ بحرفية الإنجيل .. كما أن المطران الإنجليزى القائل بكون كل المعجرات إشاعات عامية سخيفة ، قد سبقه فئة من كتاب المسلمين وعلماء الدين الذين أنكروا المعجزات .

وزاد صوت الأزهر فوعد لصاحب الرسالة المقدمة إلى كلية الآداب والقائلة بأن القرآن لا يهمه فى قصصه أن تعتمد على أصل واقع من الحياة وعلى أساس معترف به من التاريخ بعد أن كانت مبتدعة على صيغها الفنية وابتكاراتها الخيالية طبق ماهو مهمة الرواة الفنيين ... زاد فوعد له أجرا واحدا إن أخطأ وأجرين إن أصاب ، شأن المجتهدين فى الإسلام ، وهذه الفتوى الأزهرية يُتعزى بها فى أخبار اليوم [1] على الرغم

[١] وقد روى فى مجلة « الرسالة » نفى أحد هذين العالمين الأزهريين أو كلاهما ما عزى إليهما من القول المساعد لصاحب الرسالة المقدمة . لكن نبأ النفى إن صح كان الواجب عندى نشره من جانب النافين باهتمام يتناسب مع أهمية الموضوع .

من أن الأستاذ الشائب أستاذ الآداب فى الجامعة وجماعة الاخوان المسلمين حكموا بارتداد صاحب الرسالة عن دين الإسلام ، كما أن قول الأستاذ أحمد أمين بك الذى تولى فحص الرسالة مع الأستاذ الشائب لا يقل فى التشديد عليها عن قول زميله .

ثم التجأ صاحب الرسالة إلى الكاتب القصصى الأستاذ توفيق الحكيم كآخر مرجع لرفع قضيته وأكبر مفت فى البلاد المصرية غير مفتيها الأكبر من اختصاصه النقض والإبرام فى المسائل المعضلة الدينية : فقال هذا الأستاذ بعد أن عد اختلاف الطرفين فى تفنيد صاحب الرسالة وتأييده ، تحرراً لرجال الأزهر ورجعية وتأخراً لرجال الجامعة، ورأى الأمرَ يدعو إلى العجب لاسيما بعد ضم حادثة المطران الإنجليزى المنكر لمعجزات المسيح عليه السلام إلى حادثة الرسالة المقدمة إلى كلية الآداب ، ورأىِ جامعة مصر فيها ، لحد أنه لا يدهشه أن يسمع غداً بقيام أساتذة جامعة لندن يفتون بأن ذلك المطران يستحق أن يحرق حيا !.. قال « ما الذى حدث الآن بالضبط فى عقول الناس ؟

« رجال التعليم الروحى ـ كالمطران الإنجليزى وعالمين من كبار علماء الأزهر يريدون الخروج إلى نور المنطق العقلى ، ورجالُ العلم العقلى ـ كرجال جامعة مصر الحاضرين القائمين ضد صاحب الرسالة ـ يريدون الدخول إلى معبد النور الإلهى ... إنه ولاشك عصر الجشع.. كل طائفة لاتقنع بما فى يدها وتنظر إلى مافى يد الآخرين. حتى فى المسائل العقلية والدينية . »

ثم قال: « إنى أفهم موقف علماء الإسلام (يعنى الذين انحازوا إلى صاحب الرسالة ولم يقولوا ضده) فهم يفتون طبقاً لقواعد مقررة فى هذه الرسالة الجامعية ، وشاء لهم اتساع الأفق أن يضيئوا النصوص القديمة بأضواء جديدة .. دون أن يحيدوا عن روح الدين وجوهر العقيدة .. ولكن الذى لست أفهمه هو موقف أساتذة الجامعة الذين

يحكمون بالكفر على طالب جامعى ويطفئون بأيديهم الجامدة مشعل الحرية الفكرية الذى هو صلب عملهم وعمود رسالتهم .. ولئن استطعت أيضاً أن أفهم هؤلاء ، فإنى لاأستطيع أبداً أن أفهم موقف المطران الإنجليزى الذى يحلل المسيحية كما يحلل تاجر الزيوت فن رفائيل أو تاجر المسرح فن شكسبير .

« لماذا يهدم المطران الوقائع التاريخية فى الدين؟ وهو الذى يجب أن يعلم أن الحقيقة الدينية لا يمكن أن توضع تحت مصباح الذهن البشرى ... » ثم قال : « ما قيمة اكتشافات المطران بارنز بالنسبة إلى الحقيقة الدينية ؟.. إذا كان هذا المطران رجل دين حقا لفهم ذلك ، ولكنه فيما يبدو لم يخلق للدين .. ولكن لمهمة أخرى ... وإنى أرشحه لمهمة الصحافة لأنه ولاشك قد خلق لها دون أن يشعر .. »

هذا ما نقلته ملخصا من أخبار اليوم متعلقا بالرسالة المقدمة إلى كلية الآداب والضجة المثارة حولها .. وإنى أتعجب من الأستاذ توفيق الحكيم المتعجب ممن شاء وغير المتعجب ممن شاء ، كونه يعذر الخروج على دين الإسلام من صاحب الرسالة ويعذر العالمين الأزهريين اللذين يجعلان من هذا الخارج على الإسلام مجتهداً يستحق أجراً واحداً على الأقل .. ولا يعذر أبداً المطران الإنجليزى الخارج على الدين المسيحى!

ومن عجائب الأستاذ كونه يرى أن ذلك المطران لم يخلق للدين فيرشحه لمهمة الصحافة كأن الصحفى يجوز له أن يقول فى الدين ما لا يجوز لغيره ، فكأن الدين مسئول عنه رجاله فقط .. ومن أجل هذا يرى الأزهر موقفاً من الإسلام والجامعة موقفاً مختلفاً عنه .

وإنى لا أقول عن الأستاذ توفيق الحكيم المتطوع للدفاع عن المسيحية حيال حملات المطران الإنجليزى عليها والمتطوع فى الوقت نفسه لمؤازرة الثائرين على كتاب الإسلام ...

لا أقول إنه يفضل المسيحية ويعادى الإسلام ، وإنما أقول إنه لا يعلم الإسلام علمه بالمسيحية[1] وطبيعى أن يكون المرء مدافعاً عما يعلمه ومعاملاً لما لا يعلمه ولا يميز أعداءه من أنصاره معاملة العدو ، وإذا أراد أن يدافع عن الإسلام أيضاً يتكلم عنه بالقياس إلى المسيحية التى يجعلها أسمى من المنطق ومن كل العلوم كما جعل المسيحيون وهو يظن أن علماء الإسلام كرجال الكنيسة فى حاجة إلى الابتعاد عن العقل ،

[١] وأخيراً قرأت للأستاذ توفيق الحكيم فى أخبار اليوم كلمة بعنوان « ارتفعوا بالدين » قال فيها « طبل قارئ وزمر وأرعد وزمجر قلقاً على الدين لأنه قرأ فى رثاء عظيم (أنه عاش بالروح كما عاش المسيح ومات مقتولا بيد عشيرته كما قتل المسيح) » ثم قال « ولم يفطن ذلك القارئ إلى أن المقصود هو استعارة صورة لا تقرير حقيقة، فكتب يذكر بالآية الكريمة (وما قتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم) وهى آية فى الذاكرة لا تنسى ، ولكن من بسطاء القراء من يتوهم أنه وحده الذى يذكر ويعلم . حقا هذه الآية تقول ذلك .. وفسر علماء الإسلام عبارة (ولكن شبه لهم) بأن الذى صلب وقتل هو شخص آخر لا المسيح الذى رفع ، وهذه الحقيقة لم يتعرض لها الكاتب — يعنى نفسه — فهو أراد أن يعرض الأذاه الذى يلحق العظيم من عشيرته وضرب ذلك مثلا بالمسيح الذى آذاه قومه فى شخص ذلك البديل الذى شبه لهم . ذلك أن صورة الاعتداء والإيذاء من العشيرة هى وحدها المقصود بالإبراز .. حتى وإن كان الإيذاء قد وقع على غير المسيح باسم المسيح .. وكان على القارئ المسلم أن يفهم من عبارة « كما قتل المسيح » أن المسيح هنا هو البديل الذى يتفق مع تفسير الإسلام . وللقارئ المسيحى أن يرى الوضع الذى يتفق مع تعليم الكتاب المقدس .. والدين بعدئذ للديان » .

أقول كان الواجب فى زعم الأستاذ على القارئ المسلم أن يفهم من عبارة الأستاذ المكتوبة على أسلوب المذهب المسيحى فى موت المسيح مقتولا المخالف لكتاب الإسلام ، ما يوافق مذهبه أيضا وأن لا يضلله ما تضمنه كلامه فى تشبيه موت غاندى بموت المسيح من ترويج الرأى الذى لا يتفق مع الحقيقة وهو موت المسيح مقتولا بيد أعدائه .. ولا ينفع الأستاذ أن هناك مقتولا أيضا وإن كان غير المسيح، لأن المقصود بالتشبيه هو المسيح لا من قتل بدلا منه .. فالمقتول غير مشبه به والمشبه به غير مقتول ولا مؤذى . . فالأستاذ حاول تشبيه عاقبة غاندى بعاقبة المسيح الذى لا يعلم عاقبته فشبهها بعاقبة غيره من حيث لا يشعر .. فكأنه وقع فى مثل التباس أعداء المسيح الذى أرادوا قتله فأخطأوه وقتلوا غيره .. بل الذين أرادوا قتل المسيح فأخطأوا وقتلوا غيره ليسوا من عشيرة المسيح ، فتشبيه غاندى فى مماته لا يستقيم من هذه الناحية أيضا. =

ولهذا أسست الجامعة بجانب الأزهر للمحافظة على الحرية العقلية والمنطقية ، ولهذا أيضاً كان المسموع من صوت الأزهر المقرر إزاء صوت الجامعة المستنكر فى مسألة الرسالة المقدمة إلى كلية الآداب عن الفن القصصى فى القرآن - عكسَ المتوقع ، حتى التجأ صاحب الرسالة إلى توفيق الحكيم بمقالة عنوانها «أتحررٌ فى الأزهر ورجعية فى الجامعة؟» لكن الرجل وملتجأه قد وقعا فى لبس وبعد عظيمين عن الحقيقة فى تحليل المسألة وتعيين موقف الجامعة والأزهر من الإسلام .. إذ لا يجوز أن يكون للأزهر موقف من الإسلام وللجامعة موقف آخر منه ولا اختلافٌ مع العقل إزاء اتفاق الجامعة معه، بل الأزهر فى موقفه الأصلى القديم أكثر تمسكا بالعقل والمنطق إزاء استخفاف الملاحدة المصريين بأدلة علماء الإسلام العقلية والمنطقية فى إثبات وجود الله ، حين أصبح أولئك الملاحدة متمسكين بالشك استناداً إلى علمهم الحديث القائم على التجربة ، ولى معارك عظيمة فى هذا الكتاب لدحض حجتهم بهذا الصدد ، فإن كان الأستاذ توفيق الحكيم المحتكَم إليه ليقول قوله المؤيد للرسالة الخارجة على صدوقية القرآن ، يرغب فى قراءة كتابى اطلع على أنه ليس هناك حقيقة دينيـة غير مؤتلفة مع الحقائق العقلية ، حتى إن النصرانية الصحيحة المنزلة على سيدنا المسيح غير مختلفة فى ذلك عن الإسلام .. واطّلع الأستاذ أيضاً على أشياء أخرى تنفعه وتحرره من الأغلال التى يرزخ تحتها أفكار المعاصرين التابعين للغرب حتى فى المعلومات الدينية متوهمين لهم التحرر الفكرى فى تلك الأغلال .

= وأصل الغلط الذى وقع فيه الأستاذ عدم معرفته بمذهب المسلمين فى عاقبة المسيح معرفته بمذهب المسيحيين .. فهو لا يعلم الحقيقة ويقابل جميل قارئ علمها ، بالنكران .. ومن العجب أن الأستاذ يقول بعد أن اطلع مصحح غلطه فى مسألة دينية منصوص عليها فى القرآن : « ولكنى مع ذلك أحب كل من يحب الدين وأحث الناس على أن يفخروا بالدين .. » فهل هو يحب الدين جزافاً ويحب كل من يحبه من غير تحقيق الحق فيه ؟

أما مسألة الفن القصصى فى القرآن فضلال صاحب الرسالة فيها لا يوزن بميزان الموافقة لإجماع المفسرين أو المخالفة له ولا بميزان المجتهد المخطئ أو المصيب المستحق للأجر على كلا التقديرين كما وزنه فضيلة الشيخ شلتوت وأشرك معه فى الرأي فضيلة المفتى الأكبر السابق على ما نقل عنه صاحب الرسالة فيما كتبه إلى الأستاذ توفيق الحكيم . وكأن هذه الفتوى الأزهرية أبلغت قضية صاحب الرسالة المنازع فيها مبلغ القضيةالمحكمة بماأعجبت الأستاذ الحكيم آخرَ المفتين .. حتى قال عن أصحابها : «إن هؤلاء العلماء شاء لهم اتساع الأفق أن يضيئوا النصوص القديمة بأضواء جديدة دون أن يحيدوا عن روح الدين وجوهر العقيدة » وإن لم يكن الأستاذ عارفاً لا بروح الدين ولا بجوهر العقيدة كما أشرنا إليه .

لا يوزن ضلال صاحب الرسالة بما ذُكر من الموازين وإنما يوزن بميزان العقل الذى يظن الأستاذ الحكيم أنه بمعزل عن الدين أى دين كان .. فمنـد ذلك يتبين أنه ضلال لا يقبل التبرير ، بل يقضى على مبرره كما يقضى على الرسالة نفسها، لكونه رمياً للقرآن الذى هو كلام الله فى اعتقاد المسلمين ، بأن وجود شيء فيه لايقتضى صحته ومطابقته للواقع . وهو تشكيك صريح فى صدوقية الله يحكم العقل قبل كل شيء بأنه كفر بالله وانتقاص لمقام الألوهية . فإن لم يكن كفراً بالله فهو كفر بنبوة محمد وتلميح إلى أن القرآن كلامه لا كلام الله . لا يؤيد هـــذا الاحتمالَ الأخير اهتمامُ صاحب الرسالة فى سعيه لترويج رأيه ، بنفى الجهل عن سيدنا محمد بالتاريخ دون نفيه عن الله .

والأستاذ الحكيم الذى يسعى عبثا بما يكتبه فى أخبار اليوم لمناصرة صاحب الرسالة وامتداح مساعديه بالفتوى ، غيرَ عابئ بما يطوّقه من اللوازم العقلية التى ذكرناها قاضية عليـه ... لابد أن يكون شريكه فى اعتناق إحدى العقيدتين اللتين أقلهما كفر بنبوة سيدنا محمد وتجويز وجود الكذب فى القرآن باعتبار أنه كلامه لا كلام الله ثم تأويله بأنه كذب فنى .. أو أنه كلام الدين فلا يقاس بمقياس الحقيقة

التاريخية لأن الحقيقة الدينية لا يمكن أن توضع تحت مصباح الذهن البشرى . وهـذا الوجه الأخير الذى هو زيادة من الأستاذ توفيق الحكيم على تأويل صاحب الرسالة بوضع الإسلام مع المسيحية فى بوتقة ثم اعتبار مكان الحقيقة الدينيــة أسمى من كل حقيقة ... معناه الخفى فى كلام الـكتّاب المصريين قضاء على الأديان بلطف ولباقة .

ومن عجائب المحاباة من الأستاذ الحكيم أنه يحكى فى العدد ١٥٦ من أخبار اليـوم شكوى الأستاذ أحمد الشايب أستاذ الأدب فى الجامعة والفاحص للرسالة ثم القائل برفضها .. من كون الجهات الرسمية منعته من الـكلام .. يحكى شكواه ثم يعلق عليها بما يخيل للقارىء أن الجهات الرسمية منعت الأستاذ صاحب الرسالة من الـكلام لا الأستاذ الذى فحصها ورفضها .. يحكى الشكوى عائباً للمنع من الـكلام ولا يساعد جانب الممنوع منـه الذى هو الأستاذ فاحص الرسالة ورافضها ، بل يتكلم مؤيدا لصاحب الرسالة المرفوضة كأنه هو الممنوع من الـكلام . فهو أى الأستاذ توفيق الحـكيم يؤيد المانعين بمناورته فى صورة المهاجمة عليهم ثم يتشدد محابياً لصاحب الرسالة الذى يراه ماشياً فى طريق الحرية الفكرية .. وهو طريق النهضة التى فاتحُها فى مصر هو الأستاذ الإمام ، ومتقدما فى مناورته ضد المتمسكين بكرامة الإسلام والقرآن من أساتذة الجامعة وهم قليلون مثل فاحص الرسالة جزاه الله عنى خيراً كثيراً ..

يتشدد فيدعو رئيس الحـكومة ـ النقراشى باشا رحمه الله ـ إلى مشاركته فى التكلم مصدقاً لما بين يديه من الرسالة المقوتة ويتشدد أيضاً فى دعوة الرئيس إلى الـكلام قائلا :

« ليس هو الذى يخيف الإنجليز بصوته فى مجلس الأمن وبصمته فى مجلس الوزراء ... ولـكن الذى يخيف الإنجليز هو هـذه النهضة الفكرية التى اعتقدوا أنها من الجامعة . وهذه النهضة الروحية اعتقدوا أنها سرت فى الشرق من مصباح الأستاذ الإمام !.. التقـدم الفكرى والروحى فى مصر هو وحده مفتاح القضية المصرية ... وإذا جلت جيوش الاحتلال عن أرضنا .. فلأنها لا تستطيع البقاء طويلا أمام أشعة

عن الفكر والعرفان تعمى أبصارها .. وإذا حسب المستعمرون حساب مصر، فلأنهم يخشون تلك المنارة الفكرية والروحية أن تلاحقهم بأشعتها فى العالم العربى » .

ثم انتهى تحكم الأستاذ الحكيم وتحمسه لترويج الرسالة الجامعية الطاعنة فى أمانة القرآن والتى رفضته حتى الجامعة نفسها ... إلى تهديد رئيس الوزارة المصرية فى أدق أدوار فلسطين وأحوجها إلى استقرار جميع الوزارات فى جامعة الدول العربية المستعدة لمقاومة فكرة التقسيم الغربية الظالمة مقاومة حربية ... انتهى تحكم الأستاذ الحكيم وتحمسه لترويج رسالة الأستاذ خلف الله المتقدمة إلى كلية الآداب لنيل الدكتوراه .. فى تهديد النقراشى باشا بقوله :

« فالأمر خطير يا رئيس الحكومة إلى حد ، أطالبك معه بواحد من أمرين لا ثالث لهما : إما أن تدرأ فى الحال الخطر المحيق بهذه المناورة الفكرية والروحية .. وإما أن تستقيل ! »

وأنا أقول لم يقنع حرص الأستاذ توفيق الحكيم على حل مشكلة الرسالة المشئومة المقدمة إلى كلية الآداب ولو كان فى نجاح الرسالة ضعضعة مكان كتاب الإسلام فى قلوب المؤمنين .. لم يقنع حرص الأستاذ على قضية صاحب الرسالة التى جعلها قضية لنفسه أيضا ، بحلها على الطريقة العلمية والعقلية . . بل راجع فى انجاحها الطريقة السياسية فأراد كسب المسألة العلمية بالسياسة أى بقوة الحكومة .. حتى بنى على كسبها كسب قضية مصر . . وكفى هذا عيبا على الأستاذ المحابى واعترافا بضعف أدلته العلمية التى تمسك بها أولا فى ترويج الرسالة .. وقد استحق تحوله هذا من الطريقة العلمية إلى الطريقة السياسية ، تعليقا طويل الذيل ربما لا يتحمله المقام .

لكن لا بد من أن انبسط بعض الشىء فأقول ان معنى ما قاله الأستاذ فى هذه الأسطر الأخيرة ... معناه الخفى بالنسبة إلى بعض القراء والجلى بالنسبة إلى بعض آخر أن المسلمين ولا سيما العرب إن أرادوا وكانوا جادين فى إرادتهم أن يكسبوا

قضاياهم المعلقة بينهم وبين الإنجليز وغيرها من دول الاستعمار فعليهم أن يضحوا بدينهم وتمسكهم بقرآنهم وعقيدتهم فى قرآنهم . وليست هـذه التضحية من قبيل مداراة الخصوم ومصانعتهم أو مخادعتهم ، بل فى ذلك هدى للعرب إلى طريق النهضة وتحرر من الجمود والتأخر وإشراق لأمم الشرق بنور عرفان الغرب الذى اكتشف مصباحه الأستاذ الإمام ... وهـذا النور الذى يصل مصر بباريس ويربط مآذن الأزهر ببرج إيفل كما صوره الأستاذ محمد صبيح فى غلاف كتابه المسمى « محمد عبده » .. هو الذى يخيف الإنجليز وسائر المستعمرين على قول الأستاذ توفيق الحكيم ويعمى أبصارهم .

ولم يفكر الأستاذ فى غرابة خوف الدول الاستعمارية من نور النهضة الفكرية التى اقتبسته مصر الشرقية من الغرب حتى أدى إلى جلاء جيوش الاحتلال عن أرضها .. أي غرابة ... فكانت هذه الحادثة كتحدى تلميذ مصارع لأستاذه الذى علّمه بعض حيل النجاح فى المصارعة ولم يعلّمه تمامها ... أو كما ظن الغافلون أن انسحاب جيوش الإنجليز والفرنسيس والطليان وأساطيلهم من استانبول بعد احتلالها فى الحرب العظمى الأولى ، قد وقع خوفاً من قوة مصطفى كمال الحربية التى هزمت اليونان وأخرجتها من أزمير، على الرغم من أنها أى اليونان كانت حليفة الدول المذكورة الغالبة ثم منتدبتها إلى أزمير .

وأصدق القول فى تحليل هذا المقام أن الإنجليز وغيرهم من دول الاستعمار الكبيرة إن انسحبوا من بلاد المسلمين بعد ما استيقنوا نهضة أهلها الفكرية التى أخذوها من وحى المستعمرين أنفسهم فلا يكون ذلك خوفاً من بأس تلامذتهم فى تلك البلاد الذين لاشك فى أنهم لا يزالون ضعافاً بالنسبة إلى أساتذتهم ، وإنما يكون حبا بأولئك الناهضين .. لكون النهضة الفكرية الموحاة إليهم — والتى وجد الأستاذ توفيق الحكيم أروع مثال لها فى رسالة الأستاذ خلف الله المقدمة إلى كلية الآداب لجامعة فؤاد الأول فروّجها وناضل مستنكريها فى صفحات أخبار اليوم بكل ما فى يديه من قوة القلم

رغم أن الجامعيين لم يتقبلوها بقبول حسن ، فناضلهم الأستاذ أيضا ـ تقربهم من المستعمرين وتحببهم إليهم ، بقدر ما تبعدهم من الإسلام والقرآن الذى طعنت الرسالة المذكورة فى صميمها قائلة : « إن وجود شىء فيه لا يقتضى صحته » .

فالمستعمرون لا تخيفهم النهضة الفكرية المزعزعة إيمان المسلمين بالقرآن بل تحببهم إليهم ، وإنما يخيفهم القرآن كما شهد به القول المروى عن غلادستون .. يخيفهم بقاؤه سليما ومؤمنا به حرفيا عند المسلمين الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون . والذين إن يكن منهم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منهم مائة صابرة يغلبوا ألفا من الذين كفروا .. والذين قد سبق أن مثلهم من السلف الصالحين ، نصروا الله فنصرهم وكانت لهم الدولة والغلبة فى الأرض.

فالمستعمرون يخيفهم القرآن والإيمان به حرفيا على أنه كلام الله الذى لا يتصور منه الكذب .. لا كلام محمد الذى يكفيه كذبا أن كان كلامه فعزاه إلى الله ... يخيفهم ويسخطهم المؤمنون به ، ويسرهم دخول ثلمة فى إيمان المؤمنين به ليفتحوا حصن الإسلام من هذه الثلمة المفتوحة ، فيحبون طبعا فاتحيها بأيديهم من المسلمين الأخلاء .. حبا جما ويتخذون منهم سماسرة للقضاء على إيمان الباقين فيحبونهم جميعا .. وربما ينجر هذا الانقلاب فى عقيدة الإيمان بالقرآن ، إلى كف أيدى الدول الكبرى الغربية عن بلاد المنقلبين عن صلابة الإسلام إلى حرية الزندقة والإلحاد . وهنا فقط أعترفُ للأستاذ توفيق الحكيم بإمكان الحصول للأمم الإسلامية على صداقة الدول الغربية .. فأي أمة من هذه الأمم رأت مصلحتها فى اختيار هذه الطريقة لكسب صداقة الدول الغربية والتخلص من عداوتها .. فلها ما تشاء من اشتراء الدنيا بالدين واستبدال عداوة الله بعداوة الدول أعداء الإسلام . ولا بارك الله فى نهضة أمة مسلمة تتنازل فيها عن إيمانها بصدق القرآن لتكتسب صداقة الدول غير المسلمة . كما ذكر فى قوله تعالى : « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » .

فهذا مفترق الطرق فى تحديد المسألة التى دخلها الأستاذ توفيق الحكيم وأبدى كثيراً من النشاط والتعمق فى بحثها .. وكما أن الأستاذ لم يدخر جهداً فى الوصول إلى النهاية التى قصدها حتى دعا رئيس الحكومة إلى حسم المسألة راجياً أن يفعل مثل مافعل أسلافه فى المسائل المماثلة التى ذكرها الأستاذ فى العدد السابق من أخبار اليوم، كنماذج الأمثال للحكومة الحاضرة ـ فإنى أذهب إلى أكثر وأبعد مما طلبه الأستاذ فى حسم المسألة .. بأن يكون الحسم مجاهراً لأساس الخلاف فى الأحداث التى تظهر الفينة بعد الفينة فى الأوساط الفكرية وتثير ضجة تهز كيان الدين فى قلوب المسلمين .. مجاهراً للأساس العامل فى تلك الأحداث غير خاص بجزئيات المسائل والوسائل ... فليقرر المسلمون فيما بينهم : هل هم باقون على الإسلام وعقيدته التى تمسك بها آباؤهم ثلاثة عشر قرناً أفراداً وجماعات أى حكومات ، راضون عنها ومعتزون بها كما رضى آباؤهم واعتزوا ، مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وسائر ما أنزل فى كتابه على خاتم أنبيائه كما آمنوا . . لا مؤمنون ببعض الكتاب وكافرون ببعض ولا متدينون أفراداً ولا دينيون حكومات ومسلمون أسماء وغير مسلمين فى الأعمال والآداب، متبعين سنن غير المسلمين شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوه .. أم إنهم غير باقين ؟

يقوم الفينة بعد الفينة من سولت له نفسه بالخروج على الإسلام فى ناحية من نواحيه الاعتقادية فيثور احتجاجا عليه فئة من الغيورين على دينهم ، ويحميه منهم رجال من الوزراء المستبطنين ما أظهره الخارج .. وإن لم يحمه حامٍ محابٍ عاجلا ففى المستقبل القريب أو البعيد ينال الرجل مكافأة خروجه بأضعاف ما كان له من المراكز والمناصب يوم خرج وثار عليه المستنكرون.. ويكون هذا المصير له غبطة لآخرين فتتكرر المهزلة فى أيام أخر على مسائل أخرى مماثلة وتستقر بدعة استخراج فوائد عند قوم من مصائب الدين .. عادةً مستمرة فى بلاد الإسلام إلى أن يقضى الله أمراً كان مفعولا .

هذا ولم يقف حرص الأستاذ الحكيم على تأييد الرسالة الطاعنة فى أمانة القرآن ، عنــد دعوة رئيس الحكومة إلى العمل الحاسم .. بل دعا اللهَ تعالى أيضاً إلى التدخل فى الأمر ليصدّق صاحب الرسالة فى تكذيب ماجاء فى القرآن . وهذا هو معنى الجملة الدعائية التى اختتم بها الأستاذ الحكيم قوله فى العدد التالى لأخبار اليوم المنشور فيه مقال الأستاذ أمين الخولى المشرف على الرسالة معنوناً «إنها لحق..ألقوا بى فى النار» :

« شهادة الأستاذ الخولى خطيرة وإنى أحب أن ألفت النظر إلى نقطة الخطورة فيهـا ، تلك هى قوله إن الأستاذ الإمام محمد عبده انتهى إلى مثل هذه الآراء منذ اثنين وأربعين عاما .. إذا كان هـذا القول صحيحاً كما يؤكد الأستاذ الخولى ، فلنا أن نطلب تعليلا لما صرنا إليه . وعلى المسئولين من رجال الدين أن يوضحوا الموقف لأنهم لا يرضيهم أن نرجع إليهم فى عهدهم ـ القهقرى بعد نهضة إسلامية بعثها الأستاذ الإمام ، أما رجال الجامعة فيلصق بهم زميلهم الأستاذ الخولى فى عقليتهم وخلقهم ، تهمة لا يدفعها عنهم غير دليلهم .. وهى إن صحت لكانت قديرة على هدم « التعليم الجامعى » من أساسه واقتلاع أهدافه من جذورها ... اللهم لا تخيب أملنا كله فيما حسبناه نهضتنا » .

أقول إن الأستاذ توفيق الحكيم يتحكم فيعدل عن محط النزاع الذى هو تهمة صاحب الرسالة إلى تهمة الجامعيين الذين اتهموه ، استناداً إلى قول الأستاذ أمين الخولى المشرف على الرسالة والمتفق مع صاحبها فى الرأي . لكن شهادة الأستاذ الخولى لا تُسمع ولا تنفع صاحب الرسالة المتهم ـ كشهادته لنفسه ـ وقد اتهموه مع المتهَم لكون الرسالة وضعت تحت إشرافه ، فضـلا عن أن للأستاذ العمارى مقالة بل مقالات فى مجلة « الرسالة » عن هذا الأستاذ الخولى وعن دروسه فى الجامعة التى

هو أستاذ البلاغة فيهـا منذ عشرين سنة كما يقال ... مقالات حسبها قاضية عليه وعاراً على الجامعة[1] .

وإنى ألفت النظر إلى أن الأستاذ الحكيم يهتم باتهام الأستاذ الخولى للجامعيين للتهمين ولا يهتم باتهامهم له ، فماذا السبب لهذا الوضع المعكوس ؟ والجواب أن سند المتهمين للرسالة مخالفتها لكرامة القرآن، وسند الأستاذ الخولى المتهم المتهمين موافقة الرسالة لآراء الأستاذ الإمام !.. وفى هذا مفتاح هذه الفتنة وما سبقها من الأمثال ... فمن كان اهتمامه بكرامةِ الأستاذ الإمام فوق اهتمامه بكرامة القرآن لا يسمع كلام المتهمين للرسالة ويفتح أذنيه بين إطار من كفيه لسماع من يتهم المتهمين .

ومن أعجب العجائب أن المتهمين لصاحب الرسالة من الجامعيين وغير الجامعيين يقطعون التهمة فى الرسالة والمشرف عليها ولا يعدونها إلى الأستاذ الإمام ، على الرغم من أن كلا من الأستاذين اللذين اتهموهما دافع عن نفسه بإيراد جمل من أقوال الأستاذ الإمام، تتفق مع الأقوال التى وردت فى الرسالة واتُّخذت تهمة لها وللمشرف عليها ، كما يفهم أيضاً من قول الأستاذ الحكيم الذى نقلناه آنفا . فتلك الأقوال إن صحت نسبتها إلى الإمام فلا كلام عنـد الأستاذ الحكيم فى استحقاق الأستاذين المتهَمين لكسب القضية ضد متهمِيها وفى انتقال التهمة منهم إليهم .. بل وعلى مايلزم عنـدى أيضاً لا كلام فى براءة الأستاذين عن التهمة عند متهميهم أنفسهم إذ كانوا فى اتهامهم لا يَعْدونها إلى الأستاذ الإمام ، فكيف يصح أن يكون قولٌ تهمةً إذا قاله زيد ولا يكون إذا قاله عمرو .. وقد رأينا متهمى صاحب الرسالة والمشرف عليها على مافيها من أقوال قال مثلها الأستاذ الإمام قبل اثنين وأربعين عاما .. رأيناهم سكتوا إذا جاء دور

---

[١] فالله الذى هو أبو المسيح عند النصارى أخو محمد، على قول الأستاذ الخولى فى محاضراته أو بمثابة الأخ يخاطبه يا أخى !! فكأن أستاذنا يقول : وهكذا يكون أستاذ البلاغة فى عصر الحرية والمساواة والديمقراطية وفى عصر التقريب بين الطبقات.

الكلام إلى اتهام الأستاذ الإمام وذلك عند تمسك الأستاذين المتهمين بأقواله دفاعاً عن نفسيهما وهم الآخرون يُتهمون بهذا السكوت إلا الأستاذ الشائب الممنوع من الكلام . وقد رأينا بين الساكتين إذا جاء دور الكلام على الأستاذ الإمام الأستاذَ على الطنطاوى الذى من عادته أن يتظاهر متحمسا فى مثل هذه الأدوار والذى قال عند إحدى حملاته المنشورة فى مجلة « الرسالة » : « لو قال ما نقلته عنها (يعنى رسالة الأستاذ خلف الله) معتقداً به أبو بكر وعمر لكفر به أبو بكر وعمر وصارا به أباجهل وأبا لهب . » فهل مركز الأستاذ الإمام فى الإسلام أحصن من مركز أبى بكر وعمر ؟ .

ومما رأينا فى هذه المسألة قول عميد كلية الآداب صديقنا الدكتورعبدالوهاب عزام بك تخفيفا عن كاتب الرسالة : «إنى فيما أعرف عنه وكما يبدو من كتابته شاب مسلم قصد أن يدفع عن القرآن بعض شبه الملاحدة أو رجال الأديان الأخرى فجاربه رأيه عن القصد وحادبه اجتهاده عن سواء السبيل » وقد كتب الأستاذ الطنطاوى مانقلنا عنه آنفا ، معلقا على قول العميد ومشددا ... ولعل الدكتور العميد الذى شهد على إسلام الرجل ، غاب عنه أن الاعتداد بإسلام أحد مشروط بسلامة عقيدته وابتعاده فى عقيدته عما يناقض الإسلام ، ولا يبرره قصد الدفاع عن القرآن بعد أن تضمن دفاعه التنازلَ باسم التأويل عن صحة القرآن فى بعض ماينطق به نصوصه ، فيكون ذلك قبولا لدعوى أعداء الإسلام فى القرآن لادفعا لشبههم .

وأخيرا انتهى أمر صاحب الرسالة رسميا فيما قال عنه عميد الكلية ونقلناه قريبا إنه شاب مسلم لم تخرجه رسالته من الإسلام ، فقد انعقدت بأمر وزارة المعارف — على ما كتبته أخبار اليوم تحت عنوان « عاصفة تهدأ » — لجنة مؤلفة من أستاذ الشريعة

فى كلية الحقوق ووكيل كلية الآداب ، تُحقق ماورد فى تقرير الأستاذ أحمدأمين بك عن اتهام صاحب الرسالة بأنه ذهب فى رسالته إلى ثلاثة أمور أولها أن محمدا فنان هذا القرآن وصانعه الخ.. وقد سلم صاحب الرسالة بأنه لوقال شيئا من هذا كان كافرا، كماقال الأستاذ أحمد أمين بك إنه قال هذا فعلا .. أما اللجنة الجامعية فقد قالت بالعكس: « .. أما القول بأن محمدا فنان بهذا المعنى فإنه قد يستنتج من عبارة الرسالة فى آخر صفحة ١٢٥ وأول صفحة ١٢٦ ورأت اللجنة أن العبارة التى قد يُستند إليها فى هذا ليست صريحة ولا قطعية الدلالة على معنى معين ، ولكن توجد فى صفحة ١٦٩ من الرسالة عبارة أخرى تدل على أن الكاتب لايعتقد أن محمدا فنان هذا القرآن وإنما يؤمن بأن القرآن نزل من السماء على أنه معجزة العرب الكبرى وأوحاه خالق مبدع منزه عن كل مايتصف به البشر » .

وأنا أقول لم أر الرسالة كما لم يرها الكثيرون[١] وعابهم الأستاذ سيدقطب بأنهم حكموا عليها من غير أن يقرأوها . لكنى قرأت مع الناس فى مجلة «الرسالة» لصاحب الرسالة وفى أخبار اليوم للاستاذ أمين الخولى المشرف على الرسالة، مقالات بتوقيعهما كافية فى اتهام كل منهما ناصة على أن وجود شئ فى القرآن لايقتضى صحته ، وهماينقلان هذا القول عن الأستاذ الإمام ويتمزان بل يعتزان بالاستناد إليه فى قطع ألسنة المتهمين — وفيهم الأستاذ أحمد أمين بك الذى لا يُتهم بالجمود وضيق الأفق فى الأفكار الدينية — حتى ان الأستاذ المشرف قال فى دفاعه عن الرسالة : « إنها الحق..ألقوا بى فى النار » وقد صدقه قرار اللجنة الأخيرة المؤلفة بأمر وزارة المعارف على براءة صاحب الرسالة. لكننا نحن لانستدل على تعيين الحق والباطل بقول فلان أو قرار لجان، لاسيما وأمامنا سوابق من الوزارات المصرية حمت الخارجين على الدين ، وكان اعتماد الأستاذ الخولى

[١] لأن أصحابها هربوها كما يهرب الحشيش تاجروه ولا عجب فإن أصحاب الرسالة أيضا راموا تجارة المناصب والمناقب فى عصر العجائب ، وإنما العجب كون الحكومات بمصر لاتعاقب المهربين بل تكافئهم .

عليها فى قوله الحماسى : « إنها لحق ألقوا بى فى النار » لاعلى أنها حق يضحّى بالنفس فى سبيله ويكون المضحون عشاق الحق المحققين، لا المنساقين وراء شهرة الأستاذ الإمام والمقلدين لمن سمعوا من بعض أبطال علماء الغرب أنه قال مثل ذلك القول ... وإذا لم يكن فنان القرآن على فهم اللجنة الجديدة من قول صاحب الرسالة ، سيدَنا محمد وكان فنانه هو الله انتقل احتمال الكذب السائغ فى الفن القصصى – على مذهب الرسالة – إلى الله .. ولا ينفع صاحب الرسالة ما كتبه فى مجلة « الرسالة » دفاعا عن نفسه أن الأساطير التى ذكرها المشركون ردا للقرآن إليها وطعنا فيه ليست بمعنى الأكاذيب ، بل بمعنى الأقوال مطلقا ، واستدل عليه بقوله تعالى « وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلا قل أنزله الذى يعلم السر فى السماوات والأرض » حيث تهتم الآية فى رد قول المشركين بكون القرآن كلام الله لا كلام الأولين . واللجنة المؤلفة بأمر وزارة المعارف المشتملة على عبدالوهاب خلاف بك أستاذ الشريعة لكلية الحقوق بجامعة فؤاد للنظر فى رسالة الفن القصصى فى القرآن والمقررة على براءتها من تهمة الطعن فى القرآن ، إنما اهتمت بناحية براءة الرسالة من تهمة عد القرآن تأليف سيدنا محمد لا كلام الله[1] ولم تهتم بما فيها من القول بأن القرآن لا يعنيه أن يكون جميع قصصه متفقة مع الحقائق والوقائع .. فمؤلف الرسالة كالمشرف عليها ليس إلا بطل الاعتماد على مايعرفه من مسامحة الوزارات المصرية فى أمر الدين وضعفِ التمسك به فى أوساط المثقفين الجدد المفتلين بتقليد المبادئ الغربية من ناحية وتقليد الشيخ محمد عبده من ناحية الذى أحدث بما أسرف من تأويلاته لنصوص القرآن ماديةً جديدة فى الإسلام أو باطنية جديدة متمشية مع مادية الغرب . أما دفاعه عن الإسلام ضد أعدائه فقد تبخر بين تقهقراته

---

[١] مع أن فى اهتمام صاحب الرسالة بنفى الجهل عن سيدنا محمد بالتاريخ عند مايرى قصص القرآن مخالفة للحقائق التاريخية كما سبق نقله منا فى هذا البحث عن المقالة المنشورة فى « أخبار اليوم » – مايوهم بحق أن القرآن فى نظر صاحب الرسالة تأليف محمد .

أمامهم .. وقد سبق أن ناقش الأستاذَ فرح أنطون صاحبَ مجلة « الجامعة » مدافعا عن الدين ضد الالحاد ، وفى النتيجة ازداد مستبطنو الالحاد بين المثقفين بمصر كما أشار إليهم الأستاذ فريد وجدى بك فى مقالة من مقالاته وإنى أسجله عليه فى هذا الكتاب عند كل مناسبة .. ومعناه هنا أنه نجحت دعوى الأستاذ فرح أنطون، ولم تنجح مدافعة الأستاذ الإمام .

وممن كتبوا فى بحث رسالة الفن القصصى فى القرآن الأستاذ سيد قطب صاحب كتاب « التصوير الفنى فى القرآن » لكن مقالات هذا الأستاذ التى كتبها فى مجلة « السوادى » تمتاز بأنها حملات على الطرفين من صاحب الرسالة والأستاذ أمين الخولى المشرف عليها ومن الحاملين عليهما المهددين بإخراجهما من دائرة الإسلام ..

وتمتاز أيضا بأنها كاشفة عن أسباب وأغراض حملت الأولين على اثارة الضجة على نفسيهما والرغبة فى الفرقعة التى تلفت النظر وتُحدث حدثا يتلفت عليه الناس .. والأخيرين أو البعض منهم وهو الأستاذ أحمد أمين بك والأستاذ حسن الزيات صاحب مجلة « الرسالة » على رد جميل الأستاذ أمين الخولى .

قال « فذكرت الوقائع ليعلم الناس أية مهزلة تكمن وراء الموضوعات الجدية . وكيف تُمنح أرق الشهادات العلمية وتمنع فى جامعتنا الوليدة وكيف يصير الكثيرون دكاترة أوماجسترات وكيف لايصيرون... ثم قال «ولكن ماشأن مجلة الرسالة ومحررها العباس وما شأن الأستاذ توفيق الحكيم ، وقد أرسل الأستاذ على الطنطاوى صيحته الفرقعة الطنّانة توسلّ سيف الإسلام على رأس الطالب الجامعى وأستاذه . وبذلك وصلت المهزلة أول أهدافها »

والأستاذ قطب ، على الرغم مما ذكر فى خارج الموضوع أموراً كثيرة لاتعنينى، قد خدم الحقيقة فى فتح عيون القراء وسجل على أن الخروج على الاسلام والقرآن بمصر يذهب بالخارجين إلى ماراموه من الوظائف والمناصب ، قال : « ثم تمضى خطوة

إلى الأمام فتجد رجالا من رجال الدين ورجالا من المحترفين حماية الدين لم يطلع أحد منهم على الرسالة ولم يحقق قضايا ومواجبها ولم يعلم أكثر من إشاعة تشيع، أوتلخيص ينشر ، أو تقرير لايكون صوابا .. ترى هؤلاء الناس لايحترمون أنفسهم ولا يحترمون إسلامهم الذى يوجب التثبت قبل الحكم ، يثيرون ضجة حمقاء شعواء ، يرفعونها إلى القصر ويصرخون بها فى الطرقات .. ويهتفون بها فى الصحف أحرقوا الرسالة اطردوا الخولى من الجامعة طلقوا زوج الطالب الجامعى ... مهزلة لا تقع إلا فى مصر .. وحماقة ليس وراءها تعقل ، وضجة ينقصها الإخلاص الصحيح .

« ووقف الطالب الجامعى خلف هـذه المهزلة يغذيها بالوقود كلما هدأت والدنيا لا تـكاد تسعه من الفرح وأحسبه قد أعد نفسه عميداً لـكلية الآداب ثم مستشاراً فنيًّا لوزارة المعارف أو يعد نفسه لأن يكون وزيراً للأوقاف !.. ألا يعرف مثـله أن الضجة التى ثارت حول كتاب « الأدب الجاهلى » للدكتور طه حسين بك هى التى جعلته عميداً لـكلية الآداب ومستشاراً فنيًّا بعده ؟ ألا يعتقد مثله أن الضجة التى ثارت حول كتاب « الإسلام وأصول الحـكم » للأستاذ عبد الرازق بك هى التى جعلته كذلك وزيراً للأوقاف ؟

« فلماذا إذن لا يرشح نفسه لأحد هـذه المناصب ، ونحن فى مصر . والضجات الحمقاء التى يثيرها رجال الدين والمحترفون حماية الدين حول هذه الموضوعات ترفع الذكر وتنشر الصيت وتغير الأقدار . »

أقول فهل على رأى الأسـتاذ قطب خير للذين أثاروا الضجة من رجال الدين والمحترفين حماية الدين على الطالب الجامعى أى صاحب رسالة «الفن القصصى فى القرآن» وحقهم الأستاذ .. خير لهم أنفسهم بل خير للدين نفسه أيضاً أن لا يثيروها عليـــه فيخدموا من حيث لا يشعرون أغراضه المنكرة فى اكتساب الشهرة وتصيد المناصب

بواسطة الخروج على الإسلام والقرآن ؟ فقد أصبح مبلغ الفساد بمصر فى رأيه إلى الحد الذى لو قلتَ للخارج المعتدى على كرامة الإسلام وقداسة القرآن : « أسأت » كان تأثير قولك هذا عنـد الرأى العام الحاكم فى تقسيم المناصب أو فى تمييز المسىء من المحسن .. كأنك قلت له : « أحسنت » !!

أم ان الأستاذ لا يرى فى رسالة الطالب الجامعى ولا فى تأييد أستاذه المشرف عليها ما يستحق الضجة التى أثارها عليهما المثيرون ؟ وإنما يرى خطأ الطالب بل وأستاذه المشرف على رسالته أيضا ـ الذى يراه الأستاذ قطب فى أزمة نفسية وقد حكاها مفصلة فى مقالته ـ فى قياس نفسهما على الدكتور طه حسين بك والأستاذ على عبد الرازق بك كما يفهم من قول الأستاذ بعد أقواله المنقولة آنفا : « وليس صغار الطلاب مكلفين أن يدركوا أن للدكتور طه حسين بك مواهبه الذاتية وأن للأستاذ على عبد الرازق بك ميزاته الشخصية والعائلية .. فهم معذورون إذا رأوا هذا الطريق جيد التوصيل »

أقول وهل هم معذورون أيضا ومعهم الأساتذة المشرفون عليهم ، فى التلعب بكرامة القرآن ابتغاء لنيل المناصب العالية ؟ ومن عبَّد لهم طريق التوصيل هذه ، إن كان الذين اتخذوهم قدوة لهم نالوا ما نالوا بمواهبهم وميزاتهم ، لا بما ابتدعوا فى القرآن والإسلام ما يمس كرامتهما ؟ ولماذا لم يحل ـ على الأقل ـ شذوذهم هذا بينهم وبين المناصب المذكورة التى نالوها فى بلد إسلامى عريق ولو بمواهبهم وميزاتهم ؟

وعلى كل حال فلا يفهم موقف الأستاذ قطب من اتهام الطالب الجامعى وأستاذه المشرف على رسالته ، بقدر اتهام المثيرين عليهما الضجة من رجال الدين ومن الذين سماهم المحترفين حماية الدين ، وإن كان مذهب الأستاذ لا يتفق مع الأولَين فى تصور التصوير الفنى فى القرآن ، بمعنى أنه يراه أعلى شأنا من عرض قصصه على تصديق المؤرخين من أهل الغرب والشرق ثم تأويله عند الاختلاف معهم بالمسامحة الفنية . ومع هـذا لا يبت الأستاذ فى فساد مذهبيهما بل وفى صحة مذهبه نفسه أيضاً ، حيث

قال فى آخر مقالته الثالثة المنشورة فى مجلة « السوادى » بعد إيضاحاته القيِّمة المسفرة عن إعظام القرآن :

« وبعد فلست أنكر أن شبهات اعترضت طريق وأنا أبحث موضوع القصة فى القرآن ومَشاهد القيامة فى القرآن أهذا كله مسوق على أنه حاصل واقع ؛ أم ان بعضه مسوق على أنه صور وأمثال ؟

«وقفت طويلا أمام هذه الشبهات ولكنى لم أجد بين يدىّ حقيقة من حقائق التاريخ أوحقائق التفكير فأطمئنّ إلى يقينيتها وقطعيتها ، فأحاكمَ القرآن إليها وما كان يجوز لدى أن أحاكم القرآن إلى ظن أو ترجيح .

« ولم أكن فى هذه الوقفة رجلَ دين تصدّه العقيدة البحتة عن البحث الطليق بل كنت رجل فكر يحترم فكره عن التجديف والتلفيق .

» فإذا وجد سواى هذه الحقيقة التى يحاكم إليها القرآن فإنى على استعداد أن أستمع إليه فى هدوء واطمئنان » .

أقول : لا يحتاج إلى البحث والتنقيب عن حقيقة من حقائق التاريخ أو التفكير ليحاكم إليها القرآن ، إلا من يخالج قلبه الشك فى كونه كلام الله الذى لا تحوم حوله شبهة الكذب . وبعد استيقان أنه كلام الله يكون البحث فى حاجة إلى حقيقة تاريخية أو تفكيرية ليحاكمه إليها ، تناقضاً لا يقبله منطق الفكر والعقل قبل الحقيقة التاريخية التى لاتعدل الحقيقة الفكرية والتى يقول عنها الأستاذ حسن الزيات فى مجلته عدد ٨١٦ التاريخ مادته عمل ابن آدم وابن آدم حيوان كذاب لا يقول الحق على نفسه ولاينقل الصدق عن غيره إلى آخر ماقال فى مقالة برأسها عن منزلة مايسمونه الحقائق التاريخية بالنسبة إلى الحق وأحسن كل الإحسان .

وأنا لا أقول هذا القول كرجل دين تصده العقيدة البحتة عن البحث الطليق ،

بل رجل عقل ومنطق يصدانه عن التناقض المستحيل ويحترم دينه وعقيدته فى ضمن احترام العقل والمنطق . وليس رجل الدين فى الإسلام من يكون فى واد والعقل والمنطق فى واد آخر ، بل هذا الرجل أشد تمسكا بالعقل والمنطق من غيره كما يتبين قارئ هذا الكتاب ، حتى إنى أرى الأستاذ قطب الذى يقول فى مقالته المارة الذكر : « إن الذهن البشرى خليق بأن يدع للمجهول حصته » دون رجل الدين فى تقدير العقل الذى لا يلتبس عليه المحال بالممكن ، قيمتَه فهو أقوم قسطاس فى الفصل بينهما وليس له أن يدع للمجهول حصته فى هذا التمييز . ومادام يعرف هو أى العقلُ حدود الممكن والمحال بمبادئه الأولى التى فطره الله عليها ففى إمكانه أن يدرك بسهولة ما يصلح لأن يكون متعلقاً لقدرة الله وهو جميع الممكنات التى لا حد لها ولا حصر وما لا يصلح له ، وهو ينحصر فى أمور معينة مستحيلة يعرفها العقل بالبداهة الفطرية كجمع النقيضين ورفعهما والدور والتسلسل . فالعقل المقيد بقوانينه الخاصة مهما كان طليقاً فليس له أن يكون أداة شبهة فى العقيدة الدينية المتعلقة بالقرآن الذى هو كلام الله ، إلا أن ينطلق خارقاً لقوانينه نفسه . فهو أى العقل الحر فى دائرة قوانينه الخاصة حسبُ المسلم نبراساً فى إنارة طريقه إلى أصول العقائد الدينية . ولذا قال خضر بك أستاذ السلطان محمد الفاتح العثمانى وأستاذ المحقق الخيالى أيضاً صاحبِ التعليقات الدقيقة على شرح العلامة التفتازانى للعقائد النسفية ، فى قصيدته النونية الكلامية :

وواقع كل ما نص الصدوق به   من ممكن كصراط أو كميزان

فقصص القرآن كلها ومَشاهد القيامة المذكورة فى القرآن كلها ما دامت من الممكنات وما دام الله قادراً على جميع الممكنات — كما هو مقرر فى علم الكلام — فلا وجه لصاحب العقل وصاحب الفكر الحر أن يتردد فى قبول ما ورد فى القرآن منها كما ورد .. فلو عرف الأستاذ قطب هذه الحقيقة الوجيزة التى يتضمنها بيت خضر بك ،

أو لو لم يكن الأستاذ أجنبيا عن العلوم الإسلامية لحد أن لا يعرف أن الله قادر على جميع الممكنات ، أو لو لم يكن غافلا عن عدم جواز وضع حد للممكنات الواسعة المحدود إلا بالمحال .. لما احتاج إلى أن يقول : « وبعد فلست أنكر أن شبهات اعترضت طريقى وأنا أبحث موضوع القصة فى القرآن ومشاهد القيامة : أهذا كله مسوق على أنه حاصل واقع ؟ . »

نعم ، تلك الشبهات التى اعترضت طريق الأستاذ قطب والتى اعترض أكثرُ منها طريقَ غيره مثل الطالب الجامعى وأستاذه الخولى ومن سبقهما من أصحاب الفتن بمصر .. تلك الشبهات اعترضت طريق كثير من الناس[1] بعد مقررات وضعها الأستاذ الإمام قبل أربعين سنة وضعضع بها حصن القرآن عن مركزه الراسخ فى قلوب المؤمنين فتضمنت تأويلاته الموجهة نحو المغيبات مطلقا أو بالنسبة إلى أهل الأزمنة البعيدة عن زمان الأنبياء مثل الملائكة والشيطان وأحوال القيامة والمعجزات ، نفىَ هـذه الأمور نفيا مؤولا !.. وقد صرّح بذلك الطالب الجامعى وأستاذه فى الجرائد والمجلات عنـد الدفاع عن نفسيهما أمام الضجة المثارة ضدهما من رجال الدين وتحديام بنقل كلمة الأستاذ الإمام الناصّة مثلا على أن وجود الشىء فى القرآن لا يقتضى صحته ووقوعه .. وقد كان وجود الشىء فى القرآن حجة عند المسلمين بصحته لا تعدلها حجة ولا يتناولها تأويل ، إلا إذا كان الحمل على ظاهره يستلزم محالا عقليا كقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » و « جاء ربك » .

فإذا لم يقتض وجودُ شىء فى القرآن صحته ووقوعه مع كون وقوعه فى متناول قدرة الله لعدم استلزامه المحال العقلى بمجرد استبعاد المستبعدين الذين لا يقدرون الله

---

[١] والأستاذ قطب الذى لم يأل جهدا فى الاعظام بشأن القرآن ولم يرض رضى الله عنه محاكمة نصوصه إلى حقيقة تاريخية أو تفكرية ، فهو أقرب الضالين فى تقدير القرآن، إلى الهدى. وإنى أتمنى له تمام الهداية إلى أن لا يكون عنده مسألة جديرة بأن تسمى حقيقة تاريخية إذا كان كلام الله نزل على خلافها .

حق قدره ولا القرآن الذى هو كلام الله حق قدره ولا سعة حدود الممكنات التى يدخل جميعها تحت قدرة الله حق قدرها .. فماذا يكون معنى قداسة القرآن التى يعترف بها الأستاذ قطب؟ وماذا يكون الفرق بين كلام الله وكلام البشر؟ أم القداسة المعترَف بها للقرآن لا تبلغ مبلغ أن يكون كلام الله؟

فهذه النقطة المنتهى إليها الكلام هى منبع جميع المشكلات والشبهات فى موقف القرآن التى تنتاب أفكار العصريين من كتّاب مصر وعلمائها بعد أستاذهم وإمامهم الشيخ محمد عبده والتى تختلف شدة وخفة باختلاف أشخاصهم، أو قل إن شئت: بالنسبة إلى شدة إيمانهم بالشيخ وضعف إيمانهم بالقرآن!.. وإذا فكرت وتعمقت فى التفكير فأدنى شك فى قداسة القرآن وأقل استبعاد لصدقه فى جميع ما نص عليه ينمّ على أنه شكٌّ فى كونه كلام الله بدلا من كونه كلام محمد، ثم يُعدى الشك نبوته صلى الله عليه وسلم بل نبوة جميع الأنبياء فيرتكز فيها بل يتقوى ويتحول إلى النفى البات بإنكار المعجزات التى هى شواهد نبوتهم وقد اشتهر هذا الإنكار من كتّاب مصر وعلمائها العصريين، حتى ظن الدكتور توفيق الطويل مدرس الفلسفة بجامعة فاروق أن ابن خلدون شذ فاعترف بالمعجزات من غير تأويلها بما يخرجها عن كونها خارقة لسنة الكون، مع أن جميع علماء الإسلام متفقون قبل ابن خلدون وبعده فى الاعتراف بها من غير تأويل.. وليس الشذوذ فى ابن خلدون المعترِف بل فى الأستاذ الإمام المؤول، إذ التأويل كما يخرج المعجزات عن كونها خوارق، يخرجها أيضاً عن كونها معجزات.
ولا يغرنك قولهم: «إن المعجزات غير القرآن شبهة لا حجة» أنهم يعترفون بمعجزة القرآن باعتباره معجزة عقلية وإنسانية وخارقة ـ وقد سبق منا شرح قولهم هذا ـ كما أن ذلك الاعتبار الخاص منهم بالقرآن تسترٌ فى إنكار معجزة القرآن، وهم ملاحدة مستبطنون كما وصفهم الأستاذ فريد وجدى بك ـ متظاهراً باستثناء نفسه من بينهم ـ

فى قوله الذى أردده كثيراً فى هذا الكتاب ، لا مجاهرون ، وإلا فإعجاز المعجزة ليس إلا فى خرقها لسنة الكون .. ولا بد أن تكون معجزة القرآن كذلك .

وعند ضم إنكار المعجزات التى هى شواهد صدق الأنبياء فى دعوى نبواتهم ، إلى عدم تصديق القرآن فى كل ما حكاه عن الأنبياء وغيرهم ، كما علم القارئ من رسالة الفن القصصى فى القرآن .. ثم تجريد النبى فى التعريف الذى ذكره الشيخ محمد عبده له، من خواص النبى المعروف فى الإسلام ـ لاسيما من أخص خواصه الذى هو الوحى وسيأتى بحثه فى هذا الكتاب ـ ثم إنكار وجود الملائكة الذين ملك الوحى منهم وتأويلهم بالأرواح والقوى .. ثم النظر إلى اجتماع هذه الإنكارات فى الشيخ ـ يكون الإنسان معذوراً فى سوء ظنه بدين هذا الشيخ الذى هو أستاذ وإمام عصر الفتن الدينية بمصر وسند مؤلف رسالة الفن القصصى وأستاذه المشرف على رسالته ـ سندهما الذى أصمت اسمه ألسنة الثائرين عليهما ـ موجهاً ذلك الظن السيء الذى يكاد أن يكون يقيناً ، إلى إيمانه بالنبوة . وقد عرفت ماهية هذه الإنكارات عدا إنكار الملائكة ودرجة منافاته لعقيدة الإسلام .

أما إنكار وجود الملائكة ـ ومثله إنكار وجود الشيطان الذى لم يهمله الشيخ أيضاً[1] ـ فإنى لا أقضى العجب من جرأة الشيخ على هذا الإنكار من غير اكتراث منه بمصادمته لآيات جد كثيرة من القرآن ناطقة بوجود طائفة من عباد الله تسمى ملائكة .. ولا يعنينى زيغ الشيخ وضلاله فى دينه إذا اهتديت أنا وسلم المسلمون من سراية زيغه إليهم .. ولكنه يعنينى كل العناية إذا رأيته يجر من ورائه الجيل الحاضر

---

[١] وفضيلة الشيخ شلتوت عضو هيئة كبار العلماء ومنكر وجود الشيطان غير مبتكر فى هذا الضلال بل تابع الأستاذ الإمام .

من مثقفى المسلمين الذين سحرتهم شهرته فى التجديد ولم تكفل لهم ثقافتهم بالتمييز بين الحق والباطل من الجديد .. وقد كان الإسلام القديم يسمّى الحادث بدعة ويأخذ حِذره فى انتقاء النافع منه لا يغره كل ما هب ودب ، ولا يقول لكل جديد لذة . قال الشاعر :

لكل جديد لذة غير أننى وجدت جديد الموت غير لذيذ

فإن لم تُجْدِ عنايتى بوزن مبتدعات الشيخ محمد عبده فى ميزان التحقيق ، ماتستحقه من الاهتمام والالتفات فى الجيل الحاضر بمصر لانفلات أزمّة عقولهم إلى تقليد الشهرة الواصلة إليهم من الغرب والشرق ... فسيهتم بها الجيل الآتى إن شاء الله وهو شهيد على أنى قد بلّغت .

نصوص كتاب الله على وجود طائفة من عباده تسمى ملائكة

وهى جمع ملأك على الأصل لأن الهمزة متروكة بكثرة الاستعمال .. فلما جمعوها ردوها . وهو مقلوب مألك من الألوكة بمعنى الرسالة .. سُموا به لكون الطبقة العالية منهم رسلا بين الله والناس. وقد اختلف علماء الإسلام فى المفاضلة بين الملائكة والبشر ، لكن الراجح تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وتفضيل رسل الملائكة على عامة البشر وتفضيل عامة البشر على عامة الملائكة ، والدليل على هذا الترتيب مذكور فى الكتب الكلامية .

وعلى كل حال فهم يوصفون بما يوصف به ذوو العقول والحياة يتلقون القول ويقولون ويخاطِبون كما يخاطَبون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا

يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون . وأول شاهد على ما قلنا تسميتهم بالملائكة التى هى بمعنى الرسل ، وقد قال الله تعالى : « الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس » وقد قال : « الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد فى الخلق ما يشاء إن الله على كل شئ قدير »[1] والمراد من الرسول فى قوله تعالى فى سورة التكوير : « إنه لقول رسول كريم ذى قوة عند العرش مكين مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون ولقد رآه بالأفق المبين » ـ جبريل عليه السلام ، وفى وصفه بذى قوة مانع آخر عن تأويله بالقوة ، وإلا كانت للقوة ، قوة .. ومثله قوله تعالى فى سورة النجم : « علمه شديد القوي ذو مرة فاستوى وهو بالأفق الأعلى ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى ما كذب الفؤاد ما رأى » لأن المراد من هذا المعلم الشديد القوى أيضا جبريل .. فهل تصلح القوى التى أول بها الشيخ محمد عبده الملائكة ، أن توصف بالتعليم ؟

ولا ينحصر تعبير القرآن عن الملائكة بالرسل فيما ذكرنا ، قال « ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام فما لبث أن جاء بعجل حنيذ فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف إنا أرسلنا إلى قوم لوط .. ولما جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وضاق بهم ذرعا وقال هذا يوم عصيب وجاءه قومه يهرعون إليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات قال يا قوم هؤلاء بناتى هن أطهر لكم فاتقوا الله ولا تخزونِ فى ضيفى أليس منكم رجل رشيد قالوا لقد علمت مالنا فى بناتك من حق وإنك لتعلم ما نريد قال لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد قالوا يا لوط إنا رسل

---

[1] كنت قرأت فى « منبر الشرق » الأغر لرجل يكتب فيه الفينة بعد الفينة : أن ما فى كتب التفسير من الملائكة ذات الأجنحة حديث إسرائيلى لا أصل له . فلعل الرجل لا يقرأ كتاب الله أو لا يعول عليه تعويله على أقوال الأستاذ الإمام .

ربك لن يصلوا إليك فاسر بأهلك بقطع من الليل .. الخ » وفى هـذه الآيات دلالة ظاهرة على أن الملائـكة مستعدون للظهور فى غير صورتهم الأصلية كما ظهر المرسلون منهم إلى قوم لوط فى صورة أناس من الشبان الحسان .

فمن سولت له نفسه إنـكار وجود الملائـكة وتأويلهم ـ من غير داع ـ بغير مانعرفه نحن المسلمين وعرّفنا القرآن أى القوى والأرواح ، ومن غير اكتراث بما فى تأويله من إلغاء جميع ماجاء به كتاب الله للملائـكة من الأوصاف الـكثيرة المختلفة التى لا تنطبق على غير ذوى العقل والشعور والحيـــاة ، مثل « عباد مكرمون » و « الملائـكة المقربون » و « الملائـكة يشهدون » و « يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا » و « الذين تتوفاهم الملائـكة طيبين يقولون سلام عليكم، ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون » و « يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون » « لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون » ... وجميع مافيها من صيغ الجمع جمع العقلاء والضمائر ضمائر العقلاء ـ فهو[1] مجنون مصاب فى عقله إن لم يكن مصاباً فى دينه[2] .

---

[١] جواب « من سولت له نفسه » فى صدر الـكلام

[٢] مفرطا فى احترام نصوص الله فى كتابه ... وليس بشىء مايقوله اصحاب هذا المفرط المغترون بمقرراته مثل الطالب الجامعى صاحب الرسالة المقوتة وأستاذه المشرف على رسالته : « ان إيمان المؤول يكون أقوى من إيمان المستسلم بنصوص القرآن فى القصص وغيره من غير تأويل » فأى الإيمانين أقوى من رجلين يؤمن أحدهما بوجود الملائـكة المذكورين فى كتاب الله بأوصاف مختلفة لا تنطبق إلا على الكائن الحى العاقل فيؤمن بوجودهم طبق ما ورد فى الـكتاب من غير حاجة إلى تأويل يغيرهم عما ورد ، ولا يؤمن أحدهما بوجودهم إلا بتأويل يغيرهم إلى حد انه ينفيهم ، كأن قدرة الله لا تسع إيجاد المنصوص عليهم بعينه لـكون المؤول الغافل يظنه محالا عقليا كما قال الله تعالى « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين » .

وهل لايخاف منكر الملائكة قولَ القرآن : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبَل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله والملائكة والكتاب والنبيين » وقولَه « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » وقوله «ومن يكفربالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا».

فهذه الآيات صريحة فى كون الإيمان بالملائكة من أركان الإسلام ، معدوداً فى صف الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر .. والشيخ محمد عبده إمام وأستاذ مصر الحديثة ساه عن هذه الآيات المروعة أو لاه . وقد أدهشنى مما كتب الطالب الجامعى المار الذكر دفاعاً عن رسالته فى الفن القصصى وأسوة بإنكار الأستاذ الإمام كثيراً مما جاء فى القرآن، قولُه المنشور فى مجلة « الرسالة » عدد ٧٥٠ عن إنكار الملائكة الكاتبين لحسنات الإنسان الملازمين لجانبه الأيمن والكاتبين لسيئاته الملازمين لجانبه الأيسر : « هل ترى شيئاً من هؤلاء الملائكة مهما طال نظرك إلى جانبيك » كأنه يتهكم أو يعاند قوله تعالى : « وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون » وقوله : « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ماتوسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد إذ يتلق المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد » .

والذين ينكرون وجود الملائكة بحجة أنهم لم يروا أحداً منهم إلى الآن فسيندمون «يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ، هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيراً قل انتظروا إنا منتظرون » يندمون «إذا دكت الأرض دكا وجاء ربك والملك صفا صفا » وأما نحن فلا نؤول من هذه الآيات إلا مجىء الرب لتنزهه عن الأوصاف الجسمانية كالحركة والسكون ونؤمن بما عداه كما ورد ، من غير تأويل .

آيات الملائكة فى كتاب الله كثيرة جدا[1] لا تنحصر فيما ذكرته بمناسبة الرد على أصحاب فتنة الفن القصصى فى القرآن الذين جرّأهم على إيقاد نارها أقوال الشيخ عبدمقبل اثنتين وأربعين سنة فى الخروج على نصوص كتاب الله فنبذوها وراء ظهورهم وتمسكوا بأقوال الشيخ . ولهذا فإنى بعد حدوثها وتبين مايعتمدعليه محدثوهاومؤيدوها عند دفاعهم عنها ، كتبت مقالة وصوبت حملاتى فيها على الشيخ المذكور وأرسلتها إلى مجلة « لواء الإسلام » ثم سمعت أن صاحبها سعادة احمد حمزه بك يأبى نشرها قائلا : « أنا لا أنشر مقالة فى مجلتى ضد الشيخ محمد عبده » وهذا على الرغم من أنى كنت تلقيت من سعادته وهو متأهب لتأسيس مجلته ، خطابا يبدى رغبته فى مقالاتى، وكنت يومئذ كتبت جوابا أنصح له فيه وأذكر نوع مجلة دينية تحتاج إليها البلاد الإسلامية فى أعصرها الأخيرة ، ثم لا أدرى ما بدا لى فكففت عن إرسال هذا الجواب إليه واكتفيت بحفظه عندى .. إلى أن كتبتُ مقالتى فى نقد مبادئ الشيخ محمد عبده وأرسلتها إلى مجلة لواء الإسلام فلم تحظ بالقبول فتبينت منه إصابتى فى عدم إرسال مقالة النصح وتبين أنه لواء الإسلام الذى يهمه الأسماء والأهواء أكثر من الإسلام نفسه، فقد يقوم واحد من علماء مصر يحارب العلماء ويتجرأ على تغيير مبادئ الإسلام المعروفة عند المسلمين ويقول إن وجود شىء فى القرآن لا يقتضى صحته ، فيجيز له هذا اللواء ذلك ولا يجيز أن يتجرأ أحد على المتجرئ .

وإنى قد رأيت أن أنشر هنا مقالة النقد على الشيخ والمقالة التى كتبتها جوابا لخطاب صاحب اللواء المتضمن طلب مقالات منى لنشرها فى لوائه والتى كتبتها ثم لم أرسلها .. رأيت نشر المقالتين هنا بادئا من ثانيتهما ليحكم القارئ بيننا ثم يحكم الله وهو خير الحاكمين .

---

[١] وهناك حديث مسلم وأبى داود والترمذى والنسائى عن عمر بن الخطاب : « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره » .

المقالة التى كتبتها جوابا على خطاب سعادة الأستاذ أحمد حمزة بك ثم عدلت عن إرسالها إليه :

حضرة الأستاذ الكبير صاحب مجلة لواء الإسلام الغراء

تحية وتكريما ثم مباركة عطرة لأثركم الخطير وسؤالا مرفوعا إلى الله تعالى أن يؤيدكم بتوفيقاته إنه سميع قريب مجيب .

وبعد فإن مصر المحروسة لم تعدم ذوى همة من القادرين فى العلم والأدب والمال تتابعوا بعد أن وضعت الحرب أوزارها فى وضع الكتب وإصدار الصحف والمجلات ، بل سابقوا وضع الحرب أوزارها بوضعهم ذاك ، كما لم ينقص هذه الموضوعات فى جملتهم ماينحو نحو الدين ويعنى المسلمين . لكن أعظم الواجب فى التأليف والإصدار أن يسد فراغا محسوسا ويقضى حاجة ملحة من حاجات الزمان ، فهل قام بهذه المهمة فى ناحية الدين أحد المؤلفين والمصدرين فى هذه الأيام الأخيرة ؟ ولا أعد من القيام بها ما كُتب أو يُكتب فى هذه الناحية ويهدف إلى التزيد فى المعلومات أو الحث على الباقيات الصالحات والردع عن المنكرات ، لأن حاجة الزمان فى مسألة الدين غير هذا وأهم من هذا .. ألا وهى مسألة الفصل فى أمره ووضعه من أساسه إلى الميزان ، حتى ينجلى الحكم والحسم فى هل له أصل ثابت يقوم عليه ، كما كنا نحن المسلمين نعتقده غير مدخرين فى سبيل الاحتفاظ بهذه العقيدة كل نفيس ورخيص عندنا وشاركنا فيها الجادون من أهل الأديان الأخرى ... أم إنه خرافة من الخرافات يُعد استمرار العاقل فى التمسك بها غفلة ورجعية لا تليق بعصر العلوم ؟

ولا يقال لى من أين هذا الاحتمال المظلم المتشائم فى موقف الدين حتى يلزم أن يحتاج المؤمنون به إلى وضعه فى الميزان ليكونوا على بينة حاسمة من أمره ؟ إذ مما لا شك فيه ولا مساغ للتغاضى عنه أن دين الأجيال الأخيرة من المسلمين بل من جميع المنتمين

إلى الأديان أصابه ضعف ظاهر فى نفسه يرى آثاره أولا فى إهمال العبادات أو الاجتراء على المحرمات المسفِرَين عن التقصير والتفريط فى معاملاتهم مع الله، ثم يرى آثار ذلك الضعف فى ضياع الأخلاق التى يقوم عليها نظام معاملات الناس بعضهم مع بعض .

ومما يلفت إليه أن هذا الضعف فى الناحيتين إن كان يبدو الثانى منهما كثيراً بين العامة ، فالأول يبدو كثيراً وواضحاً بين الخاصة ولا سيما الخاصة المثقفة المصريين .. فلا يوجد من يصلى ويصوم فيهم إلا نادراً ولا يُسمع صوت الأذان فى دور الوزارات وكليات الجامعة وسائر المدارس الحكومية يدعو الموظفين والمدرسين والطلاب رسميا إلى الصلاة بالجماعة فى مساجدها التى لابد أن تشتمل عليها تلك الدور ، والمحافظون على الأخلاق من الخاصة المثقفة إنما يحافظون أو يتظاهرون بها لئلا يكونوا شر مثال للعامة الذين يحتاجون إلى كونهم محافظين أكثر منهم أنفسهم ليستقر الأمن فى المجتمع، بل الواقع أنهم إذا اعترفوا بلزوم الدين نفسه فإنما يعترفون بلزومه للعامة ولا يؤمنون به لأنفسهم ، ولا بلزومه للعامة إلا ليكون واسطة إلى حفظ أخلاقهم ، فكأنهم أنفسهم ليسوا فى حاجة إلى الدين حتى للاحتفاظ بالأخلاق .. مع أن الأخلاق لاتستقيم بلا دين ولا يكون الدين المقصود لغيره ديناً صحيحا ولا واسطة يوثق بها فى حفظ الأخلاق ، كما لا يصح الاعتماد على دين العامة وصلاحهم ، من غير دين فى الخاصة ولا صلاح يقوم على الدين أو بالأصح من غير دين فى الحكومة . فعدم الدين فى الخاصة المثقفين الذين تتشكل الحكومة أيضاً منهم منشأ كل شر وفساد فى المجتمع ، والدين مع ضعف وشبهة فى العقيدة مساو لعدم الدين . ولا ينفع فى معالجة هـذا المرض الاجتماعى نشر المقالات الناصحة فى الصحف والمجلات إذا كان الفساد فى الكتّاب الناصحين.. فهم يكتبون ما يكتبون إما لينالوا فيه مكسبا أو ليعمل به غيرهم . ومادامت الخاصة المصريون على شك فى عقيدتهم الدينية غير متثبتين ـ ويكون أكثر الكتاب

منهم فى زماننا ـ فلا بد أن يكونوا متخبطين فيما كتبوا أو غير مأمونين من التخبط، فلا خير للمجتمع منهم ومن العامة التى لابد أن يكون لزيغ الخاصة تأثير فيهم .

فأعظم الواجب لكاتب الزمان فى الدين تصحيح عقيدة الخاصة ، وحاجة الأمم الإسلامية الأولية اليوم ترتكز فى الاهتمام بمداواة خاصتهم قبل عامتهم .. حتى إن أخطر مرض اجتماعى فى الزمن الحاضر وهو الشيوعية والبلشفة وإن كانتا تأخذان مادتهما وقوتهما من العامة ويتظاهر دعاتها بادعاء أن كل الكسب فيهما للعامة ، لكن الرأى والتدبير فى نجاح الثورة الشيوعية والبلشفية وتمشية نظامهما بعد النجاح يكون التمويل فيهما على عقول الخاصة الماكرين وهما نفسهما من شباك الصيد الجديدة لهم المنصوبة للعامة والخاصة .

ولنا أن نقول فى تحليل المرض الحاضر إن الخاصة المثقفين كان يوجد فيما بينهم قدما مقصرون فى العبادات والمجترئون على المحرمات ، ومع هذا لم يكن مستوى الدين فى المجتمع نازلا الى هذا الحد الذى نراه فى الأجيال الأخيرة بعد أن اتصل الشرق الإسلامى بالغرب وأتت منه إلينا مع أنواع الملاهى المتنافية مع الدين من ناحية العمل ، عقليات أفسدت عقيدة الدين وأصبح تأثير هذا الوباء الثانى ظاهراً فى الخاصة المثقفة . فأخذ الذين كتبوا فى الصحف والمجلات ليدلوا الناس بأقلامهم على الطريقة الحديثة التى يجدر بهم أن يسلكوها ، يضلون طريق الهدى ويحتاجون إلى من يدلهم عليها ، وحق أن نقول ـ كما يقال حاميها حراميها ـ هاديها معاديها .

وقد سبق قبل أكثر من بضع عشرة سنين أن كتب الأستاذ فريد وجدى بك فى « الأهرام » أن العلم الحديث الذى نجم فى الغرب ودالت إليه الدولة فى الأرض، قذف بالأديان جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير) حتى إن الشرق الإسلامى لما اتصل بالغرب وعلومه ورأى دينه ماثلا فيها مع سائر الأديان لم ينبس بكلمة ، لأنه يرى الأمر

أكبر من أن يحاوله ، ولكنه استبطن الإلحاد متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجتهم العلمية .. كتبه حضرة الأستاذ الذى هو اليوم ترجمان لسان الأزهر وقرأه القراء المسلمون بمصر فلم ينبسوا هم الآخرون بكلمة إلا راقم هذا الخطاب ، فإنى نبست وما حبست لسانى ، كما لم يرعنى سلطان دولة العلم الحديث أن أنصب من قلبى العربى الأعجمى رقيبا عليه يناقشه الحساب على قذفه بدينى العزيز إلى عالم الأساطير.. اتخذت كلام الأستاذ هذا ـ الذى قاله لا حسرة على الدين بل تلقيناً لليأس على ناصريه ـ حجة ضده أردد ذكرها فى كتبى عند كل مناسبة وأندم الأستاذَ فى سره ألف مرة على ما قاله وإن لم تكن الندامة على فرطاته عادة له .

وقال الأستاذ حديثا ـ بالنسبة إلى قوله الأول ـ فى مقالة نشرها فى مجلة «الرسالة» « صرح علماء القرن الثامن عشر والتاسع عشر بأن عهد الدين قد انقضى وأن بقاءه على الأرض مرتبط ببقاء السذاجة العامية ، فإذا نشر العلم رواقه على العامة زال الدين كما يزول كل ما ليس له أصل ثابت يقوم عليه »[1] .

ولا يستطيع الأستاذ أن يعتذر عن هذين القولين اللذين نقلناهما ، بأن ذكرهما حكاية للحالة الواقعة ثم ذيل كلا منهما بما يراه لتلافى مافات .. لأن ماذكره فى ذيلهما من هذا القبيل ـ وقد سبق نقله بنصه ـ لا يغنى فتيلا عنه ، وبعيد كل البعد أن لا يدركه الأستاذ ، لكنه الدس الذى لا يتركه ـ كما ذكره أيضا فيما ذكره مع قوله الأول ، عازيا إلى نوابغ الكتاب والشعراء فى البلاد الإسلامية المستبطنين للإلحاد .

الحاصل أن نوابغ الكتاب العصريين فى الشرق الإسلامى ـ والأستاذ منهم ـ إن كتبوا عن الدين فإنما يكتبون فتّا فى عضده ودسا للشر فى خيره ، ولا خير للدين

---

[١] وحول هذين القولين اللذين نقلتهما أقوال أخرى للأستاذ نفسه تماثلهما كففت عن نقلها هنا اكتفاء بأنى اشتغلت بنقدها فى غير هذا الخطاب .

فيهم ، فهم ليسوا من أنصاره . وإنى اقتصرت فى الكلام عن موقف الدين ومركزه الحاضر فى قلوبهم على أقوال كاتب واحد هو الأستاذ فريد وجدى بك باعتبار أنه كاتب مجلة الأزهر وخطيب منبره فى عهد شيوخه الأربعة الأخيرين . فإذا سمعنا انقطاع الأمل عن بقاء الدين فى غير قلوب العامة السذج الجهال وزواله عن قلوبهم أيضا عند بسط العلم رواقه على الجميع ، كما يزول كل ما ليس له أصل ثابت يقوم عليه — فماذا نؤمل من الخير للدين فيما نسمعه من الكاتبين الكرام بعد كلام كاتب الأزهر . وسبب كل ذلك أن هؤلاء الكتاب يريدون أن يمشوا وراء العلم الحديث الذى أذّن مؤذن بينهم أنه لايعد الأديان إلا أسطورة من الأساطير، ولم ينكره الهاتفون عليه .

ولعل سعادتك تقول لى : ما بالك فى اقتصار الكلام عن موقف الدين على ماسمعته أو تسمعه من الكتّاب ولو كان فى طليعتهم كاتب مجلة الأزهر ، وعلى علم هؤلاء الكُتَّاب الحديث الذى هو داعيهم إلى الانصراف عنه ؟ أليس هناك علماء الأزهر وعلومهم المؤيدة للدين وعلى رأسها علم أصول الدين المسمى بعلم الكلام ؟

وجوابى عليه : ماذا تقول سعادتكم أنتم إذا كان حضرة الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر نفسه قاضياً على هذا العلم فى مجلته قائلا : « فإذا كان فى الأرض دين تأبى طبيعته أن ينشأ فيه علم الكلام فهو الإسلام .. ثم إن الأستاذ محمد صبيح الذى نشر فى الماضى القريب كتابا عن الشيخ محمد عبده مسمى باسمه، يقول فى ذلك الكتاب إن الشيخ لم يُبق على علماء الأزهر وعلومهم وكتبهم جميعا ولم يستثن منهم أحداً إلا فضحه فى الامتحان العام الذى تحداهم به .. وبقى هذا العار إلى يومنا هذا غير مغسول عن هؤلاء العلماء وعلومهم وكتبهم ، يجدد الكتّاب من أمثال الأستاذ صبيح ذكراه الفينة بعد الفينة .

فيفهم من هذا أن الدين والعلم القديم الذى يقوم الدين عليه والعلماء القدماء الذين يحرسونه، قد أبيد كلهم من زمان بمؤامرة فتحت الحصن من داخله باتفاق من شذ منهم

مع المؤامرين ليحصل على مكانة عظيمة عندهم يحتفظون بسمعته ويسبحون بحمده على مر الزمان. وقد ساعدت المؤامرةَ المختلطة الماسونيةُ المعروفة بعِدائها ضد الدين، فكان لانتساب أقطاب الأزهر إليها منذ عهد محمد عبده وجمال الدين الأفغاني مما لم يُمهد مثله في علماء تركيا، معناه.

فمات الدين وعلمه القديم وعلماؤه القدماء وأصبح الدين على قيد الحياة منهم، في حكم الموتى، وقام مقامهم علماء أحداث[1] متمسكون بالعلم الحديث الغربي الذي لا يؤمن بغير المحسوسات، فلا يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر لكون كل منها لا يمكن إثباته في زماننا بالتجارب الحسية. وقد نقل أستاذ مجلة الأزهر في مقالته المارة الذكر هنا والمنشورة مقالةً افتتاحية في مجلة « الرسالة » قبل سنين وكان عنوان المقالة «الدين في معترك الشكوك»، عن أستاذ علم النفس في كمبردج: « أن هذه المباحث لا يجوز أن تبنى على التأكيدات التي صدرت من هذا الوحي أو ذاك، بل يجب أن تؤسس ككل بحث علمي بمعناه الصحيح على تجارب يمكننا تكراره اليوم مؤملين أن نزيد عليها غدا، ويكون الدافع إليه هذه القضية: إذا كان يوجد عالم روحاني ظهر للناس في أي عهد كان، فيجب أن يكون كذلك قابلا للظهور في أيامنا هذه ».

نقله الأستاذ مصدقا ومحبذا لما يتضمنه من عدم الإيمان بعقائد الإسلام الأساسية. وليس الأستاذ فريد وجدي بك صاحب المقالة وحيداً في هذا التصديق والتحبيذ، بل معه كل من لا يؤمن بمعجزةٍ غير القرآن، بحجة عدم كونها في متناول التجربة الزمنية، حتى إن معه الأستاذ الأكبر المراغي مقدم كتاب هيكل باشا « حياة محمد » المجرد عن المعجزات ومستبدع قول البوصيري :

---

[١] كما قال الدكتور زكي مبارك في مقالة له منشورة في مجلة « الرسالة » : « نزعنا راية الإسلام من أيدي الجهلة وصار إلى أقلامنا المرجع في شرح أصول الدين ».

لم يمتحنا بمـــا تعيي العقول به حرصاً علينا فلم نرتب ولم نهم

وممه أيضاً فضيلة الشيخ شلتوت الذى ينكر وجود الشيطان لعدم وجود من رآه فى الزمان الحاضر .

فتبين من هذا أن الفتنة المثارة ضد الدين الواصلة إلى حد إنـكار وجود الله، لعدم كونه أيضا فى متناول التجربة الحسية ، أو لـكونه لا يزال محلا للشك فى وجوده على الأقل ، أولعدم الاعتراف بثبوته علميا..وإنكارِ معجزات الأنبياء الخارقة المستلزم لإنكار النبوة لـكونها أيضا من الخوارق التى لا نقدر على تجربتها فى هذا الزمان ـ وكل هذه الإنكارات مروق من الإسلام ـ طمّت وعمت كبارَ علماء الأزهر الجدد وأكبرَ كبارهم بعد الـكتاب المصريين ، والمؤامرة المحبوكة للقضاء على الدين قد أُحكمت لحمتها وسداها وشد أزرها بالعلم الحديث وعلماء الدين الأحداث ، فتهيبها العلماء الأزهريون الباقون على عقيدة الإسلام وسكتوا ، ولم يكن سكوت البعض منهم تهيباً بل إسرافاً فى حسن الظن بالمؤامرين وإبطاء فى فهم مراميهم لعدم كونهم مجاهرين فى محاربة الدين .

وإنى أرسلت مقالة إلى مجلة « الثقافة » قبـل بضع سنين للدفاع عن معجزة رفع عيسى عليه السلام إلى السماء التى أنـكرها فضيلة الشيخ شلتوت رغم صراحة القرآن فى أمره .. أنـكرها اتباعاً لقواعد العلم الحديث الغربى فى عدم الاعتراف بالخوارق ، وإن تعلل فى إنكاره بأسباب أخرى واهية ، فلم تنشر مقالتى ... وأرسلت مقالة أخرى قبل سنتين إلى مجلة « الرسالة » للرد على مقالة الأستاذ فريد وجدى بك المنشورة فيها بعنوان « الدين فى معترك الشكوك » كما مر ذكرها .. فلم تنشر أيضا . وكل هـذا من شواهد الاهتمام بإحكام المؤامرة من المؤتمرين .. فنشرتُ كتابى « القول الفصـل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون » بدل المقالة غير المنشورة فى مجلة « الثقافة » ، فـكان له تأثير بالغ فى قلوب من قرأوه من أصحاب التمييز والإنصاف، وتأثير من نوع آخر فى قلوب محاربى الدين دفعهم إلى وضع سياج من السكوت حوله

محجمين عن محاربته أى محاربة كتابى لئلا تتسع دائرة اطلاع الناس عليه ، وإن كان الكتاب يوسمهم ضرباً موجعاً بحملاته المقابلة .. وليس هذا الكتاب إلا جزءاً من الكتاب الكبير المنطوى على مايقرب من ألفى صفحة أو يزيد عليهما والذى يدخل معترك الشكوك أو بالأصح معترك التشكيك ويكافح المشككين وعلمهم الحديث الذى اتخذوا منه دعامة لشكوكهم ، ويقف كلا من هذا العلم وعلمائه عند حدودهما .. وإنى أريد نشر هذا الكتاب من زمان فلا أستطيعه بسبب غلاء الورق ومصاريف الطبع .

وبينما أنا فى هـــذه الحالة جاءنى كتابكم الكريم يطلب منى مقالات لمجلتكم الإسلامية الغراء ، لكن مقالاتى التى تكرمتم بتقديرها ، مهما أجتهد فى تهذيبها فتهى متعلق بالكتاب وهو أجدى منها لحاجة الزمان التى سعيت فى هذا الخطاب لتوضيحها . وكم يسرنى نشر هذا الكتاب فى مجلتكم منجّما لو كانت المجلة شهرية ضخمة الحجم ونشر منه فى كل عدد منها ما لا يقل عن ملزمتين .. وكل من المجلة والكتاب يساعد بعضهما بعضا ويزيد فى انتشاره بدلا من أن يضره. وليس معنى هذه الرغبة منى أن أحصل على طبع الكتاب فى ضمن طبع المجلة وأستغنىَ عن طبعه مستقلا بعد انتهاء نشره بالمجلة فى عدة سنين، فإذا قرأتموه مجزأ فى أعداد المجلة وأعجبتم به أنتم وقراؤه ففى إمكاننا نشره ثانيا على شكل كتاب مؤلف من ثلاثة أو أربعة أجزاء ومطبوع فى مطبعة المجلة على حسابى .

ولا مؤاخذة فى إطالة الكلام عن هذا الكتاب فى أول تشرفى بمخاطبتكم . وإنى قوى الأمل فى أن تكون خدمته للإسلام وإعلاء كلمته علميا مضمونةً عنـد أولى الألباب إن وفقنى الله للاهتداء إلى طريقة معقولة فى نشره بفضل تقدير من سعادتكم واهتمام به .

الأستاذ الإمام وكتاب الله تعالى في كفتي الميزان[1]

بمناسبة رسالة الأستاذ خلف الله التى قدمها إلى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول فاستنكرها رجال من الجامعيين وغيرهم لقولها بعدم لزوم الصدق ومطابقة الواقع فى قصص القرآن .. ودافع عنها أستاذ البلاغة فى الكلية الأستاذ أمين الخولى والمشرف على الرسالة استناداً على اتفاقها مع مقررات الأستاذ الإمام محمد عبده .

طلب إلىّ بعض أصدقائى من علماء الدين أن أدلى برأيى فى الموضوع فقلت قولى الآتى .. باعتبار أن القرآن كلام الله وكتاب المسلمين جميعا على اختلاف أقوامهم وأجناسهم ، لا باعتبار أنه كتاب العربية الأكبر كما سماه الأستاذ الخولى فى مقالة وجهها إلى الأستاذ توفيق الحكيم ونشرتها (أخبار اليوم) .

قلت قولى الآتى بعد أن تطور الموضوع بإقامة الأستاذ الخولى مؤيد الرسالة سنداً لحسم هذا النزاع من مقررات الأستاذ الإمام .. وكان حق الإنصاف يوجب علىّ أن أعترف بأن هـــذه المقالة قد نقلت مسؤولية الرسالة ومسؤولية تأييدها ، إلى عهدة الأستاذ الإمام صاحب المقررات المذكورة التى ينطبق عليها قول كل من كاتب الرسالة ومؤيدها لاسيما مقرّر الإمام القائل : « إن وجود شىء فى قصص القرآن لا يقتضى صحته » .. والناقل يزعم أن الأستاذ الإمام لا تصعد إليه المسؤولية بل تتلاشى قبل ان تصل إلى مقامه البعيد .. يزعم هكذا ولا يبالى أن يكون مع إمامه من الذين « إذا ادّاركوا فيها جميعا قالت أخراهم لأولاهم ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعفٌ ولكن لا تعلمون » .

---

[١] مقالة أرسلتها إلى مجلة « لواء الإسلام » فلم تنشر .

قلت قولى هذا وإنى أرى الرسالة المستنكرة وما سبقها فى مصر من الأحداث والفتن الهائلة الماسة بدين الإسلام وعقائده المحفوظة إلى عصر الشيخ محمد عبده .. كلها ناشئة من الأسس التى ابتدعها هذا الشيخ الملقب بالأستاذ الإمام .. فلا مناص إذن للقضاء على تيار الفتنة من مصدرها ، من أن تفصل الدعوى مع الإمام دون المؤتمين .. وكان هذا الواجب قد بقى منذ أمد بعيد على عاتق مصر حملا ثقيلا ودينا عظيما غير مقضى .. ولعل هذا الوقت الذى تكافح مصر فيه داء الكوليرا ، قدره الله لمعالجة هذا المرض أيضا الذى هو وباء أفتك من وباء الكوليرا ، بحيث لو ترك على حاله لكان شر ميراث للأجيال الآتية يظهر نكسه الفينة بعد الفينة ويشتد بأسه عليهم حتى يكفى لأن يأتى بنيانهم من القواعد فينهار به فى نار جهنم .

كان المسلمون قبل عهد الشيخ محمد عبده على طول ثلاثمائة وألف عام يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله ومعجزات رسله وبكل ما ورد فى نصوص كتاب الله وسنة رسوله السليمة الاسناد ، من الأوامر والنواهى والقصص وأحوال الآخرة .. وكان لهذين الركنين الأساسيين لدين الإسلام مهابة عظيمة فى قلوب علماء الإسلام الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا .. لا يجترئ أحد منهم على تأويلهما والعدول عن ظاهر نصوصهما ما لم يترتب على الاحتفاظ بالظاهر محال عقلى خارج عن متناول قدرة الله الذى خلق بها السموات والأرض .. وكان مما لا يطوف ببال أحد أن ينكر وجود الملائكة ووجود الشيطان الرجيم الذى نعوذ بالله منه فى أول كل صلاتنا والذى تأبى صفة الرجيم وسائر الأوصاف الحية له المذكورة فى القرآن تأويله بدواعى الشر .. مع أنه لا مانع قطعيا وعقليا من أن يتصور هذا الشيطان الرجيم كائنا حيا كما وصفه كتاب الله ... ولم يكن المسلمون فى تلك الأعصار الطويلة يعتريهم أى شك فى وجود الأنبياء وتأييدهم من عند الله بالمعجزات الخارجة عن طوق البشر .. فكانوا يؤمنون من غير تردد بأن الله تعالى كلّم موسى ومنحه يداً بيضاء وعصا تنقلب

حية إذا ألقاها تلقف ما يأفكه سحرة فرعون .. ولما ضرب بها البحر شقته إلى أفراق كل فِرْق كالطود العظيم ففتحت له ولمن معه من بينها طريقاً فى البحر يبساً اجتازوه وغرق فرعون وجنوده الذين اتبعوه ، فى البحر ... ويؤمنون بأن عيسى ولد من غير أب وكلم فى المهد صبيا وأبرأ الأكمه والأبرص وأحيا الموتى بإذن الله .. فلما أراد اليهود قتله وصلبه رفعه الله إليه وسوف ينزله فى آخر الزمان .. وأن إبراهيم بنى له قومه بنيانا وألقوه فى الجحيم فلم تحرقه النار وأصبحت بأمر ربها برداً وسلاماً عليه ... وانشق القمر لمحمد صلوات الله وسلامه عليهم وأسرى به ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى وأمده الله فى غزواته بآلاف من الملائكة مردفين ومسومين ...

حتى جاء الأستاذ الإمام فوضع منهاجا عجيبا لتأويل النصوص يمثل باسم النهضة الدينية الحركة القهقرية أمام خصوم الإسلام الغربيين المسلطين على كتابه ويلقى الشك فى قلوب المسلمين الذين يعتقدونه كتابا منزلا من عند الله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ... قائلا : « إن وجود شىء فى القرآن لا يقتضى صحته » .

وبهذه النهضة المعكوسة والحماسة الضالة المأثورة من الإمام ، قال تلميذه الشيخ صاحب المنار فيما كتبه دفاعاً عن كتاب (حياة محمد) لمعالى هيكل باشا: « إن المعجزات شبهة لا حجة » وبتلك الحماسة أيضا اتهم معاليه فى الطبعة الثانية لكتابه ، جميع ما فى كتب الحديث من أقوال رسول الله بشبهة الكذب وكان هذا التشكيك العام منه فى كتب الحديث ، للتوصل إلى إسقاط أحاديث المعجزات من حيز الاعتماد والاعتداد. وقد ارتكزت فكرة إنكار معجزات الأنبياء فى قلوب العلماء الأزهريين من تلامذة الإمام ، وفيهم من تولى مشيخة الأزهر ... حتى شجع هذا الاستخفاف الموروث بنصوص الكتاب والسنة ، بعضاً منهم على إنكار رفع عيسى إلى السماء المنصوص عليه فى القرآن ونزوله فى آخر الزمان المذكور فى ستين حديثا رواها ثلاثون صحابيا .. كما شجعته مقررات الإمام فى المغيبات إلى نفى وجود الشيطان . . وأصبح إنكار

الخوارق عادة مألوفة بعصر عندالمتعلمين بعد انتشار مبادئ الإمام واشتهاره فيما بينهم، حتى إن معجزة القرآن الخارقة لسنة الكون ولو بالنظر إلى نزوله من عندالله بواسطة الملك ، ينكرونها أيضا أو يلزمهم ويفهم من أقوالهم إنكارها .

إن علماء الإسلام يؤمنون بجميع مانص عليـــه القرآن من قصص الأنبياء ومعجزاتهم التى تدخل أيضا فى قصصهم ، وأحوال الآخرة مثلهما فى إيمان العلمـاء بها كما ورد فى القرآن ولا يتصورون وجود أى شىء فيه يخالف الواقع ويحتاج إلى التأويل والتغيير لأن هـذه المذكورات إخبارات لا تحتمل حتى النسخ من عند الله وإلا كانت كذبا أو جهلا يجب تنزيهه تعالى عنه ... وعقيدة المعجزات الخارقة لسنة الـكون ـ ولابد أن تخرقها لتكون معجزة ـ تنبنى على ثلاثة أسس، الأول: الاقتناع بأن الله الذى خلق المعجزة ـ لا النبى الذى تظهر على يديه ـ قادر على أن يخلقها ، أعنى أنها ليست مما يستحيل عقلا حتى تكون خارجة عن متناول قدرة الله . والثانى: أنها ، فضلا عن إمكانها فى حد ذاتها ، يشهد كتاب الله الذى لا يجيز العقلُ أن يحوم حوله الـكذب ، بوقوعها .. فيمكن أن يكذب التاريخ أو يخطئ ولا يمكن أن يكذب الله أو يخطئ .. ومن شك فى صدق وقوع ماأخبر به الله ، من غير مانع عن وقوعه يتصوره فى عدم إمكانه عقلا أو عدم كفاية قدرة الله على إيجاده ، فهو كافر .. وهذان الوجهان لعقيدة المعجزات يجريان فى قصص القرآن غير المعجزات ويجريان فى أحوال الآخرة أيضا .. والثالث : حاجة الأنبياء إلى المعجزات ليستندوا إليها فى دعوى نبوتهم وفى دعوة الناس إلى أن يثقوا بهدايتهم .. فهذه الحالة الواقعة من وجود المقتضى وعدم المانع ، توجب علينا الإيمان بما نص عليه كتاب الله من معجزات الأنبياء وقصصهم وأحوال الآخرة .. والذين لا يؤمنون بصدق النصوص الواردة فى القرآن متعلقةً بهذه الموضوعات ، كما ورد فيه .. ويحتاجون إلى تأويلها ، فهم لايؤمنون لمانع

ناشىء من ضعف دينهم وعقولهم التى تعتمد على أقوال المؤرخين والمستشرقين من أعداء الإسلام والقرآن ولا تعتمد على نصوص كتاب الله .

فعند ما قارنتَ بين كتاب الله وما أشار إليه الأستاذ الخولى من مقررات الإمام الموجبة للتنازل عن الآيات المتعلقة بالشيطان والملائكة والمعجزات والقصص، بواسطة التنازل عن الاعتماد والاعتداد بنصوص تلك الآيات .. وأضفت إلى ذلك الآيات الواردة فى أحوال الآخرة من البعث بعد الموت والحشر والسؤال ووزن الأعمال والصراط ونعيم الجنة وعذاب النار المبتدئَيْن من القبر وسائر المغيبات التى لاتقبلها عقول الكتاب المصريين المقيدة بالعلوم الطبيعية التجريبية ، فينكرونها .. وقد فتح الأستاذ الإمام لهم طريقاً معبدة يقتحمونها رغم خطرها ، فى كل أمن وحصانة وهى طريق التأويل وتفسير النصوص تفسيراً يؤدى إلى إلغائها ... عند هذه المقارنة لايبقى جل آيات القرآن إن لم يكن كلها ، مستحقا لاعتقاد صدقه والاعتصام بمنطوقه ، ويكون الباقى بعد التنازل : آيات التوحيد ، كما يكون الكثيرُ الذاهبُ أدراجَ الرياح : آياتِ معجزات الأنبياء وقصصهم وجميع المغيبات .. مع أن تلك الآيات الباقية أعنى آيات التوحيد أيضا تنهار بضربة تشكيك أخرى من العلم الحديث المبنى على التجربة ، ثم لا يبقى بعد هذا التنقيح الثانى إلا آياتُ الفضيلة .

فكأن الأستاذ الإمام قرر العمل بما اقترح عليه الأستاذ فرح أنطون منشىء (مجلة الجامعة) عند ما جرت بينهما مناظرة قلمية فى ست مقالات من الطرفين[1] . وهو أن يختارا بعض الآيات من الإنجيل والقرآن فيعضّا عليه بالنواجذ ثم يدعا ما بقى بعد ذلك من الكتابين ، تحت ستار مقدس .. فيتفقا فيما بينهما على الآيات المنتقاة من الإنجيل والقرآن ويعتبراها الإنجيل كله والقرآن كله ثم يتخذا لهما من تلك الآيات

---

[١] والمقالات جمعها الأستاذ فرح وأوردها فى باب الردود من كتابه (فلسفة ابن رشد).

المختارة ديناً أبديا معقولا ليس فيه سيف ولا نار ، بل كله إخاء عام ومحبة مطلقة لجميع بنى آدم .. وإن أنكر هذا التخصيص والاختيار المتعصبون من أهل الكتابين .. فالدين الأبدى المعقول لا يوجد على رأى الأستاذ المقترح إلا عند القائلين بهذا التخصيص وهم أنصار الفضيلة المفضلون على أنصار الديانات !!..

والآن ، وبعد أن بلغ السيل الزبى بحادثة الرسالة الممقوتة المقدمة إلى كلية الآداب بجامعة فؤاد والتى بُنى أساسها على فكرة احتمال الكذب والاختلاق والابتعاد عن الحقائق التاريخية فى قصص القرآن ، تمشيا فى تلك الفكرة مع أقوال المستشرقين والمؤرخين ... بعد هذا وبعد إعلان الأستاذ المشرف على الرسالة تضامنه مع صاحب الرسالة فى جميع ما تضمنته .. إلى أن يقول : « إنها حق .. ألقوا بى فى النار ! » .. ثم استقبال لأعيه من المسلمين الغيورين على دينهم، بنقل بعض كلمة من مقررات الإمام يضم تضامنه إلى تضامنه ويكون آخر كلام يقطع جميع ألسنة الملام .

بعد كل هذا ، وإنى يدعونى واجب النصيحة لله ولرسوله وللمسلمين إلى أن أقول وقفا لكبرى الأستاذ الإمام فى هذه البلاد ، عند حدودهم : إن المسلمين المصريين مضطرون إلى البت فى أمرهم باختيار أحد الدينين : فينتمون إليه ويُدعَون به يوم يدعى كل أناس بإمامهم فى الدنيا، دين للمسلمين القدماء يعتمد على نصوص الكتاب والسنة ودين للأستاذ الإمام والمؤمنين به لا يعتمد عليها فيلغى كثيراً منها ويتصور الكذب والاختلاق فى قصص القرآن ، وهم يعتمدون فى ذلك على أقوال المستشرقين والمؤرخين من أهل الغرب التى لا تتفق مع تلك النصوص ، فتلجىء أصحاب الدين الجديد إلى الانصراف عما نطق القرآن بشأنها ، والبحث عن طريق التأويل المتمشى مع أقوال الغربيين ، مع الاهتمام بنفى الجهل عن سيدنا محمد بالتاريخ . وهم ينسون كون القرآن كلام الله قبل أن يكون كلام محمد .. ولو أن هؤلاء الغافلين اعتمدوا على أنه كلام

الله كان تصور الحاجة إلى الانصراف عن نصوصه اعتناء بأقوال المستشرقين والمؤرخين الذين لا يمكن أن يكون لهم علم بالحقائق التاريخية لا سيما ما يتعلق منها بالقرون الخالية ، أصدق وأوسع من علم الله — تصوراً فى غاية الجراءة والضلالة .

على أن أنصار الدين الجديد لا يكفيهم التنصل من قصص القرآن للحصول على مرضاة المستشرقين والمؤرخين من أهل الغرب لأنهم لا يعترفون بنبوة سيدنا محمد ولا يمنحون القرآن رتبة كلام الله ، مهما ضحّى ضعاف العقل والدين منا بنصوص القرآن فى قصص الأنبياء توفيقاً لآرائهم .. كما قال الله تعالى : « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » ، وقال : « يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من أهل الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين » .. فيلزم الذين يرون لهم ضرورة تطبيق قصص القرآن وغيرها على آرائهم.. أن ينكروا نبوة سيدنا محمد إرضاء لخاطرهم.. وقد يجدون فى ذلك أيضا سنداً لهم من قول الأستاذ الإمام الصالح لنفى النبوة عن جميع الأنبياء ، ينم على ذلك تعريف النبي الذى أتى به الإمام فى تعليقاته على شرح الجلال الدوانى للعقائد العضدية .. وكما يفهم هذا النفى من إنكار معجزات الأنبياء التى هى علامة النبوة وحجة إثباتها .

فإذا انهدمت النبوة بانهدام المعجزات وتعريف النبي بما لا ينطبق على النبي المعروف فى الإسلام ، ولم يكن القرآن كلام الله ولا كلام محمد النبى ، احتمل بالضرورة أن ينطق عندئذ محمد مؤلف القرآن الذى هو بالنسبة إليه كواحد من المؤلفين ، عن الهوى رغم قوله فيه (وما ينطق عن الهوى) وإن كان الهوى الذى يحتمل أن ينطقه هوى فنان كبير عربى ، وكان له أن يزين كلامه حول القصص عن الأولين ، بطلاء من الأكاذيب .. وإن كانت أكاذيب فنية — كما ادعاه صاحب الرسالة والمشرف عليها — من صنع الشعراء الخياليين الذين قال عنهم شاعر تركى :

سرمايه' شاعران توكنمز دنيا توكنير ، يالان توكنمز[1]

والدين لا يقام ـ إلا من طريق عد مؤلف القرآن منهم ـ وزن لاكتشاف صاحب الرسالة والمشرف عليها ومُلهمها فى تبرير الكذب ومخالفة الواقع التى تصوروها لآيات القصص ...

وكل هذا على الرغم من أن القرآن يقول عن نفسه : « وما هو بقول شاعر » .. إلا أن يقال عنه وعن قوله المار الذكر قريبا : إنهما ـ والعياذ بالله ـ كذب فى كذب !!..

فإذا كان القرآن كتاب فنان لايتقيد فى كثير من آياته بالتزام الصدق ومطابقة الواقع بل يسوقها كما يقتضيه هوى الفن الذى يكون مطمع النظر فيه جذب القلوب والأسماع .. فماذا هو المانع إذن من أن يأتى بمصر زمان يُقرأ فيه القرآن بين عزف العودوالدف والكمان، كمايقرأ اليوم بين عزفها قصائد فى مدح النبى صلى الله عليه وسلم.

مصطفى صبرى

١٢

وإليك نموذج آخر من أشباه ما ذكرته فى رقم (٦) يدل على رواج الفكرة اللادينية والابتكارات الدائرة حولها بمصر ويؤيد طغيان العلم الحديث الغربى أو بالأصح طغيان المفتونين به فى الشرق الإسلامى على الدين بعد ما حكاه الأستاذ فريد وجدى بك من أن الدولة فى الأرض دالت إليه .. وهو أن الشاعر محمد إحسان المحامى نشر شعراً فى جريدة « الأهرام » قبل سنوات ولم ينكر عليه أحد من المسلمين ولا من المسيحيين ولا من اليهود ، إما استئناسا بأمثاله فى الجرائد والمجلات المصرية أو تهيبا لغلبة أصحاب الفكرة اللادينية وأنصارها ، مع أن الشعر كله كفر بالأديان واستهانة بأنبياء

---

[١] معناه : « لا ينفد ولاينتهى رأس مال الشعراء لأنه تنتهى الدنيا ولاينتهى الكذب »

الله ومعجزاتهم تبجحاً من الشاعر بعلم الغربيين ومكتشفاتهم التى لهم فضل اكتشافها
للشاعر وأمثاله الشرقيين أن يطيشوا بمفاخر غيرهم فيرموا دين آبائهم وأجدادهم فى
الأرض كما ترمى الأوانى الزجاجية ويعلن بكسرها السرور والمرح فى مجالس السكارى
السفهاء . وهذا هو الشعر المنشور فى « الأهرام » لناظمه محمد إحسان المحامى :

النبي الجديد

أو نبوءة عن المستقبل

قام فى النـاس نبي إنما	شأنه ليس كشأن المرسلين
وحّد النـاس وقـد فرقهم	كافة الرسل على مر السنين (١)
جاءهم من غير إنجيـل ولم	يأتهم بالوحى جبريل الأمين (٢)
لم يروا منْـه عصا موسى التى	تلقف الإفك وسحر الساحرين (٣)
معجزات العـلم قد أوفت على	معجزات الدين فى ماضى القرون (٤)
إذ أراهم كيف يُحيي علمه	ميتا لولاه وارته المنـون (٥)
خاطبوا المـريخ حتى إنهم	سمعوا المريخ فى صوت مبين
ورأوا منـه الذى أدهشهم	قدرة العلم على جنس الجنين (٦)
آمنوا بالعـلم دينا وهدى	ليس بعد العلم للأفهام دين

أراد بالنبي الجديد الذى فضله على الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، العلمَ الحديث.
ونحن نرد عليه هفواته فى أبياته على ترتيب الأرقام :

١ — كذب الشاعر والشعراء يكذبون ويتبعهم الغاوون، لم يفرّق الناسَ رسلُ الله
والأديانُ التى جاءوا بها من الله ، وإنما فرقتهم فكرة القومية الجاهلية القديمة والتى

راجت عصبيتها فى الأعصر الأخيرة أيضاً ، حتى إن الأمم يقتتلون على المبادئ القومية لا الدينية ويساعد اقتتالهم العلمُ الحديث بأسلحته الجهنمية ؛ فى حين أن الدين يعيب — ومعه العقل — هذه العصبيات القومية والانقسامات الدولية ، ويحرم عليهم التحارب والتقاتل فى سبيلها .

أما تفريق الأديان بين معتنقيها فهو لم ينشأ من طبيعة الأديان نفسها ، وإنما الناس ابتدعوا هذا التفريق فيما بينهم فيجب أن تكون تبعته عليهم لا على الأديان ، إذ لا تزاحم بين أديان الله فى أى زمان من الأزمنة . وتوضيحه أن الله تعالى منزل الأديان السماوية لم يأمر اليهود والنصارى والمسلمين أن يكون كل طائفة منهم على دين ينتمون إليه حتى يصح أن تعد الأديان مفرقةً بين الناس ودافِعَتَهم إلى الخلاف بعضهم مع بعض ، وإنما أمر الله أن يكون الناس فى عهد كل رسول تابعين لشريعة ذلك الرسول مجمعين عليها ، ولم يكلفهم فى زمان واحد بشرعين مختلفين حتى يكون اختلاف الأديان سبباً لافتراق الناس وانقسامهم على أنفسهم . فلو كانوا امتثلوا أمر ربهم لأصبحوا فى كل زمان على دين واحد . لكنهم لم يتفقوا فى مراعاة واجب العهد الحاضر ، فكان منهم من أصر فى عهد عيسى على دين موسى الماضى ولم يعترف برسالة عيسى، فحصل الخلاف بين اليهود والنصارى. وكان منهم من أصر فى عهد محمد على دين موسى وعيسى الماضيين غير معترف بالإسلام ، فحصل الخلاف بين اليهود والنصارى والمسلمين ، ولا ذنب للأديان فى هذا الخلاف ولا للرسل صلوات الله وسلامه عليهم . والدليل على هذا أن الرسل لا يختلفون فيما بينهم ولا يكذب بعضهم بعضا .

فتبين أن دين الله واحد فى استطاعة كل إنسان أن يجتمع فيه مع جميع أبناء نوعه فى كل زمان ومكان ، بخلاف المبدأ القومى المفرِّق الحقيقى بين البشر ، فلا يمكن أن يكون العربى تركيا بكلمة واحدة ولا الهندى ألبانيا ولا الفرنسى ألمانيا حتى ولو أرادوا أن يكونوا . وهذا على الرغم من كون كلهم من نسل أب واحد وأم واحدة .

وكتاب الإسلام ينص على وحدة دين الله وعدم التفريق بين رسل الله ومبادئهم ، فيقول : « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله » ويقول : « شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » والتفرق فى الدين سببه التفريق بين الرسل وعدم الإيمان بجميعهم.

٢ — فيه تعريض لسيدنا عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام وكتابيهما الإنجيل والقرآن ، ولم يجترئ الشاعر على ذكر اسم الأخير فى معرض الاستهانة ، بصراحة .

٣ — ماذا يريد أن يقول الشاعر؟ نعم: لم ير الناس بعد سيدنا موسى عصا تنقلب ثعبانا وتلقف ما يأفكون .

٤ — هذه الدعوى إنما تروج عندالجاهلين بالفرق الأساسى بين المعجزة والصناعة لأن الصناعة مبناها على العلم التجربى مهما عظم أثرها ، فهى تابعة للسنة التى اختارها الله فى خلق الأشياء والتى سماها الغرب اللاديني قوانين طبيعية ، لاتتخطى إلى ماورائها. فأصحاب المكتشفات العلمية الراقية لم يأتوا بالخوارق وإن نعتت مكتشفاتهم بها مبالغة، لأنهم يحتاجون فيما يخترعون إلى التوسل بالأسباب الفطرية المواتية ، ولا يزال هذا الاحتياج يبقى مهما ارتقى العلم . ولا كذلك المعجزات التى تخرج على تلك القوانين وتخرقها ، فلا تحتاج إلى توسط الأسباب ، فهى من صنع الله مباشرة ، ولهذا يفوق أصغرها أعظم المخترعات العلمية ويمتاز عليه بدلالته على أن من ظهر هذا على يده فله صلة خاصة بالله ورسالة منه إلى عباده . ولقد أحسن المغفور له الدكتور عبد العزيز إسماعيل باشا حيث قال فى مقالته المنشورة فى الجزء التاسع من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » :

« إرادة الخالق جل وعلا ليست مقيدة بسنة أبدا ولا نعلم من طريق إنجازها إلا :

« كن فيكون » وهذا هو الفرق الأساسى بين المعجزة التى هى من صنع الله مباشرة وبين أفعالنا المقيدة بالسنة الإلهية . »

ولا يعرف الشاعر الجاهل الذى استصغر معجزات رسل الله إكباراً للعلم ومكتشفاته، أن المعجزة شىء عظيم إلى حد أن علم الملاحدة يراها مستحيلة الوقوع ، ومن استصغرها تعظيما للعلم فقد استصغر العلم الذى يستعظمها وينكرها لاستعظامها . فانظر ما قال هذا الغافل وما قال عبد العزيز إسماعيل باشا تغمده الله برحمته .. فقد أثلج صدرى كلامه وفهمه لحقيقة المعجزة بين الكثرة الذين حُرموا هدايةَ الفهم ـ ولا أدرى ماذا قال الأستاذ مدير المجلة ورئيس تحريرها لما قرأ مقالة الباشا؟ والأستاذ من منكرى المعجزات كما عرفت مما سبق . ولقد أحسن الباشا المغفور له أيضا فى التعبير بالسنة الإلهية عما يتداول فى ألسنة الكتاب المعاصرين بلفظ «الأسباب الطبيعية» وهو التعبير الصحيح وإن كنا قد نجارى الألسنة المصرية فى هذا الكتاب ، لكوننا فى موقف التفاهم معهم على موضوعه .

٥ — الضمائر غير ضمير (وارته) راجعة إلى النبى الجديد القائم فى الناس والمفهوم أنه الغرب ، ولو قلنا إنه العلم الحديث والضمائر راجعة إليه كان للعلم علم . والشاعر كذب مرة ثانية فى هذا البيت ، لأن علم الغرب لم يُحى بعدُ ميتا كما أحياه المسيح عليه السلام، ولا يزال الطب يتضور عجزا عن مداواة كثير من الأمراض بله أن يحيى الميت .

٦ — الجنين ما استتر عن العيون . وكأنه أراد به الميكروبات التى لا ترى إلا بواسطة الآلات المكبِّرة . والعلم وإن كان استطاع رؤية بعض أنواعها والوقايةَ من بعض مضارها فكم هناك منها ما لم يره أو لم يتغلب عليه بعد رؤيته ، وما يعلم جنود ربك إلا هو .

ويحتمل احتمالا بعيدا أن يكون مراده من الجنين معناه المعروف مما فى بطون الأمهات ، فيشيرَ الشاعر إلى إمكان معاينته بواسطة ما اكتشف العلم وما يكتشف من الأشعة وتعيينِ جنسه ذكراً أو أنثى . ثم يحتمل احتمالا أبعد أن يحاول بهذا البيت معارضة كتاب الله القائل « إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وما تدرى نفس بأى أرض تموت » . لكن الآية نزلت على سؤال بعض الناس الرسول عليه الصلاة والسلام هل يعلم الأمور الخمسة المذكورة ؟ فجاء الجواب بالنفى يعنى أن الله يعلمها ولا يعلمها الرسول . وفضلا عن هذا فإن جواب القرآن أتى عن ثانى الأمور الخمسة وثالثها فى أسلوب يختلف عن أسلوب الثلاثة الأخرى وإن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون .

فالشاعر أتى فى شعره بما أتى من الفرطات ثم نفى فى آخره الأديان غير دين العلم وصرح بأنه أى العلم وحده جدير أن يكون دين العقول وذويها ، يعنى أن العلم يكفيهم ويغنى عن الدين . لكن العاقل يعرف أن قول الشاعر هذا ليس بقول ذى عقل وفهم. ولنا عودة إلى التكلم على هذا الشعر إن شاء الله .

غير انى أقول هنا عن هذا الشعر المستهين بدين الله وأنبيائه ومعجزاتهم ، إن صاحبه نشر أخيراً فى جريدة الأهرام أيضاً قصيدة بعنوان « فرنسا » يبكى فيها على فرنسا التى انهارت فى أوائل الحرب الأخيرة أمام جيش الألمان فقال فى تلك القصيدة مخاطباً لفرنسا ومعظما لشأنها :

لولاكِ ما عرف الإنسان قيمته   لولاكِ ما أصبح الإنسان إنسانا

وكتب فى هامش هذا البيت أنه يشير إلى ماسبق للفرنسيين فى ثورتهم المشهورة من أنهم كانوا أعلنوا بيانا عن حقوق الإنسان .

وأنا لا أذكر ما تضمنته تلك الثورة من الأخطاء الفاحشة والمظالم الطائشة وما

أعقبها من انهيار المبادئ الدينيـة والأخلاقية الذى لابد أن يكون له تأثير فى انهدام فرنسا فى الحرب ، كما لا يصعب فهم ذلك من تصريحات رجالها الآخذين بزمام الحكم على أثر الانهدام والانهيار وعلى رأسهم المارشال «بيتان» ولا أذكر أيضا ماللفرنسيين أنفسهم بعـد نشر ذلك البيان عن حقوق الإنسان، من استعمار البلاد الذى لا معنى له إلا استرقاق أهلها . أما الذى أذكره فهو أن الشاعر نفسه ما عرف قيمة إنسانيته وإنسانية إخوانه حتى بعد أن عرّفت فرنسا قيمة الإنسان ، حيث لم يتذكر حين تعبّد لفرنسا بقصيدته أنمعبودته استعبدت المغاربة ومن قبلُ السوريين وهم إخوانه العرب. فهل هم عرفوا قيمة إنسانيتهم بفضل سادتهم الفرنسيين ، أم إنهم ليسوا معدودين من أفراد الإنسان عند الشاعر ؟

وليعرف هو إن كان لايعرف، أن قيمة الإنسان معروفة منذ نص كتاب الإسلام على قوله تعالى للملائـكة : «إنى جاعل فى الأرض خليفة» . معروفة منذ قال لهم ذلك ومنذ أمرهم أن يسجدوا لآدم فسجدوا .

* * *

فقد استبان القارئ مما قدمنا من الأمثلة الهامة لاسيما البعض منها الحائز لقوة أمثلة كثيرة ، أن الرأى العام العلمى السائد فى مصر مسموم ، وهو يظل ينتحر بهذا السم[١] منذ نشوب النقاش بين الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية وبين الأسـتاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » كما حكينا فى الرقم (٣) وعدمِ توفق الشيخ المفتى للتغلب على الأستاذ المنشئ . فلو كان الشيخ صرع خصمه الذى استمد فى حملاته على مصارعه من دعوى أن العقل والعلم ينكران كل مالم يثبت وجوده بالتجربة الحسية

---

[١] وإن كان تأثير السم فى البعض النادر من المصابين المذكورين بأسمائهم ، خفيفا يرجى له العصمة من الهلاك بفضل إيمانه القوى، ولا يصعب على القارئ النبه تعيين ذلك البعض .

لما كان الأستاذ فريد وجدى بك يجترئ بعد أن شهدت مصر ذلك الصّراع والصرع ولم تنسهما ، على أن يقول عند مناقشته إياي المنشورة قبل سنوات على صفحات جريدة الأهرام : « إن العلم الحديث الغربى قذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير وإن الشرق الإسلامى اطلع على هذا القذف بعد اتصاله بالغرب وعلومه ورأى دينه ماثلا بين الأديان المقذوف بها فأحجم عن مكافحة القاذف ولم ينبس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية !!. »

فدل هذا القول من الأستاذ على كثير من المعانى الخطرة المتعلقة بحياة مصر الدينية. ودل أيضا على أن الأستاذ فريد لايعتد بما سبق للشيخ محمد عبده المسمى الأستاذ الإمام من الدفاع عن الإسلام عند مناقشته الأستاذ فرح أنطون ، بل لا يعده كلمة منبوسة ؛ ودل كون الأستاذ فريد ـ الذى جيء به عقب هذه الإفشاءات إلى رأس مجلة الأزهر ـ ترجمانا عن الشرق الإسلامى فى استبطان الإلحاد ، على أن اليأس عن الدفاع المستولى على الأستاذ حتى بعد شهود الدفاع الواقع من الشيخ محمد عبده ، مستولٍ عنده على الشرق الإسلامى مطلقا ، حيث استبطن الإلحاد واختاره بدلا من مكافحة العلم المسلط على دينه .

وهذا السقوط الدينى للشرق الإسلامى أفظع عندى وأعظم خطرا وأكثر مساسا بكرامته من سقوطه السياسى الذى جعل له فى الدنيا موقف الذل والتطفل على دول الغرب فقد يكون له الحصول على مايستحقه من المكان فى الأرض بعد ذاك السقوط بواسطة السؤال الملحف أمام تلك الدول والتفنن فى الإلحاف ، وليس له بعد السقوط الثانى الدينى إلا الحصول على مكان فى جهنم يتلو أمكنة تلك الدول . يرجع بعضهم إلى بعض القول يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا أنتم لكنا مؤمنين .

فكأن الرأى العام العلمى الذى كان يراقب النقاش الجارى بين الشيخ وبين الأستاذ فرح أنطون فى حينها وفيما بعد ذلك الحين ، اطمأن إلى جانب الأستاذ فأخرج الدين من دائرة العقل والعلم وبقى من بقى بعد هذا من المسلمين على دينه — إن لم يكن من العامة السذج — فى عقيدة يساورها الشك فى صحتها ولا سيما فى موافقتها العقلَ والعلم أو يخالطها الحذر من وضعها موضع البحث والنظر، فلا ينبس بكلمة فى هذا الصدد كما قال الأستاذ فريد وجدى بك ويخلى الجو للذين يتكلمون ويدسون فى كلامهم مايهيئ الأذهان لقبول ما يستبطنونه ويتمسكون به من الإلحاد من غير مبالاة ولا وجل من مغبة مايدسون تيقناً منهم بأن مصير إخوانهم القارئين مصيرهم متى وصلوا إلى درجتهم العلمية .

وأنت ترى منذ عهد الشيخ محمد عبده الذى ناقشه وغلبه فى نقاشه — أو عده الرأى العام كذلك — الأستاذُ منشئ مجلة «الجامعة» ومؤسس عقلية الإنكار فى مصر لما لا يشهد به الحس والتجربة ومقدمها للناس على أنها شعار العلم والعلماء ... ترى أن هذه العقلية ارتكزت فى نفوس المتعلمين، لحد أنه لم يبق شىء مما أنكره ملاحدة الغرب الماديون إلا وأنكره هواة العلم الحديث بمصر ولو كانوا من علماء الدين . حتى إن فضيلة الأستاذ الشيخ محمود شلتوت عضو جماعة كبار العلماء ووكيل كلية الشريعة أنكر وجود الشيطان وادعى كون المراد من الشيطان الوارد ذكره فى القرآن نزعات الشر المنبثة فى العالم . ثم أيد إنكاره لمّا اعترض عليه ، بقول من الإمام الغزالى يوهم عدم وجوده . والشيخ يعلم أن الكتاب والسنة لا يُنسَخان بقول الغزالى ، فلهذا لا نشتغل بنقل قول الغزالى ولا ببيان الفرق بين قوله وقول الشيخ شلتوت ، وإنما نقف على نص الأستاذ القائل فى تفسير قوله تعالى « وإن يدعون إلا شيطانا مريدا » :

« معنى الشيطان نزعات الشر المنبثة فى العالم على مقتضى سنة الله من الابتلاء بعوامل الخير والشر فهم بذلك يتبعون قوة خفية أُطلق عليها كلمة الشيطان جريا على عادة

العرب المألوفة أن كانوا يتصورون قوة الشر شياطين تتحدث وتناجى وتغرى وتدفع إلى ماتريد . »

وعندى أن السند الحقيقى الذى لم يصرح به الشيخ العصرى قولُ العلم الحديث الغربى غير المعترف بوجود أى شىء لم تشهد به التجربة الحسية ، لا قول الغزالى ، إذ لا داعى لتأويل مايتصوره القرآن كشخص يؤمر بالسجود لآدم فيأبى، ويجادل اللهَ لتبرير إبائه بأنه خير منه لكونه مخلوقاً من نار وآدم مخلوقاً من طين .. لا داعى لتأويل هذا الشخص بنزعات الشر ، غير كون العلم الحديث التجربى لايؤمن بوجود شيطان غير مشهود .

ولا يلتفت إلى مااعتذر به الشيخ بعد ذلك من أن القرآن ماعرَّفنا بكنه الشيطان، كأن القول بوجوده يستلزم العلم بكنهه ، فقد كفانا أن القرآن ذكر عنه أوصافاً وحالات لا تتفق مع تفسيره بما فسر به الشيخ كقوله : « كان من الجن ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى » ، وقوله : « إنه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم » ، وقوله : « لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين »، وقوله: « فاخرج منها فإنك رجيم » ، وقوله : « وقاسمهما إنى لكما لمن الناصحين » ، وقوله: « قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين » ، وقوله بعد الآية التى فسر فيها الشيخ الشيطان : « وإن يدعون إلا شيطانا مريدا لعنه الله وقال لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا .. ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا. يعدهم ويمنّيهم ومايعدهم الشيطان إلا غرورا ».

فهذه الآيات صريحة فى أن الشيطان كائن حى يتكلم ويرى ويتكبر ويجادل ويقسم وينسل ويُطرد ويُرجم ويعذب فى جهنم مع الذين أغواهم . ورجم الشيطان من مناسك الحج فى الإسلام . ولوجود هذه التصريحات وأمثالها فى القرآن بكثرةٍ تجعل الشيخ

المنكر لوجود الشيطان مضطراً إلى الاعتراف بأن بيانات القرآن لاتتحمل ذلك التفسير المبتدَع ، نرى الشيخ يقول مناقضاً لادعائه بأن القرآن ما عرفنا بكنه الشيطان : «إن القرآن جارَى اعتقاد العرب فى تصويره كشخص يتحدث ويناجى ويُغري ويدفع إلى ما يريد» وهو جرأة شنيعة على القرآن الذى جاء للقضاء على عقائد العرب الباطلة ، جرأة تقلبه فتجعله ماشياً على عقائدهم مؤيداً لها .

لم كل هذه التخبطات التى لايقوم صاحبها منها إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ؟ أليس دافع الشيخ الأزهرى إليها كونه اتخذ العلم الطبيعى الحديث الذى لا يعترف بوجود ما لم يثبت وجوده بالتجربة الحسية ، أساساً وجعل كل شىء حتى كتاب الله تابعاً له ؟ كما صرح به شيخ أزهرى آخر مدرس فى كلية الشريعة بصدد الدفاع عن الشيخ الأول ، وكما هو أساس الداء المصرى الذى نضعه فى هذا الكتاب تحت مشرح الدرس .

كان علماء الإسلام قبل حدوث العقليات المصرية يقبلون كل ما ورد فى نصوص الكتاب والسنة على ظواهرها إلا ما تعارض منهـا مع العقل المحض لا العقل التابع للحس . فعند ذلك يؤولون النصوص . لـكن علماء آخر الزمان يعاملون المانع الطبيعى معاملة المانع العقلى ، وهم مخطئون فى عدم التمييز بين العقل الذى يكون حكمه قطعيا مستندا إلى أحد المبادئ الأولى ويكون ما ينفيه مستحيل الوجود كشريك البارى وما لاينفيه ممكن الوجود ، وبين الطبيعة وعلمها الذى لا يكون ما اعترف به واجبا ضروريا وما لم يعترف به مستحيلا ، كما يأتى تفصيل كل ذلك فى محله من هذا الكتاب. ولا شك أن نظر العلماء المتقدمين المحققين أدق من نظر المتأخرين المقلدين أدعياء العلم الحديث الغربى التجربى ، والعلم لا يجدى شيئاً بدون العقل السليم ، فهل العلم المذكور اطلع بتجاربه على كل موجود حتى يكون ما لم يطلع على وجوده كالشيطان ، غير

موجود ؟ فإذن يلزم أن لا يصح للعلم اكتشافات جديدة عن وجود أشياء لم تكن معلومة له من قبل فيقفَ العلم فى الحد الذى وصل إليه وينسدّ على وجهه أبواب الرقى والاتساع الجديدين .

وآخر ما أقوله هنا : إذا بنى أمر الإنكار والإقرار على شهادة التجربة الحسية كما هو شرط العلم الحديث فى زعم الغافلين عن حدوده فلا مانع من أن يكون منكر الشيطان ومؤوله بنزعات الشر منكراً للرحمن أيضا ومؤولَه بنزعات الخير !!

بقى أن فضيلة الشيخ شلتوت قال لى عند اجتماع لجنة النهوض بالمساجد فى بيتى بمصر الجديدة وكنا عضوين فى تلك اللجنة : « أنا لا أنكر وجود الشيطان وكيف أنكر وجود إبليس » .

وكأنه يقول إن الشيطان الذى أنكره غير الشيطان المعروف المسمى إبليس . وهو يريد بهذا القول القصير تهيئة خط الرجعة لإنكاره بتأويل قوله الأول بصدد الإنكار .

وكان لفظ الشيطان فى الحقيقة صالحا لأن يكون له معنى مجازى غير معناه المعروف كما فى قوله تعالى : « وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا » لكن أقوال الشيخ التى تقوّلها من قبل تأييداً لقوله المنكر كادعاء أن القرآن لم يعين كنه الشيطان وإنه جارى عقائد العرب ، ينافى قوله الأخير الشفهى فى تأويل الشيطان الذى أنكره أولا ، وقد صدر هذا الإنكار منه عند تفسير قوله تعالى : « وإن يدعون إلا شيطانا مريدا » مع أن تمام هذه الآية نفسها وهو « لعنه الله وقال لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا » يتعين فى إبليس ويأبى تراجُعَ الشيخ تحت ستار التأويل .

* * *

عود على بدء : كنت قلت : كأن الرأى العام العلمى الذى راقب المناقشة الصحفية الجارية بين الشيخ محمد عبده وبين الأستاذ فرح أنطون فى حينها وفيما بعد ذلك الحين، اطمأن إلى جانب الأستاذ فرح فأخرج الدين من دائرة العقل والعلم ، وبقى من بقى بعد هذا من المسلمين على دينه — إن لم يكن من العامة السذج — فى عقيدة يساورها الشك فى صحتها أو يخالطها الحذر من وضعها موضع البحث والنظر ، فلا ينبس بكلمة فى هذا الصدد كما قال الأستاذ فريد ويخلى الجو للذين يتكلمون ويدسون فى كلامهم ما يهيئ الأذهان لقبول ما يستبطنونه ويتمسكون به من الإلحاد ، من غير مبالاة ولا وجل من مغبة ما يدسون ، تيقناً منهم بأن مصير إخوانهم القارئين مصيرهم متى وصلوا إلى درجتهم العلمية .

ففكرت ملياً وملئى الأسى والأسف، ثم رأيت من الواجب بل من أوجب الواجبات أن أدعو هذا الرأى العام العلمى المعاصر إلى الإفاقة عن غيه وأريه الغبن الفاحش فى اشترائه الضلالة بالهدى لا من ناحية الدين فقط ، بل من الناحية العلمية أيضا ، وإن كان الذين طبع الله على قلوبهم لا يفقهون العلم من الجهل ولا ينفعهم التعليم والتنبيه، إذ لا شىء من ذلك يُسقط منى واجب التفهيم ولا من القارئ واجب الإصغاء والاهتمام. ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة وإن الله لسميع عليم .

وبعبارة أخرى لما لم تنتج المناقشة الجارية بين الشيخ محمد عبده وبين الأستاذ فرح أنطون غلبةَ الحق على الباطل بل أدت إلى زعزعة مكان الحق فى قلوب كثير من المؤمنين بدلا من ترصينه، وجب استئناف تلك المناظرة على أتباع الأستاذ فرح القائلين بمثل ما قاله وإثبات أن الدعاوى التى ادعاها فى مناقضة العقل والعلم للدين افتئاتٌ على العقل والعلم القديم والحديث. اللهم إلا إذا كان العلم فى الشرق والغرب منحصراً فى علم الملاحدة مثل « بوخنر » وأضرابه وأذنابه ، والعقل فى عقولهم السخيفة ، وليس الأمر كذلك

لأن فى الغرب مسالك فلسفية ورجالا آخرين كثيرين انتقدوا مذهب المادية الإلحادية والإثباتية الوضعية انتقاداً شديداً ولم يوافقوهم على القول بمنافاة العقل والعلم للدين .

وإنى أردت أن أكون القائمَ بهذا الواجب الكبير[1] مع عجزى وغربتى بمصر وباللغة العربية ، لأنى بحمد الله غير غريب عن الإسلام وعن العقل الذى يحفه من كل جانب، ولأن الإسلام أيضا أصبح غريبا فى هـذا الزمان فلا غرو إذا كان الغريب للغريب نسيبا وظهيرا . ثم إنى مؤمل أن يكون قد حصل بعض الألفة فى هذه البلاد بكتابى العربيـة الأعجمية، فإن وفقنى الله عز وجل لإعادة أحد من القراء إلى رشده بإزالة الشبه التى ألقاها فى قلبه دعاة الإلحاد ومستبطنوه الدساسون ـ الذين ذكرهم الأستاذ فريد وجدى بك تبجحاً بهم وإنذاراً لى بنبوغهم ـ فهو غنيمتى من هجرتى إلى مصر ، غنيمتى الباردةُ التى لا تنغص بهجتَها شمسُ مصر فى الصيف ولا خيال ظلال بوسفور ، وهو خدمتى وشكرى لمصر التى آوتنى وأسرتى[2] والتى كانت لها سمة قديمة فى الإسلام منذ فتحها عمرو بن العاص فى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنهما

---

[١] خلاصة المقصود من هذا الكتاب إحياء علم أصول الدين الذى نعاه الناعون فى مصر باسم علم الكلام ، إحياؤه بتدريس من لم يدرسه أو تفهيم من لم يفهمه من الدارسين منحصرا فى مسائل منه تشتد الحاجة فى هـذا العصر إليها وإلى تفهيم من لم يفهمها ، بأسلوب مزيج من الفلسفة القديمة والحديثة وطريقة تخضع لها العقليات المستعارة من الغرب ، مع بعض من غير مسائل علم الكلام شديد الحاجة إليه أيضا بل شديد الاتصال أيضا بذلك العلم . وليس المقصود استعراض علم أصول الدين بجميع مباحثه فى هذا الكتاب ، ولا أن يكسب به القارئ النجاح فى الامتحانات المدرسية التى يحصل الفائز فيها على الشهادات بل ليكون ناجحا فى الامتحان الأكبر الذى ينتظره فى الآخرة ويعيش فى الدنيا مؤمنا حقيقيا .

[١] ولا تقل كيف تقضى لمصر حق الشكر بهذا الكتاب مع ما فيه من النقد المر لكثير من كبار كتابها وعلمائها الحاضرين والغابرين ؟.. لا تقل هكذا لأن الشكر النافع للمشكور لاسيما من مثلى يكون كذلك . أما شكر المدح والثناء فصر متخمة منه بأحيائها وأمواتها . على أنى ـ كما يرى القارئ ـ لا أضن بهذا النوع من الشكر أيضا عند ما وجدت أهلاله فى غضون مباحث الكتاب وأدعو الله سبحانه أن يكثر من أمثالهم .

ومكانة معروفة فى العلم منذ توطنها وقضى نحبهم فيها أئمة الدين العظام ـ الشافعى والليث والمزنى والطحاوى والجصاص وابن الحاجب وابن الهمام وأكمل الدين والاتقانى وعز الدين بن عبد السلام وابن دقيق العيد وابن خلدون والبدر العينى وابن حجر العسقلانى والسبكى والجلال السيوطى وغيرهم ممن لا يحصى عددهم ، ودامت سيادة الإسلام والعلم فيها إلى أن خلف من بعدهم خلف سودوا العقلية الإلحادية التى يتصل حبلها بالجاهلية القديمة الفرعونية وضيعوا سيادة الإسلام بين الجاهليتين الحديثة والقديمة .

ثم إن مسألة وحدة الوجود التى ترجع إلى فكرة جد غريبة فى موقف العالَم من الله كما أشرت إليه فى اسم الكتاب ، رأيتها عقلية شائعة بين طائفة من المتصوفين يرأسهم الشيخ محيى الدين بن عربى وبين مكبريه من المسلمين الذين لايقدرون قدر خطر تلك العقلية على العقيدة الإلهية الصحيحة ، بالرغم من وجود كثير من العلماء الأعلام بين أولئك المكبرين ، ورأيت بعد تفكير ملىٍّ أن هذه النظرية العظيمة الخطر والضرر مشتقة من القول بأن وجود الله عين ذاته كما ذهب إليه الفلاسفة وتبعهم جمع من محقق المتكلمين ومتأخريهم وفضلوه على مذهب جمهور المتكلمين القائلين بأن وجود الله غير ذاته ، أى غير متحد معها فى التصور ، والخلاف بين الفريقين فى مسألة كون وجود الله عين ذاته أو غير ذاته بحث معروف فى علم أصول الدين . فأردت درس المسألتين أيضا فى هذا الكتاب أعنى مسألة وحدة الوجود ومسألة كون وجود الله عين ذاته درساً وافياً يستكشف جذور ما فيهما من الأخطاء والأضاليل ثم يستأصلها وإياها .

فهذه أربع مسائل يتكون منها موضوع الكتاب جعلت لكل واحدة منها باباً: مسألة إثبات وجود الله إثباتا علميا لايقل قيمةً وقوةً عن مسائل العلوم المثبتة بل يفوقها، ومسألة وحدة الوجود وما اشتقت هى منه ، ومسألة إثبات إمكان المعجزة ومعها إثبات

النبوة وإثبات النشأة الأخرى مع ما فيها من بعث وحشر ونعيم وعذاب ، ومسألة فصل الدين عن الدولة هل يسوّغه الدين الإسلامى وتتطلبه مصلحة الأمة أم تمانعانه ؟

ومسألة وحدة الوجود التى هى الثانية من هـذه المسائل الأربع المتكون منها الـكتاب والتى شغلت أذهان كثير من مفكرى الإسلام واستمصت على الفحول من العلماء الأعلام : جاءت فى كتابى وحيدة فى بابها من حيث تحرى الدافع إلى نظرية غريبة كهذه لا ينساق إليها العقل إذا خلى وطبعه ومن حيث التعمق فى المقارنة بين أدلة الإثبات والإبطال . والـكاتبون عن هذه المسألة فى الأزمنة القريبة إنما حاموا حول اكتناهها من بُعدٍ ولم يدقوا الباب فضلا عن دخولهم الدار . ومن نـكد الأيام وطغيان الجهل أن يكتب عن هذه المسألة العوصاء شاعر عراقى أو ناثر مصرى معروفان لو فرض فرض المحال فاتحدت الموجودات على مقتضى وحدة الوجود وأصبحت موجودا واحدا ينطوى على وجودهما أيضا ، لأفسدا تلك الوحدة بشذوذ عقلهما عن عقول الآخرين .

فأمامنا أربع مسائل لا تقل أخراها خطراً فى الدين والمجتمع عن أولاها مع كون هذه الأخرى أحوج الـكل فى زماننا إلى الدرس والتمحيص لـكون انخداع النـاس بها أكثر وظنهم أنها منشأ رقى الأمم الأوروبيـة وأن ترك العمل بها منشأ تأخر المسلمين[1] كما أشار إليه مؤلف « حياة محمد » وكما ادعاه الأستاذ فرح أنطون مناقش

[١] كما أن الإيمان بالقدر الذى يؤول إلى عقيدة الجبر والذى يلام به الإسلام وينسب تأخر المسلمين إليه فى زعم الزاعمين من أهل الغرب ومقلديهم فى الشرق ، عنيت بتحقيقه مرة ثانية فى هذا الـكتاب بعد أن درسته مستقلا فى كتابى « تحت سلطان القدر » وتعمقت فى دراسته ، لـكونه من أعوص مسائل الدنيا الدينية والعلمية .. حتى إن أحسن حل له فى الاعتراف بامتناعه عن الحل . فهو يجارى مسألة « وحدة الوجود » فى الإعضال وإن كان خطر الخطأ فيه لايبلغ مبلغ خطر الخطأ فيها .. وللعقل السليم أن يتخلص من إعضالها بالبت فى إبطالها ، من دون أن يكون له التخلص من إعضاله .

الشيخ محمد عبده ولم يرد عليه الشيخ ردًّا حاسمًا وإنما أجاب بما يشبه التقهقر أمام خصمه أكثر من الرد عليه فحمل تأخر المسلمين على جمود علماء الدين . وجاء هـذا الجواب ضغثاً على إبالة ، فصدق الناس ما ادعاه مناقش الشيخ فى المسائل التى كانت مواضع الخلاف بينه وبين الشيخ وصدقوا الشيخ فى هجومه فقط على جمود العلماء فأصبح مصيبة رابعة على الإسلام زيادة على المصائب التى أتت من قِبل خصمه .

وشاهدى على صدق قولى هذا أيضا ما كتبه الأستاذ فريد وجدى بمناسبة ماحدث فى تركيا من فتنة ترجمة القرآن وإقامة الترجمة التركية مقام الأصل العربى فى الصـلاة وغيرها[1] ولم يقتصر الأستاذ على تحبيذ حادثة الترجمة فقط ، بل حبذ جميع ما فعلته حكومة أنقرة ، وإن كان جل ما كتبه بهذا الصدد قبل أن عين مديراً ورئيس تحرير لمجلة الأزهر . وقد ذكرت ذلك ورددت عليه فى كتابى « مسألة ترجمة القرآن » . ولا بد من نقل بعض كلمات الأستاذ المذكورة هناك ليُعلم مبلغ خروج الناس على الجمود بعد أن شجعهم الشيخ محمد عبده عليه كقوله :

« إن الشعب التركى الذى أشبه الشعوب الحية فى دخوله أدوار الانقلابات الاجتماعية ليستحق منا كل الإعجاب وكل التشجيع إن لم يكن باعتبار أنه أقرب الأقربين إلينا فباعتبار أنه دفع شبه القائلين بأن العالم الإسلامى متحجر لا يصلح أن يجارى سواه فى حلبة الحياة الاجتماعية » .

وقوله : « فنحن الذين شهدنا هذه الآية [يعنى الانقلاب التركى الكمالى] يحرم علينا أن نصغر من شأنها أو أن نمر بها غير مكترثين ، فإننا سنمر فى كل الأدوار التى مر بها الترك متى جاء دورنا فى نهوض حقيق صحيح فإن لم نتعلم مما دخل فيه الأتراك درسا فلا أقل من أن نعجب به مع المعجبين » .

---

[١] ومما يلفت النظر أن هـذه الفتنة على الرغم مما وجدت مظاهرين فى مصر مثل الأستاذ فريد وجدى بك والأستاذ الأكبر المراغى لم تنجح فى تركيا التى هى محل حدوثها .

يعني المعجَبين الغربيين الأجانب عن الإسلام، وأكثرهم إعجاباً به أعداهم للإسلام والترك ، لأن خلاصة ذلك الانقلاب قطع صلة الترك بالإسلام وبتاريخ الترك الذى مضى فى المجاهدة فى سبيل الإسلام وإعلاء كلمته ، والذى لم يجئ فى ماضى الترك أشرف من ذلك التاريخ ولن يجيء فى المستقبل لا جاءهم الله به ماداموا منحرفين عن الإسلام. ثم إن الخلاصة الثانية لتلك الانقلابات القضاء على جميع مقومات الترك من الدين والزى والحروف واللغة حتى الموسيقى وحتى النكاح والغيرة على النساء، ولا يتمنى مثلَه لقوم إلا عدو ذلك القوم . فالأستاذ فريد وجدى الذى يتمنى لمصر أن تمر بكل الأدوار التى مر بها الترك الكماليون متى جاء دور مصر فى نهوض حقيقى صحيح ، معناه أنه يتمنى أن تكون لمصر حكومة لا دينية وحروف لاتينية ولغة غير عربية أو عربية عامية ونكاح غير شرعى وقانون يبيح زواج المسلمات بغير المسلمين ويبيح الارتداد عن الدين ويساوى فى الميراث بين الذكر والأنثى ويأمر بلبس القبعة وخلع الطربوش والعمامة ويقاتل من أراد لبسهما ويسد المحاكم الشرعية والمعاهد الدينيــة ويمنع منح جواز السفر إلى الأقطار الحجازية لأداء فريضة الحج ويحل الجمعيات الدينية مثل جمعية تحفيظ القرآن والهداية الإسلامية والشبان المسلمين وشباب محمد . وهكذا يكون لمصر النهوض الحقيقى الصحيح ، كما كان لتركيا الجديدة .

وهذا الأستاذ مدير « مجلة الأزهر » اليوم ورئيس تحريرها الذى ما كنت أحب إطالة الكلام عنه وعن مذهبه فى الإسلام والقرآن والنبوة والمعجزة لكنه يتمثل شخصه ومركزه فى منبر الأزهر دليلا ناطقا بحال مصر وموقفها من الإسلام ، هذا الأستاذ كتب مرة ان الأمم الإسلامية لفى حاجة إلى تقليد الغربيين فى كل شيء حتى ملاهيهم ومراقصهم والحادهم إن أرادت أن تبلغ شأوهم فى حلبة الحياة[1]

[١] ما أشبه هذا القول بقول « آغا اوغلى احمد » من كتاب أنقرة: « إنا عزمنا أن نأخذ كل ما عند الغربيين حتى الالتهابات التى فى رئيهم والنجاسات التى فى أمعائهم » .

وأن اليابان لم يصلوا إلى ما وصلوا إليه إلا بعد تقليدهم فى جميع هذه الأمور . وادعى فى كتابه « الإسلام دين عام خالد » أن علماء الغرب مستغنون عن الاهتداء بهدى الشرائع المنزلة لأنهم أنفسهم وُضّاع الشرائع والمذاهب وهذا القول من الأستاذ الذى لا يؤمن بمعجزات الأنبياء يدل دلالة واضحة على أن منشأ عدم هذا الإيمان عدم إيمانه بنبوات الأنبياء بمعناها المعروف عند أهل الأديان وهو كونهم مبعوثين من عند الله إلى الناس ، إذ لو كانوا كذلك لكان الناس عامتهم وخاصتهم سواء فى وجوب طاعتهم والعمل بشرائعهم التى أتوا بها من الله كما يكون عامل الملك وقانون حكومته مطاعَين للجميع من غير فرق بين الخاصة والعامة فيه ، ولكان ما قاله الأستاذ من استغناء العلماء والحكماء الغربيين عن طاعة الأنبياء بمثابة استغنائهم عن طاعة الله .

ومعنى كون الإسلام دينا عاما خالدا فى نظر الأستاذ أن هذا الدين مستعد لكل تجديد وكل تعديل وتغيير حتى قال الأستاذ الكبير محب الدين الخطيب صاحب مجلة « الفتح » عن الأستاذ فريد وجدى بمناسبة مقالة له نشرت فى « الفتح » رداً على مقالة الكاتب الكبير المرحوم الأمير شكيب أرسلان ، وما أحسن قوله :

« الأستاذ لايزال مصرا على أننا نحن المسلمين فى أنحاء المعمورة مجبولون على الجمود وأن هذا الجمود لا يمكن علاجه إلا بنسف الإسلام وأنه بعد انقضاء الأمد الطويل على الثورة التى يُنسف بها الإسلام سيرجع الثائرون على الإسلام إلى الإسلام فيكونون أحسن منا نحن الجامدين » .

وأنا أقول ليسمعْ مفتى الديار المصرية الشيخ محمد عبده فى قبره أقوال رئيس تحرير مجلة الأزهر الناسفة للاسلام فى معالجة جموده ، وهو الذى طالما كان يشكو فى حياته من جمود الأزهر ، فليسمعها وليبتهج من كثرة ما أثمرته شجرة الخروج على الجمود . وبقية الكلام فى الجمود والخروج على الجمود تأتى إن شاء الله فى الباب الرابع المعقود لمسألة فصل الدين عن الدولة .

سؤال مفروض أُورده عليَّ ثم أُجيب عنه :

فإن قيل إن ثورة الأستاذ فريد وجدى على الدين دفاعاً عن ثورة الأتراك الكماليين وقوله الشاذ فى آيات المعجزات والبعث بعد الموت الواردة فى القرآن والتى وجدها الأستاذ لا تأتلف مع العقل والعلم ، وقوله فى حاجة الأمم الإسلامية إلى تقليد الغربيين فى كل شىء حتى ملاهيهم ومراقصهم وإلحادهم ، وقوله باستغناء علماء الغرب عن الاهتداء بهدى الشرائع الإلهية المنزلة على الأنبياء .. كل ذلك من الأمور الماضية التى لا ينبغى أن نذكرها مهما كانت قريبة العهد لم ينسها قراؤها ، لكن الأستاذ يحامى اليوم من علا منبر الأزهر عن الإسلام كأحد علمائه الغيورين على دينهم وكمحاماته التى اشتهر بها فى ماضيه البعيد . وما فرط منه بين ذلك الماضى والحال يكون عفواً كشر مضمحل بين خيرين ، فالأستاذ ليس من الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا المذمومين فى كتاب الله ، بل من الذين آمنوا ثم ثاروا على الدين ثم سكنت ثورتهم وآمنوا من جديد . فهل من الحق والعدل هذه المؤاخذات المصوبة نحوه وإدخال شخصه فى مقدمة هذا الكتاب المؤلف ضد الملاحدة كعنصر هام من أسباب تأليفه ؟

قلت على فرض توجيه هذا السؤال إلىَّ فإنى أسأل القائل السائل : هل الأستاذ رجع فى دوره الثالث عن أقواله فى دوره الثانى الثائر ، وصرح بكونه مخطئاً فى تلك الأقوال ؟ ولا سيما فى قوله بأن آيات المعجزات وآيات البعث بعد الموت من متشابهات القرآن غير المفهومة أو غير ممكنة القبول عند العقل على ظواهرها ، استبعاداً منه لوقوع تلك المعجزات فى زمان الأنبياء ووقوع البعث بعد الموت للإنسان إذا جاء وقته المقدر بمشيئة الله[1] وقوله بلزوم تقليد الشرق الغرب فى كل شىء حتى فى إلحاده

[١] وجواب هذا الاستفهام أن الأستاذ لا يسعه مركزه فى عالم التحرير أن يرجع عن أخطائه مهما عظمت، فهو لايعتبرها أعظم من مركزه ، ولو وسعه مركزه لايسعه فهمه أن يقدر =

وملاهيه ومراقصه إن أراد أن يرق رقيه . وقوله باستغناء العلماء الغربيين عن اتباع الشرائع المنزلة . وقوله فى مقالة عنوانها « سطوة الإلحاد على الأديان » ولا أدرى أين نشر الأستاذ هذه المقالة وإنما رأيت نقولا عنها فى مجلة « الهداية الإسلامية » بعددها الصادر فى صفر سنة ١٣٥١ قال :

« تقدم الزمان وأفلتت الحكومات من سلطان رجال الدين فاقتصر سلاح الدين على ما كان لديه من قوة الإقناع وفى هذه الأثناء كان العلم يؤتى ثمراته من استكشاف المجهولات وتخفيف الويلات وترقية الصناعات وابتكار الأدوات والآلات ويعمل على

= عظمة تلك الأخطاء . فلا يتنازل أبدا عن ضلاله القديم فى جوهره، لاسيما إذا سبق أن ناقشه أحد على ذلك الضلال ، وإنما يسعى ليسيغه فى أسلوب يظن الغافل أنه يقوم بواجبه فى رئاسة تحرير « مجلة الأزهر » وربما يتجلد فيصرح بأنه ثابت فى رأيه أو بالأولى يصرح بما يفهم منه من يفهم أنه ثابت فى رأيه الذى يبعد عن وظيفته فى الأزهر بمد المشرقين وهو لا يتزحزح عنه قيد شعرة .

ألا يرى أن الأستاذ بعد أن مضت عليه فى دوره الثالث سنوات طويلة وأوشك أن تكون أقواله فى دوره الثانى المادحة للإلحاد النافية للمعجزات نسيا منسيا ، يقول فى الجزء السابع من المجلد الحادى عشر « لمجلة الأزهر » من مقالة له عنوانها . « السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة » :

« الأمور الخارقة للنواميس فى وقعة بدر »

انظر إلى هذا الكلام كيف يتراجع فيه الأستاذ بين إنكار المعجزات والاعتراف بها ؟ فأولا يدعى أنه يكتب السيرة المحمدية تحت ضوء العلم أى يكتبها على الأسلوب العلمى خالية عن الخوارق التى هى المعجزات الكونية ومتفقة مع النواميس الطبيعية ، بناء على أن العلم والنواميس الطبيعية لا يقبلان الخوارق ، ولهذا أخلى الدكتور هيكل باشا كتابه « حياة محمد » من المعجزات الكونية واعتذر عما فعله بأن العلم لا يقبلها . وهكذا يريد الأستاذ فريد وجدى أيضا أن يكتب فى « مجلة الأزهر » السيرة المحمدية ، لا كما كتبها كاتبو السيرة القدماء المضيفون إلى حياته صلى الله عليه وسلم خوارق . ولذا قال الأستاذ بعد عنوان مقاله المنقول آنفا :

« تمتاز العصور النبوية « يعنى عصور الأنبياء » بالخوارق للنواميس الطبيعية . فأساطير الأديان ملأى بذكر حوادث من هذا القبيل كان لها أقوى تأثير فى حمل الشعوب التى شهدتها على الإذعان للمرسلين الذين حدثت على أيديهم . =

تجديد الحياة البشرية تجديداً رفعها عن المستوى فشعر الناس بفارق جسيم بين ما انتهوا إليه فى عهد الحياة الحرة وتحت سلطان العلوم المادية وبين ما كانوا عليه أيام خضوعهم لحفظة العقائد . فانتهز الإلحاد فرصة هذا الشعور الجديد وازداد كلبا على مهاجمة الدين واستهتر فى مطامعه فرمى إلى القضاء عليه القضاء الأخير » .

= «وقد حدثت أمور من هذا القبيل فى العصر المحمدى صاحبت الدعوى فى جميع أدوارها وكانت أعظم شأنا وأجل أثرا من كل ما سبق من نوعها . ولست أقصد بها ما تناقله الناس من شق الصدر وتظليل الغمامة وانشقاق القمر وما إليها مما لا يمكن إثباته بدليل محسوس ومما يتأتى توجيهه إلى غير ما فهم منه ؛ ولكن أقصد تلك الانقلابات الأدبية والاجتماعية التى تمت على يد محمد صلى الله عليه وسلم فى أقل من ربع قرن . وقد أعوز أمثالها فى الأمم القرون المديدة والآماد الطويلة .

« وقد لاحظ قراؤنا أننا نحرص فيما نكتبه فى هذه السيرة على أن لا نسرف فى صرف كل ناحية إلى ناحية الإعجاز ، ما دام يمكن تعليلها بالأسباب العادية حتى ولو بشىء من التكلف . مسايرة لمذهب المبالغين فى التثبت والمحافظين على إقامة الدستور العلمى ، ثقة بأن بحثا لا تحترمه النخبة المثقفة ولا تجد فيه صورة صحيحة لمثلها الأعلى فى عرض المسائل وتحليلها لا يمكن أن يؤدى إلى ما قصد منه من الخدمة العامة » .

ومعنى هذا القول أنه يحرص فيما يكتبه على إخراج الحادثات التى اعتبرت معجزات عند قدماء المسلمين ، من أن تكون معجزات وردها إلى الأمور العادية حتى ولو بشىء من التكلف . وليس الدافع إلى هذا إلا كون العلم لا يقبل المعجزات وأن النخبة المثقفة ثقافة عصرية تؤمن بالعلم ولا تقبل المعجزات التى لا يقبلها العلم .

فظهر أن الأستاذ بعد أن تولى الوظيفة الأزهرية كالأستاذ قبله فى عقليته المناوئة للمعجزات ومذهبه مذهب المحافظين على إقامة الدستور العلمى الذى لا يقبل ما لا يمكن إثباته بدليل محسوس كالأمور الغيبية التى تؤمن بها الأديان، وليس هذا إلا مذهب ملاحدة الماديين والإثباتيين أو الوضعيين. ومراده من النخبة المثقفة التى لا يحترم عنده ما لا تحترمه هى ، الفئة التى عبر عنها حين كان حرا من وظيفته الأزهرية بالشرق الإسلامى المستبطن للالحاد . فالأستاذ لم يغير شيئا من مبادئه الضالة . فهو عند القيام بواجبه فى رأس « مجلة الأزهر » يستطيع أن يحول وجهه إلى فئته ونخبة قارئيه فيصارحهم فى مناجاتهم ولا يكتم ثقته بغفلة القراء المؤمنين من ناحية وبضعف مركزهم فى البلاد من ناحية، رغم تسميتها بالبلاد الإسلامية . فأين لجنة الفتوى الأزهرية ورئيسها الذى أرسل كتابا =

وقوله أيضا فى تلك المقالة : « وهم (يعنى رجال الدين الذين قد يتستر فيعبر عنهم بحفظة العقائد) يرون أن العلم والفلسفة ينقصان من أطرافهم كل يوم وأن الناس يتسللون عنهم زرافات حتى لم يبق سواهم فى المجال الذى هم فيه . فابتنى على ذلك أن الفلسفة المادية التهمت الطبقات المتعلمة وأصبحت عنصراً من عناصر روح العصر تنزل منها العادات والآداب والأخلاق بل والأنظمة والقوانين والمثل العليا » .

= إلى وزارة الشؤون الاجتماعية يعاتبها على مانشرته مجلة الوزارة واستفتى المسلمون اللجنة بشأنه من أن سيدنا موسى لقيط وسيدنا عيسى فى حكم اللقيط ينسب إلى نجار ؟ أين لجنة الفتوى؟ ولماذا لا ترى « مجلة الأزهر » وما يكتب فيها رئيس تحريرها ؟ ولعل محرر « مجلة الشؤون الاجتماعية » لا يملك حذاقة كافية فى صنعة الدس فلا يستطيع القيام بخدمة المبادئ العلمانية اللادينية من غير أن تثير ضجة المسلمين من أصحاب الأفكار القديمة . أما محرر « مجلة الأزهر » فقد رأيت كيف يكلم الناس فى مقالة واحدة بلسانين ويتناجى مع فريق من مخاطبيه فى غفلة فريق .

فهو فى الخطوة الأولى من كتابة « السيرة المحمدية » يسجل على مذهبه ومذهب نخبته فى المعجزات ، ثم لا ينسى أن يولى وجهه الآخر نحو منصبه فى رئاسة « مجلة الأزهر » وقرائه من غير نخبته فيفكر فى أن النبي لابد أن تكون له معجزة ، فالواجب فى حياة نبينا الممتازة على حياة أسلافه الكرام أن تشتمل على معجزات ليست بمعجزات ، والأستاذ لا يعجز عن الجمع بين هذين النقيضين ، حيث قال أولا عن عصور الأنبياء إنها عصور الأساطير من حيث اشتمالها على الخوارق للنواميس الطبيعية وإن واضعى تلك الأساطير وضعوها لأن لها أقوى تأثير فى حمل الشعوب على الإذعان للمرسلين . فهذا إعلان من رئيس تحرير « مجلة الأزهر » بإنكار المعجزات جميعا لا لإنكار واحدة منها مثل تولد سيدنا عيسى من غير أب كما فعلته « مجلة الشؤون الاجتماعية » .

ثم يقول : « وقد حدثت أمور من هذا القبيل فى العصر المحمدى » ، فتظنه يعترف للعصر المحمدى بما أنكره لعصور الأنبياء من المعجزات وحملها على الأساطير ، ثم يضيف إليه قوله : « وكانت أعظم شأنا وأجل أثرا من كل ماسبق من نوعها » وهو مقدمة للرجوع من الإقرار إلى الإنكار ، يعنى أن معجزات العصر المحمدى ليست كمعجزات العصور الأولى من قبيل الأساطير، ثم يزيد فى إيضاح مراده مما اعترف للعصر المحمدى بما أنكره للعصور الأولى من الخوارق فيقول : « ولست أقصد بها ما تناقله الناس من شق الصدر وتظليل الغمامة وانشقاق القمر وما إليها مما لا يمكن إثباته بدليل محسوس » راجعاً إلى مذهبه الأصلى الذى هو إنكار المعجزات مطلقا سواء كان للعصر المحمدى أو لغيره من العصور المتقدمة ، لأن هذه الأمور الثلاثة التى ذكرها أمثلة لما لم =

فعلى ما ادعاه الأستاذ الشامت بالدين وحَفَظَة عقائده أن العلم قد قضى عليهم كلهم القضاء الأخير . وكان الأستاذ يوم كتب هذه الأقوال لا يدرى أنه سيتولى الوظيفة الأزهرية ويدخل فى عداد حفظة العقائد المقضى عليها وعليهم . فهل حدّث قارئيه عن الطلسم الذى أحيا به الموتى؟ ولم يكن الأستاذ يؤمن بالمعجزة ولا بالبعث بعدالموت

= يقصده من المعجزات المحمدية التى اعترف بها، أمثلة الخوارق الحقيقية للنواميس الطبيعية . وهو أى الأستاذ لا ينأى بجانبه عنها لشبهة فى صحة رواية بعضها بل لكون كل منها مما لا يمكن إثباته بدليل محسوس . فمذهبه مذهب الماديين غير المؤمنين بغير المحسوس ، مع أن الأمثلة المذكورة من الأمور المحسوسة فى حينها . فإذن يلزم من نفاها أن ينفى كل ما مضى فى التاريخ وينفى حتى وقعة بدر لعدم إثباتها اليوم بدليل محسوس . لكن مراد الأستاذ من إمكان إثبات الشىء بدليل محسوس إمكان الإثبات بمثال محسوس من جنسه فى العصر الراهن وذلك بأن لايكون من الخوارق للنواميس الطبيعية . وإعراضه عن الأمثلة الثلاث المذكورة التى تناقلها الناس ليس لكونه يدعى أنها لم تقع فى حينها بل لكونه يدعى عدم إمكان ذلك لمخالفتها النواميس ، وهذا هو الداء العياء للشرق الإسلامى المصرى المثقف بالثقافة المادية والذى لم يتخلص منه الأستاذ رغم توليه الوظيفة الأزهرية منذ سنوات طويلة ورغم نقاشه فى خلال هذه الوظيفة الأستاذ نصيف المنقبادى المحامى المادي وسنتكلم على ذلك النقاش أيضا .

فمحصل مذهب الأستاذ فريد وجدى بك فى المعجزات أن ما سبق الإسلام منها فى عصور الأنبياء كلها أساطير وما ينسبه الناس إلى العصر المحمدى من الخوارق للنواميس الطبيعية فهى أيضا أساطير لا أصل لها .

ثم إن الأستاذ الذى لعب دوراً ولفتنا إليه من اللف والدوران المنتهى فى إنكار المعجزات المحمدية أيضا ، يعود فيحاول أن يستخرج من الأمور الواقعة فى بدر غير الخارقة للنواميس الطبيعية خوارق لتلك النواميس مثل غلبة العدد القليل من المؤمنين على العدد الكثير من المشركين ، ولينظر القراء من غير النخبة المثقفة إن لم تنظر هى : كيف يكون الأستاذ المنكر للمعجزات الخارقة للنواميس مضطرا إلى إيجاد معجزات خارقة للنواميس من الأمور غير الخارقة ؟ فهذا الاضطرار منه حسبه منبها — لو كان ينفعه التنبيه من غيره ومن نفسه — على خطأه الفاحش فى إنكار معجزات الأنبياء الخارقة للنواميس وعلى أن المعجزات يلزمها أن تخرق النواميس الطبيعية لتكون معجزات ، وإلا فلماذا يسعى الأستاذ أن يقلب الأمور الواقعة فى بدر مما لا يخرق النواميس الطبيعية فيجعلها خارقة لها كغلبة القليل على الكثير؟ وهى رغم ادعاء الأستاذ أشبه بالأمور العادية منها بالمعجزات لو وقع =

فهل الطلسم بين فكي قلمه إن شاء يوما قضى به على الدين وإن شاء يوما قضى على العلم (وسيجيء ذلك منه) وأحيا المقضى عليهم الأولين فينضم إليهم؟ أم الأستاذ كما قال الشاعر:

يوما يمان إذا لاقيت ذا يمن وإن لقيت معديا فعدناني

وهل صرح الأستاذ أيضا بعد تولي الوظيفة الأزهرية، برجوعه عن تحبيذ الانقلاب التركي اللاديني وتشجيعه قائلا: «إننا سنمر بكل الأدوار التي مر بها

= مثلها في جيش من لا يدعي النبوة. وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله وإن كان ذلك لا سيما مثل غلبة بدر في غاية الندور، لكن المعجزة لا تطلق على النوادر وإنما تطلق على الخوارق.

ومثل ما وقع في بدر من غلبة القلة على أضعافها من الكثرة ولم يصح مع ذلك عده معجزة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم تلك الانقلابات الأدبية والاجتماعية التي تمت على يده في أقل من ربع قرن والتي اعتبرها الأستاذ معجزة أعظم شأنا وأجل أثرا من المعجزات كما نقلنا من قبل، وهي ليست بمعجزة حقيقية لعدم كونها خارقة للنواميس فهي معجزة وليست بمعجزة في الوقت نفسه، معجزة لكونها أعظم شأنا وأجل أثرا من المعجزات، وليست بمعجزة لعدم كونها خارقة للنواميس، ولكونها ممكنة الحصول على يد غير النبي عند الأستاذ نفسه، حتى لو لم تكن كذلك وكان حصولها على يد غير النبي مستحيلا كانت خارقة للنواميس وكان حصولها على يد النبي أيضا مستحيلا عند الأستاذ. فإذن لا يصح ذكر هذه الانقلابات من الأستاذ على أنها معجزة دالة على نبوته صلى الله عليه وسلم.

ودليل آخر على أن الانقلابات الأدبية والاجتماعية التي تمت على يد نبينا ممكنة الحصول عند الأستاذ على يد غير النبي، أن الانقلاب التركي الذي تم على يد مصطفى كمال في أقل من ربع قرن جدير أيضا عند الأستاذ أن يعد معجزة وهو ينعت صاحب هذه المعجزة بأنه «عبقري أنقذ أمة الترك من مخالب الدول العظيمة الغالبة في الحرب العالمية الأولى» فجعلها كأنها غالبة على الغالبين وأرى العالم أكبر مثال لغلبة القليل على الكثير، وزاد على ذلك «أن دفع أمة الترك للتقدم بخطوات لم يعهد لها مثيل ولا في تقدم الأمة اليابانية» فهذه غلبة ذلك العبقري وهذا انقلابه اللذان تما على يده. والغريب أن الانقلاب الاجتماعي الذي تم على يد مصطفى كمال تجلى بهدم الانقلاب الاجتماعي الذي تم على يد نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكان نعت الأستاذ لمصطفى كمال خاليا فقط عن =

الأتراك متى جاء دورنا فى نهوض حقيقى صحيح فإن لم نتعلم مما دخل فيه الأتراك فلا أقل مع أن نعجب به مع المعجبين »[١] .

ثم هل نوابغ الكتاب والشعراء فى البلاد الإسلامية الذين ذكر الأستاذ استبطانهم الإلحاد رجعوا بعد تولى الأستاذ رئاسة «نور الإسلام» و «مجلة الأزهر» عما يستبطنونه وأصبحوا من أنصار الإسلام ؟ وكان فى الإمكان أن يجاب عن هذا السؤال الأخير بالإثبات لو وُجدت رئاسات مثل رئاسة مجلة الأزهر ووُلّى كلّ واحدة منها واحد من أولئك المستبطنين ، أو كانت لآية المحكمات والمتشابهات التى وجدها الأستاذ فى القرآن

= وصفه بصفة النبوة على الرغم من كونه صاحب معجزة أعظم شأنا وأجل أثرا عند الأستاذ من المعجزات .

الحاصل أن الأستاذ يصر على إهمال المعجزات الحقيقية وعدم الاعتداد بها إلا من الأساطير ، مستنداً فى إصراره إلى دعوى التماشى مع العلم ، ثم يسعى فى اعتبار الحادثات التى لا يصح عدها من المعجزات ، معجزات ! حتى إنه يغمض عينيه عن ألف من الملائكة مردفين أمد الله بهم المؤمنين فى وقعة بدر ، كما قال الله تعالى « إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أنى ممدكم بألف من الملائكة مردفين » يغمض عينيه عنهم مع كونهم منصوصا عليهم فى كتاب الله ، ومع كون نص الكتاب هذا مذكورا فى مقالة الأستاذ عن السيرة النبوية ومع كون الإمداد بالملائكة معجزة حقيقية غير قابلة للتأويل بالأسباب العادية ، وأصل العلة التى فكرة الأستاذ معتلة بها مع فكرة نخبته المثقفة المصرية كونه لايؤمن بالمعجزات ، فلهذا تراه يتلاعب بها نفيا وإثباتا . وغير خاف على الفطن أن فى اعتبار ماليس بمعجزة معجزة ، علاوة على إلغاء المعجزات التى تكون خارقات للعادات والنواميس الطبيعية والتى هى المعجزات الحقيقية ، استهانة مضاعفة بالمعجزات وإنكارا لها مضاعفا .

[١] راجع كتابى «مسألة ترجمة القرآن» ص (١٤٢). على أن من رأى الجزء الثانى من المجلد الثامن من « مجلة الأزهر » الصادر تحت إشراف الأستاذ فريد وجدى وقرأ التقريظ الآتى لم يتردد فى الحكم بأن الأستاذ فى دوره الثالث لم يتغير عنه فى دوره الثانى : « كمال أتاتورك .. هذا عنوان ملحق لمجلة الهلال نشرته فى نهاية سنة ١٩٣٦ على عادتها فى نهاية كل سنة من سنى حياتها المباركة . وموضوع هذا الملحق من اجل الموضوعات وأنفعها : درس حياة عبقرى أنقذ أمته من مخالب الهلاك وزاد على ذلك بأن دفعها للتقدم بخطوات لم يعهد لها مثيل ولا فى تقدم الأمة اليابانية فهذا الكتاب آخذ بالقلب من رواية وأنفع للقارئ من كتاب علمى . »

وأعلنها فى « الأهرام » وقت حدوث النقاش بينى وبينــه ، مانعةَ الصواعق ، قيمةٌ إقناعية حقيقية للوقاية من صاعقة الإلحاد .

وهل يُعقل أن رجلا كالأستاذ هدم الأديان ـ ولو فى زعمه ـ بمعول العلم الحديث الذى اعترف له بالدولة فى الأرض وقذف بهـا هدمه إلى عالم الأساطير قاطماً صلته بعالم الحقائق .. هل يعقل أنه يستطيع أن يبنى ما هدمه فى مرأى ومسمع المشاهدين لحادثة الهدم أو بالأصح لحادثة مساعى الهدم .. هل يستطيع أن يبنى بأقوالٍ تُناقض أقوالَه الأولى الهادمةَ لا مؤلفا بين أقوال الدورتين دورة الهدم ودورة البناء ولا معترفاً فى دورة البناء بأخطائه فى عملية الهدم السابقة[1] أفلا يقول الناس عن أقواله فى دورته البنائية أنه يتكلم بدافع الوظيفة الرسمية لا عن عقيــدة صميمية ولا يمدونه فى تلك الأقوال « غير مصارح بالحقيقة غير أمثاله » كما ذكره هو نفسه عن نوابغ الـكتاب والشعراء فى البلاد الإسلامية المستبطنين للإلحاد ؟ فهل الأستاذ حين قال فى دورته الهادمة وتشدّق فى القول :

« فى تلك الأثناء وُلد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى تساوره حتى تغلب عليها ودالت الدولة إليه فى الأرض فنظر نظرة فى الأديان وسرى عليها أسلوبه فقذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا « الأساطير » ثم أخذ يبحث فى اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس تقديسا ولـكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التى يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر فى سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سـنة فأخذ يرتشف

---

[١] فـكأن الأستاذ فريد وجدى البانى غير الأستاذ فريد وجدى الأول الهادم وكأنه ليس عند الأستاذ الثانى خبر عن الأول ولا عن هدمه وإلا كان من واجبه أن يناقشه حساب الهدم.

من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ووجد دينه ماثلا فيها فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ولـكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية.

«وقد نبغ فى البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية فسحرتهم فأخذوا يهيئون الأذهان لقبولها دسا فى مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم تفادياً من أن يقاطعوا أو يُنفوْا من الأرض » .

إلى آخر مقالته المنشورة فى « الأهرام » والتى لا تـكفى لغسلها أنهر مقالاته اللاحقة المـكتوبة فى « نور الإسـلام » أو « مجلة الأزهر » ولا أبحرها ، فهل هو حين صال صولته وقال قولته الخارجة على الأديان الجارحة فى مَقاتلها ، لا يفكر فيما سيقوله يوما فى ص (٤٨٩) من الجزء السابع من المجلد الخامس من مجلة « نور الإسلام » الأزهرية :

« استمر الناس محتفظين بعقائدهم حتى وُلدت الفلسفة المـادية فى القرن السادس عشر فاتخذت مظهراً خطيراً من الاعتقاد بالعلم الطبيعى فافتتن بها قصار النظر (كنوابغ كتاب البـلاد الإسلامية وشعرائها) وما زالت تؤثر فى أمثالهم فى القرنين التاليين وصارت فيهما له دولة (يسكت الأستاذ فى هـذه المرة عما لدولتها من المستعمرات فى الشرق الإسلامى) فتدارك الله الناس بمـا وجه عقولهم إليه من مكتشفات علمية فى المباحث النفسية أثبت لهم من طريق الأسلوب العلمى أن هؤلاء الماديين على ضلال مبين » .

فهل هذه المـكتشفات العلمية ضد الفلسفة المادية الإلحادية وتدارُك الله الناس بها كل ذلك حصل مع تولى الأستاذ رئاسة تحرير مجلة «نور الإسلام» أم إنه كان حاصلا قبله فـكتمه حين كتبه فى « الأهرام » كلماته التى تحدى فيهـا الأديان بلسان العلم

الحديث وأعلن عجزالشرق الإسلامى عن أن ينبس بكلمة أمام هذا التحدى واضطرارَه إلى استبطان الإلحاد وتمسكه به متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية ، وأعلن اضطرار الأستاذ نفسه بسبب هذه الكارثة إلى إلغاء ربع القرآن وإخلائه عن المعنى المفهوم ؟ فمن أين للأستاذ هذه القوة السحرية التى بُعثت بها الأديان من قبورها بعد أن كانت مقذوفاً بها إلى عالم الأساطير ؟ فهو جعل الأديان أولا أماتها العلم الطبيعى ثم يجعلها يحييها علم النفس ، مع أن كلا من الإماتة والإحياء لا أصل له إلا فى مخيلة الأستاذ وستعرف ذلك .

وكان الأستاذ حين كان مع العلم الطبيعى والفلسفة المادية اللتين أذعن لدولتهما فى الأرض ، يستشمر من تشابه الأديان السماوية بعضها مع بعض أنها من موضوعات البشر مشتقة الأصول بعضها من بعض وأن إسنادها إلى الله كذب ودجل ، كان فى ذلك الحين يسلّم للعلم الطبيعى والفلسفة المادية بهذا الظن السيء نحو الأديان ولم ينبس بكلمة فى الرد عليــه مع أن تشابه الأديان السماوية الحقّ بعضها مع بعض فى الأصول ضرورى ، لـكون واضعها جميعها هوالله الذى لا يناقض نفسه فى أديانه التى دعا إليها عباده فى أزمنة مختلفة[1] كما ناقض الأستاذ نفسه حين اعتبر تشابه الأديان مع بعضها أولا من عيوبها وهو يومئذ متكلم بلسان العلم لا يسمع لـكلامٍ غير كلامه . ثم اعتبر هذا التشابه بعد أن عين لرئاسة مجلتى الأزهر وتولى الدفاع عن الدين كمحام يدافع عن قضية موكله ــ من فضائلها مناقضةً خالصة من غير أن يرجع عن قوله فى مقالته التى ناقشتُه عليها والتى نقلت منها آنفا ما يلفت إليــه . فانظر ماذا يقول فى الجزء السابع من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » من مقالة رئيسية وهو يمتدح الإسلام :

---

[١] وكتاب الإسلام لا يخفى هذا التشابه بل يجهر بقوله فى خطاب خاتم الرسل : « نزل عليك الـكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه » .

« ومن الوسائل التى تذرع بها الإسلام للتقريب بين الأمم المختلفة ما نص عليه كتابه فى مسألة الإيمان برسالة محمد خاصة ورسالات المرسلين عامة ؛ فقد صرح سبحانه وتعالى أنه لم يرسل خاتم رسله بدين جديد ولكنه أرسله بالدين الذى أنزل على جميع من تقدمه من المرسلين . فقال تعالى (شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ماتدعوهم إليه الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب. وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم وإنهم لفى شك منه مريب . فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير) .

« نصت هذه الآية على أن وظيفة النبى صلى الله عليه وسلم إعادة ماسبق به الوحى على ألسنة جميع المرسلين من الدين والصراط السوى فحرفه أتباعهم وخرجوا به عن حقائقه » .

وهل الأستاذ عند إيمانه بالعلم وحده ـ أعنى العلم المادى ـ لايعرف ماسيقوله أيضا فى ص ٣٩ من المجلد السادس من مجلة نور الإسلام :

« كتبنا مرارا فى سقوط المذهب المادى وتدهوره إلى الحضيض وصورنا بعض المعارك التى حدثت بينه وبين أركان العلم فى العالم الغربى ونرى أن الواجب (واجب الوظيفة) يدعونا إلى متابعة الكشف والإيضاح عن هؤلاء المعارك الفلسفية . فإن الدين فى العصر الحاضر لا يُخدَم بأحسن من دحض هذا المذهب الذى كان له رواج لدى بعض العقول فتخيلوه من العلم وما هو منه فى كثير ولا قليل . »

وما سيقوله فى مقالة ينشرها فى جريدة « الأهرام » عدد (١٩٣٨) عند مناظرته الأستاذ نصيف المنقبادى المحامى الذى أنكر حادثات تحضير الأرواح وردها إلى الدجل والنصب مستنداً إلى عدم قبول العلم أى العلم الحديث المادى أمثال تلك الحادثات فقال الأستاذ فريد وجدى مجيباً عليه :

« يقول حضرته (يعنى الأستاذ المنقبادى) العلم يبرأ من هذه الخرافة . فأى علم يريد ، والعلم نفسه يعلن أنه لم يجاوز قشر الأشياء ولم يعد يعرف بعض الملاقات بينهما وأعلن حيرته فى كنه المادة وحقيقة الإدراك وما لا يحصى من دساتير فيزيولوجية وبيولوجية وغيرها مما لا يحصى كثرةً وقد صرح أكبر أقطابه أنه لا يزال فى المهد . فأى علم هذا الذى ينطق بلسانه الأستاذ المنقبادى ويجمله يقول هـذا ممكن وهذا مستحيل ؟ »

وأنا أقول لو كنت مكان الأستاذ المنقبادى ـ ولا أود أن أكون ـ لقلت جوابا على سؤال « أى علم هذا .. » : هو العلم الذى قال الأستاذ السائل نفسه عنه فى مقالته المنشورة على « الأهرام » قبل أن عين مديراً ورئيس تحرير لمجلة « الإسلام » الأزهرية تأييداً لإنكار معجزات الأنبياء :

« .. فى تلك الأثناء ولد العـلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها ودالت الدولة إليه فى الأرض فنظر نظرة فى الأديان وسرى عليهـا أسلوبه فقذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير) ثم أخـذ يبحث فى اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض فجمل من ذلك مجموعة تقرأ لا للتقدس تقديسا ولـكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التى كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر فى سبيلها روحه وماله . وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سـنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس

من مدنيته المادية ووقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا (الأساطير) ووجد دينه ماثلا فيها فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية .

« وقد نبغ فى البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه المباحث العلمية فسحرتهم فأخذوا يهيئون الأذهان لقبولها دسا فى مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم تفادياً أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض »[1] .

ولو كنت مكان الأستاذ النقبادى لقلت أيضاً هو العلم الذى قال الأستاذ السائل نفسه عنه فى مقالة أخرى سابقة : « إن العلم والفلسفة ينقصان كل يوم من أطراف رجال الدين وإن الناس يتسللون عنهم زرافات حتى لم يبق سواهم فى المجال الذى هم فيه فابتنى على ذلك أن الفلسفة التهمت الطبقات المتعلمة وأصبحت عنصراً من عناصر روح العصر تتنزل منها العادات والآداب والأخلاق بل والأنظمة والقوانين والمثل العليا » .

يكاد لا يوجد فى الدنيا مثال لمناقضة الإنسان نفسَه أبلغ وأظهر مما ناقض الأستاذ فريدوجدى بك بعد توليه الوظيفة الأزهرية نفسَه قبل توليها : فهو يخوّل للعلم الحديث المادى أولا حق الحكم والسلطان فى الأرض ثم حق القذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير ولمتعلميه حق استبطان الإلحاد ، ويجعله يحكم باستحالة ما نطقت به كتب الأديان السماوية من معجزات الأنبياء وأنباء البعث بعد الموت . وهو القائل ثانيا :

---

[١] نقلت كلام الأستاذ هذا من قبل أكثر من مرة أو مرتين أو مرات وبودى أن أكرره كلما دعت إليه مناسبة التحكك فى هذا الكتاب بأقوال الأستاذ لأنه — ولم يحرك ساكنا غيرى عند نشره على صفحات « الأهرام » — حسبه معرفا بموقف مصر من العناية بالدين ، والسهر على حياته وصيانته من مكايد المعتدين .

« أى علم هذا الذى يحكم بأن هذا ممكن وهذا مستحيل ؟ والعلم لم يجاوز قشر الأشياء وهو بعد فى المهد » .

ويكاد لا يوجد فى الدنيا بلد « كل شىء فيه ينسى بعد حين » مثل مصر كما قال أمير شعرائها ، ولا فى مصر مثل الأستاذ فريد وجدى بك حيث يجترئ على أن يدعى نقيض ما ادعاه من قبـل على صفحات الصحف اعتماداً على غفلة القراء واعتبارهم أقل من أن يسجلوا ما كتبه عليه ، لا رجوعا عن دعواه الأولى واعترافاً بخطئه فيها ولو فعل ذلك كان فضيلة لنفسه ...

بل لا يكاد يوجد مثل مشيخة الأزهر رأت فى الصحف والمجلات مقالات ثار كاتبها على الأديان جملة وحمل عليها حملات باسم العلم ساعياً لهدمها ورأت أنه ينكر معجزات الأنبياء والدار الآخرة ويلغى فى سبيل إنكارهما ربع القرآن تقريبا . رأت كل هـذا فانتدبت ذلك الساعى فى هدم الأديان وإقامة الإلحاد مقامها باستبطانه أولا ثم الجهر به لما جاء أوانه ، للدفاع عن الإسـلام ، انتدبته للدفاع عنه على الرغم من أنه ادعى عند ثورته على الأديان أن الإسلام كغيره فى عدم إمكان الدفاع عنه وأن إنقاذه وإخراجه عن حفرة الأساطير التى قذف به إليها مع سائر الأديان أكبر من أن يحاوله محاول لـكون القاذف هو العلم الحديث الذى دالت الدولة إليه فى الأرض .

وأنا لا أدرى أى الموقفين أعجب وأمس بكرامة الواقف ؟ أموقف الأزهر الذى احتاج إلى شخص الهادم لأمر البناء ، أم موقف الهادم المتولى بناء ما هدم بيده ؟ وأطرفُ ما فى الأمر أن الرجل لا يستطيع البناء كما أنه لم يستطع الهدم ، وإنمـا هو هادم نفسه فى حالتيه ، وعلى هـذا فقد يمكن الاعتذار عن فعل الأزهر الذى انتدب الهادم للبناء ، بأنه استدرجه ليهدم نفسه !!

أقول هذا غير حاسد الأستاذ فى مركزه بالأزهر ومجلة الأزهر وليس فى الإمكان

أن أحتل محله فى رئاسة تحريرها ، ولـكنه إن لم يوجد فى الأزهر ولا فى مصر للدفاع عن الإسلام غير من سعى بالأمس ليهدم الأديان كلها ولم يكن هذا التحول لشعور منه أو اعتراف بأنه مخطئ فى أقواله السابقة الهدامة فيرجع عنها كما يرجع التائب عن ذنبه ، بل لأجل وظيفة فى مقابل أجرة لا بأس بها حتى إنه إن أقيل عن وظيفته خيف من معاودته إلى تمديه على الأديان ، ولا تـكون تلك المعاودة أول تحوله ضد الأديان. فما هو إلا كالسجين يؤمن شره مادام فى السجن وسجن هذا السجين وظيفته الأزهرية ، ولعل موقفه الخاص بين الموظفين يكفل له بدوام الوظيفة . لـكنه إن لم يوجد فى الأزهر ولا فى مصر من يدافع عن الدين غير هـذا الذى يدور مع الزمان وينقلب مع انقلابه فعلى الأزهر وعلى مصر العفاء .

وجدّ عجيب من الأستاذ تحوله ضد الفلسفة المـادية لا من قبيل تصحيح الخطأ ولا من حيث لا يشعر بالتحول بل من حيث لا يُشعِر به . انظر كيف نزل العلم الحديث المادى الذى ما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها ودالت الدولة إليه فى الأرض فقضى بسلطانه المسلَّم به على الأديان كلها ولم يستطع الشرق الإسلامى من أقصاه إلى أقصاه مع جميع كتابه وشعرائه النوابغ (وأين علماؤه؟) أن يدافع عن دينه أمام القاضى عليه فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله بل اضطُر إلى اعتناق الإلحاد دينا سريا له ... كل هذا مأخوذ من كلام الأستاذ فى إكبار ذلك العلم وتأثيره فى الشرق الإسلامى ضد الدين .. انظر كيف نزل هذا العلم بين عشية توليه الوظيفة الأزهرية وضحاه إلى حد أنه « كان يوما ما له رواج عنـد بعض العقول أو بالأصح عند بعض قصار النظر فتخيلوه من العلم وما هو منـه فى كثير ولا قليل ! » وكيف حق له هذا الاستصغار بعد ذلك الإكبار ؟ فماذا كان إذن معنى كون الشرق الإسلامى

يرى الأمر أى أمر الدفاع عن دينه أكبر من أن يحاوله؟ وإذا لم يكن ما تخيلوه من العلم فى كثير ولا قليل منه فلماذا كان الأستاذ قبل توليه الوظيفة الأزهرية يحاول هدم الأديان به ويُوليه اسم العلم بملء شدقيه ويراه صاحب الدولة فى الأرض؟ أفكل هذا الذى يسلبه الجدارة باسم العلم تعلّمه الأستاذ فى هذا المهد الأخير؟

وهل الأستاذ أيام إيمانه بالعلم وحده كان لا يعرف أيضا ما سيقوله فى ص (٦٩٥) من الجزء العاشر من المجلد السادس من « مجلة الأزهر » :

« مضى الزمان الذى كان يُعتبر الدين سخرة أو تقييداً للحرية الصحيحة أوحرماناً للنفس من مشتهياتها فى الحدود العلمية (قل أو شيئاً يقذف به إلى حضيض الميتولوجيا) وهذا زمان (لما جلا عينى الأستاذ بكحل الوظيفة)[1] تجلى فيه بالدليل القاطع أن الدين حاجة أولية للروح لا معدى لها عنه[2] وإذا قلنا الدليل القاطع قصدنا به الدليل العلمى المؤسس على علم النفس . ولا يتسع المجال الآن لبيان ذلك على وجه يوفى بالحاجة العقلية من كل نواحى هذا الأمر الجلل ، ولكنى أستطيع أن أقول على عجل إن الفلسفة المادية التى حاولت فى قرون ثلاثة أن تقطع كل صلة بين الإنسان وما فوق المادة، قد منيت بفشل حاسم لا قيام له من طريق العلم الطبيعى نفسه لا من طريق العلوم الدينية ، فقد توصّل العلم إلى إحالة المادة إلى قوة أى إلى إثبات أن لا وجود لها وأنها عرض من أعراض القوة ، وبزوال هذه العقبة الكأداء من طريق العقل الإنسانى انفتحت أمامه باحة لا حد لها إلى عالم القُوى التى هى مصدر كل موجود فى عالم الشهادة » .

---

[١] الكحل معروف ويعنى المال الكثير .

[٢] الإيمان بالدين لكونه حاجة أولية للروح ليس بطريق متين فى إثبات الدين بل الواجب أن يؤمن به لكونه حقا .

على أن انقلاب الأستاذ لحساب الدين ضد الفلسفة المادية بهذه الطريقة مما لا حاجة إليه للدين لأن صلة عقل الإنسان بما فوق المادة كانت موجودة قبل ما ذكره الأستاذ من وصول العلم إلى عدم وجود المادة..وأن ما ذكره فى هـــذا الصدد لا يثبت عدم وجودها ولا كونها عرضاً من أعراض القوة وإنما يُثبت كونها قابلة للفناء الذى كان معلوما لأهل العلم الحقيقى، لأن كل شىء غير الله تعالى قابل للفناء عندهم ، فمن مسائل المتون الـكلامية المؤلفة فى الإسلام قدماً أن العالم حادث وأنه قابل للفناء لأن ما لم يثبت قدمه لا يمتنع عدمه وأن المادة لم يثبت قدمها عنـد علماء الإسلام فلهذا لم يمتنع فناؤها . ثم إن المادة لو فرض أنها قديمة وأنها لا تنعدم بناء على أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يمنع ذلك صلة عقل الإنسان بما فوق المادة، ألا يرى أن الفلاسفة الإلهيين أعنى المعترفين بوجود الله مثل أرسطو قائلون بقدم المـادة مع القول بوجود الله فليس ما اعتبره الأستاذ عقبة كأداء بعقبة ولا ما ذكره فى زوالها بمزيل . لـكن الأستاذ عند التكلم عن الفلسفة وعلوم الغرب ومكتشفاته لا يتكلم بميزان يميز النافع للدين من غير النافع بل ولا الحق من الباطل .

ومثال ذلك ما كتبه فى مقالة بعنوان « إلى الذين لا يؤمنون بالغيب » ص ٧٥٠ من الجزء العاشر من المجلد الرابع من مجلة « نور الإسلام » عن أمور لم تدركها الحواس فى حالتها الطبيعية مثل المـكروبات وغيرها مما لا يحس وجوده إلا بآلات دقيقة راقية ، ويحاول الأستاذ بتعدادها الاعتراض على الذين لا يؤمنون بالغيب، لـكنه ينسى أو يتناسى كونه نفسه هو الذى علَّم الناس ولا يزال يعلِّمهم عدم الإيمان بالغيب فى تمسكه دائما بقاعدة الفلسفة المادية القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به . وعلى هذا فالذين لا يؤمنون بالغيب الملومون فى مقالة الأستاذ لهم أن يقولوا جوابا على تلك الأمور التى عددها الأستاذ : إنها اليوم ليست بغائبة عن حواسنا ولو بواسطة الآلات ونحن لا نؤمن بالغيب ما دام غيبا ، وماذا فائدة ذكر الأمور التى كانت غيبا

ثم أصبحت شهادة ، بصدد الاعتراض علينا ؟ فإن كانت فائدته أن يستدل بها على إمكان وجود غيب آخر لم يصر بعدُ شهادة فلا يتعين أن يكون ذلك الغيب مايعتقده المؤمنون بالدين مثل وجود الله ، مع أن الاعتراف بإمكان وجود الله مثلا لا يكفى فى الدين بل يجب القطع بوجوده . فليس لنا بالنظر إلى أسلوب الأستاذ فى الدفاع عن وجود الغيب إلا أن نقول للذين لايؤمنون بالغيب: انتظروا وأنتم معذورون فى الانتظار حتى تكتشف فى الغرب آلة تعرض الله على الحواس !!

ومن قبيل ما كتبه الأستاذ فى هذه المقالة ما كتبه فى مقالة أخرى عنوانها : « لماذا يصادَف أكثر الشاكين فى المتعلمين ؟ » ص ٣٨٢ الجزء الخامس من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » وقد قال فى صدر المقالة :

« من الشبهات التى تُكدِّر على بعض أذكياء العامة صفاءهم الاعتقادى أنهم يصادفون كثيراً من المتعلمين شاكين مستهينين بالدين ، وبعضهم مجاهرين بالزندقة زارين بالاعتقاديين ، وقد كثر أمثال هؤلاء فى طلبة المدارس وبخاصة الذين يتلقون العلم منهم فى أوروبا[1] حتى لا يخجل الواحد منهم أن يهاجم معتقدات أبويه مثيراً عليهما من الشبهات ما لم يصلا إليه ، فتسرب إلى عقول العامة أن العلم يفسد العقائد ويغرى بالزندقة ويُمِدّ القلوب للإلحاد » .

سبحان الله ، ما تسرب إلى عقول العامة من مضادة العلم للدين كان الأستاذ جهر به على صفحات « الأهرام » قبل الحصول على الوظيفة الأزهرية بأسبوع ، فهل كان هو يومئذ من العامة يجرى على قلمه ما تسرب إلى عقولهم ؟ إلا أن يلاحظ الفرق بينه وبينهم بأن العامة لكونهم لم يصلوا إلى درجة الأستاذ العلمية لايميلون إلى جانب العلم

---

[١] كان الأستاذ من قبل يجد طبيعيا اتهام الفلسفة المادية للطبقات المتعلمة حتى إنه كان يشمت برجال الدين على انفضاض الناس من حولهم وعدم بقاء غيرهم فى المجال الذى هم فيه كما سبق نقله عن لفظه .

خاذلين الدين فى الحرب القائمة بينهما، ولا يقاس عليهم الأستاذ طبعا لا سيما بعد أن قال ما معناه : « إن العلم قذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير وانتهى الأمر ولم يبق للناس إما أن يكونوا متدينين من غير علم أو يكون علماء بلادين فلهذا اختار الشرق الإسلامى وعلى الأخص نوابغه من الكتاب والشعراء أن يستبطنوا الإلحاد، على أن يظلوا جهالا ، فمن تردد فى اعتناق الإلحاد فمنشأه نقصان العلم ولا بد أن يكون مصيره مصيرَ النوابغ فى قبول الإلحاد سرا أو جهرا متى وصل إلى درجتهم العلمية . »

هذا كله مأخوذ من نص كلام الأستاذ من غير أدنى مبالغة زدناها عليه ، فهكذا قال من قبل ورسخ قوله فى قلوب المعترفين له بالنبوغ ثم أعدى الضلال منهم إلى غيرهم. فلا محل للتعجب إذا كان أكثر المتعلمين بمصر وغيرها من البلاد الإسلامية وبخاصة الذين تلقوا العلم منهم فى أوروبا مُلْهِمَةِ أقوال الأستاذ المضلة ، شاكين مستهينين بالدين ألا يحبون أن يكونوا نوابغ بلادهم المعتاد أن يكونوا ملاحدة والمنتظر من كل من هو فى سبيل التعلم أن يكون مصيره مصيرَهم من الإلحاد متى وصل إلى درجتهم العلميـة؟ وكل كلام للأستاذ اليوم مخالفٍ لما قاله أولا فليس ببعيد أن يقول عنه الناس ولاسيما المتعلمون تلامذة الأستاذ الأولون : إنه محمول على مسلك الاستبطان الذى هو ملاذ النوابغ عند الحاجة كما نبه عليه الأستاذ نفسه من قبل وأطلعهم على هذه المهمة أيضا. وإلا فكيف أمكنه اليوم أن ينبس بكلمة فى الدفاع عن الدين على حين أن الشرق الإسلامى يرى الأمر — على قوله — أكبر من أن يحاوله ؟

وقال فى آخر المقالة : « أكثر المتخرجين فى العلوم يتوهمون أن ما حصلوه هو نهاية ما يبلغه الإنسان من العلم وأن الموازين والمقاييس التى تحت أيديهم تكفى لأن يدركوا بواسطتها ما هو موجود وما ليس بموجود وما هو ممكن وما هو محال . فمتى دُعوا لينظروا فى أمر من الأمور العلوية وزنوه بتلك الموازين فإن لم يتأثر به حكموا بعدم وجوده .

« هنا لعل قائلا يقول : هذه موازيننا فإن كان لديكم غيرها فأتوا بها، فإن لفتمونا إلى الموازين العقلية والذوقية فلا يخفى عليكم ما مُنِيتْ به من النقد فى العصور المتأخرة، وهى وإن كانت قد أقنعت أهل القرون الخالية فإنها اليوم لا تقنع أمثالنا ممن أدركوا الفرق بينها وبين الدستور العلمى » .

ونحن نقول إن المنهج الذى انتهجه الأستاذ فى إثبات الدين بقسر الوظيفة الأزهرية الطارئة غير مضمون النجاح ، لا أقول إنه غير صميمى فى الدفاع عن الدين صميميتَه فى حملته عليه حين كان حرا من الوظيفة ، لكنى أقول إنه لا يعرف طريق الدفاع الناجح كما أنه كان ولا يزال غير عارف بسخافة موقفه لما ضرب الدين بمدفع العلم ، فلو كان ذا بصيرة فى موقف الهجوم لما اجترأ عليه ولو استبصر فى موقف الدفاع وأدرك خطأه السابق لما سلك فى الدفاع طريقا وعرا . فهو فى حالتيه لا يفارق الضلال الفكرى ، فهو فيما نقلنا عنه آنفا من السؤال المقدر الذى أورده على نفسه من جانب المتعلمين الشاكين، نص على خطأه الذى كان دافِعَه فى حالته الأولى إلى مهاجمة الدين، وهو فيما سننقل عنه من جوابه على سؤاله ينص على محل خطأه فى حالته الثانية . فهذا السؤال والجواب يلخصان ضلال الأستاذ القديم والحديث ويلخصان أيضا أعماله ومساعيه وخدماته القلمية الموجهة نحو إرشاد الناس فى دورتيه المختلفتين . فليس للأستاذ قناعة اعتقادية متقررة فى مسائل الدين ، فهو يسعى لإقناع نفسه فيما كتبه لإقناع قارئيه على طول السنوات وهو فى طليعة الشاكّين عند ما يلومهم ويعمل على إزالة الشك من أذهانهم ، وهو زيادة على ما عليه الشاكون من أكبر المشككين ، وقد قرأتم سؤاله فاقرأوا جوابه عليه :

« فنحن نجيبه بأن الحق سبحانه وتعالى قد أتى هذه النزعة العلمية بما يوفى بحاجتها فقد فتح على أقطاب العلم تحت إشراف البحوث النفسية أبوابا من المشاهدات المحسوسة خرت لها أعناقهم خاضعين ، ولكنهم لا يعيرون هذه البحوث التفاتا ، فإن ذكروا

بها قالوا إنها أوهام قوم مخدوعين وهى فى الواقع تجارب ومشاهدات قام بها أقطاب العلم المقدمين من أعضاء الأكاديميات وعمداء الجامعات ، فإن كان خصومنا يصرون بعد هذا على موقفهم فالتبعة عليهم لا على نقص الموازين .

« وهـذا هو السبب الرئيسى فيما يصادفه الرائى من مظاهر بعض المتعلمين بعدم الأبه بغير المسائل المادية وقد بينت أنهم فى هـذا الشذوذ هم المقصرون ، وأن الحق جل شأنه آتى العقول فى كل زمان بما أحست بالحاجة إليـــه من وسائل البحث والتمحيص والسمو إلى أقصى مراتب العلم بعالمى الشهادة والغيب » .

فالأستاذ بعد أن قال فى مقالته السابقة التى نقلنا عنها بعض الجمل : « وهذا زمان تجلى فيه بالدليل القاطع على أن الدين حاجة أولية للروح » فـكأن هذه الحاجة إلى الدين ثبتت اليوم ولم تـكن من قبل حاجة إليه ، وكأنه إذا ثبتت الحاجة إلى الدين يثبت الدين من نفسه !! قال : « ونعنى بالدليل القاطع الدليل العلمى المؤسس على علم النفس » فسجل على أن أدلة الدين لم تـكن قبل هذا الزمان قاطعة ولا علمية .

وبعد أن أورد فى المقالة الأخيرة اعتراضه على معتقدات الدين بألسنة الملاحدة المصريين وسجل مرة ثانية على أن الموازين العقلية المثبتـة غير خاف على العصريين أنها ممنوّة بالنقد وأنها إن أقنعت أهل القرون الخالية فاليوم لا تقنع المتعلمين المدركين الفرق بينها وبين الدستور العلمى ، كما سجل عليه مرة ثالثة بقوله فى مقالة أفردها لنقد آراء الفيلسوف (على تعبيره) الزهاوى العراقى ونشرها فى الجزء الخامس من المجلد الثامن من « مجلة الأزهر » :

« أسلوب الفلاسفة الأولين الاعتداد بالمسلمات العقلية والقضايا المنطقية والتدرج منها إلى إدراك العلل الأولية (يعنى إدراك وجود الله) وهو أسلوب أصبح لايقنع أكثر المتعلمين على الطريقة الحديثة » .

وقال فى نفس المقالة عن الفيلسوف الذى ينتقد آراءه : « افتتن بمقررات العلم الطبيعى وشُغف حبا بالفلسفة المادية تخلّصته عن العقائد الدينيـة ولم يستطع أن يتغلب على عقائده الوراثية فيعلنَ أنه أصبح ماديا[1] فوقف حائراً لايدرى بأى فريق يلتحق؟ أبفريق الذين يؤمنون بالغيب أم بفريق الذين يؤمنون بالواقع ؟ »

فوضع الإيمان بالغيب فى مقابل الإيمان بالواقع وهو أقبح تسجيلات الأستاذ على نفسه كأن الإيمان بالغيب إيمان بغير الواقع[2] فزعزع بهذين القولين الأخيرين واللذين قالهما قبلهما مكانَ الثقة بالدليل العقلى المنطقى القائم على أساس الدين أعنى وجود الله وخلّى الزعزعة تفعل فعلها فى القلوب بل أيدها وأيد اعتراض خصوم الدين بقوله فى مقالة أخرى بصدد مدح العرب فى خدمة العلوم ص٢٨٣ الجزء الرابع من المجلد الخامس من « مجلة نور الإسلام » : « ومما حير أنهم اتبعوا فى بحوثهم العلمية الأسلوب العلمى الذى يؤدى إلى نتائج صحيحة لا الأسلوب العقلى الذى يكثر فيه الخطأ » .

بعد كل هذا الذى يقضى فى زعم الأستاذ على الدليل العقلى بالرغم من أنه كان مدار إثبات وجود الله عند علماء الإسلام على هذا الدليل منذ تأسيس فلسفة الإسلام بتدوين علم الكلام الذى هو علم أصول الدين الوحيد فى الإسلام[3].. بعد كل هذا علق الأستاذ

---

[١] وقال فى نفس المقالة أيضا : « إن الزهاوى كان يكتب شيئا ثم ينقضه بقول آخر وهو أسلوب فى الكتابة كل ما يمكن أن يعتذر عنه أنه يلجأ إليه هربا من تبعة ما قرره من الآراء الإلحادية فى نظر الرأى العام والحكومة ، ولكنه اعتذار غير وجيه ، وكان الأولى أن يتحمل تبعة ما يقول كما فعل جميع الذين تقدموه من ضحايا آرائهم أو أن يسكت » أقول أو أن يفعل كما فعل الأستاذ فريد نفسه فتأمل .

[٢] فلماذا إذن كان الأستاذ فى مقالته المذكورة من قبل يلوم الذين لا يؤمنون بالغيب مادام الإيمان بالغيب إيمانا بخلاف الواقع .

[٣] مر على الإسلام زمان كان المترددون فى أمر الدين لايقنعهم الدليل النقلى كالآيات والأحاديث فيطالبون العلماء بدليل عقلى وكان بعض معانى تلك المطالبة أنه لايقتصر حل المسألة على =

أمل تأسيس العقيدة الدينية على أساس متين علمى ، بما اكتشفه أقطاب العلم فى الغرب وما سيكتشفونه تحت اسم البحوث النفسية ، وبالخلاصة علق إثبات وجود الله باكتشافات « الاسپيرتيزم » واعترف فى ضمن هذا التعليق بأنه لم يثبت بعدُ فى صورة قطعية علمية ، لأن ما اكتشف منها أيضا لم يقنع أكثر المتعلمين المصريين الشاكين كما لم يقنعهم الدليل القديم العقلى المنطق . أما كونه يحمّلهم تبعة عدم الاقتناع بالدليل الجديد العلمى المكتشف فليس له الحق فى ذلك ، لأن الأستاذ نفسه أيضا كان قبل تولى الوظيفة الأزهرية لا يقتنع بثبوت عقيدة الديانة بتلك البحوث النفسية ولم تكن تلك البحوث يوم أعلن الأستاذ عجز الشرق الإسلامى عن إنقاذ دينه المدفون مع سائر الأديان فى مقبرة الأساطير ، مجهولةً للذين لهم اتصال بالغرب واكتشافاته مثل الأستاذ، وقد قرأت أنا كثيراً من تلك البحوث فى كتاب ألفه كاتب تركى ونشره فى سنة ١٩٢٨ وهذا التاريخ يتقدم بسنوات على مقالة الأستاذ التى صوب فيها حملته العنيفة على الأديان مستنداً إلى العلم الحديث المادى والتى نشرها فى « الأهرام » أثناء المناظرة الجارية بينى وبينه وتولى رئاسة المجلة الأزهرية بعد أسبوع أو أسبوعين ، وقد نقلنا عنها فيما سبق فقرات وسننقل تمامها فى نهاية هذا الكتاب إن شاء الله .

الحاصل أن الناظر المدقق يرى الأستاذ فى دورة دفاعه عن الدين أى فى دورة البناء أيضا لا يُقلع ولا يتخلى عن الهدم كما أن دورته المتقدمة المتحاملة على الدين كلها هدم. وأصل الداء الذى ساق هؤلاء المتعلمين إلى الشك المنتهى فى الإلحاد ــ وفى قلب الأستاذ أيضا على الرغم من تعييبهم به أثر عميق منه ينكس الفينة بعد الفينة ــ اعتقاد

= مابين المسلمين ، لكن الأستاذ فريد وجدى بك تقدم شأوا آخر فقضى بآية المحكمات والمتشابهات على الدليل النقلى فيما بين المسلمين أيضا . ثم دار الزمان ومل الإنسان عقله فأصبح الآن لا يقنع الشاكين دليل يقنع العقل فيطالبوننا بدليل يقنع البصر . ويخشى من حلول زمان لا يروج فيه غير دليل يشبع البطن !! وقد لا نغالى إن قلنا بأن ذاك الزمان حل فعلا .

أن الله تعالى لايثبت وجوده ثبوتا علميا ما لم تشهد به التجارب الحسية كما شهدت بسائر المسائل الثابتة فى نظر العلم الحديث وأن ثبوته بالدليل العقلى المنطقى لا يكفى ، لعدم الوثوق بسلامته عن الخطأ . ولهذا لا ترى الأستاذ أبدا يجابه اعتراضه الحاكى عن أفكار الذين لا يقيمون لغير ماتشهد به التجربة الحسية وزنا ، بأن الدليل المنطقى المبنى على العقل يغنى كل الغنى عن غيره وأنه دليل من الطراز الأول ، وكتابنا يُعنى على طوله بإزالة الخطأ الفاحش القائل بأن الحس والتجربة طريق الوصول الوحيدة إلى الحقيقة دون العقل ، إذ لا يمكن تثبيت عقيدة الدين إلا بإزالة هذا الخطأ الذى صعَّب الأمر على المتولين الدفاع عن الدين فتركوا الطريق العظيم المستقيم وسلكوا الترهات الصحاصح .

والأستاذ فى دورة مؤازرته الدين يستمد دائما من اكتشافات الغرب التجريبية ، كما أنه فى دورة كتاباته ضد الدين كان أيضا يقلد الغرب ولا يُرويه الدليل العقلى فى دورتيه حتى دليل العلة الغائية الآتى فى محله من الكتاب على الرغم من كونه مزيجاً بالتجربة ، لعدم محوضته فيها . وآخر آمال الأستاذ معلق بتكمل التجارب الحسية بواسطة ترقى البحوث النفسية فى الغرب إلى حد أنها تُقنع المتعلمين المصريين الشاكّين فى حقية الدين ولا تبقى مجالا للشك فى قلوبهم .

ومحور تمحيص البحث الذى تدور حوله أفكار الأستاذ وأقواله أن الدليل العقلى المنطقى الذى أقنع العقلاء والعلماء بوجود الله فى القرون الماضية ، لا تقنع المتعلمين المصريين . ولكن المهم أن نعرف هل عدم اقتناعهم اليوم به ناشئ من عيب فى الدليل العقلى نفسه ظهر للمصريين بعد أن كان خافياً على الأوائل ، أم العيب والتقصير فى المصريين الذين لا يقتنعون به ؟ فقبل إعمال الفكر فى الأمر يظهر لصاحب العقل ظهورا بديهيا أن القول بكون الدليل العقلى المنطقى غير مقنع ليس بقول ذى عقل ،

فلماذا لا يقابل الأستاذ المتعلمين المصريين غير المقتنعين بالدليل العقلى المنطقى ، بهذا الاستنكار ليصدهم عن غيهم ويوقظهم من غفلتهم ؟ أكان ذلك لعدم اعتماد الأستاذ نفسه على عقله ومنطقه وقوة إيمانه بوجود الله الذى يقوده عقله ومنطقه إلى هذا الإيمان؟ فماذا هو إذن واجبه فى رأس « مجلة الأزهر » ؟ فهل واجبه أن يقول للناس : انتظروا نتيجة تقدم البحوث النفسية فى الغرب لتقتنعوا بوجود الله اقتناعا علميا ؟ والأستاذ وإن تراءى فى مسألة عدم الاقتناع بالدليل العقلى المنطقى كالمحايد الحاكى لرأى المتعلمين المصريين ، لكن ميله إلى رأى أولئك المتعلمين ظاهر من أنه لا يعاتبهم على عدم اقتناعهم بهذا الدليل وإنما يعاتبهم على عدم اقتناعهم بالدليل الجديد العلمى ، فيفهم أن الأستاذ نفسه فى طليعة غير المقتنعين بالدليل القديم العقلى وإن لم يصرح بذلك تمام التصريح تخوفاً وجبناً ناشئين من عدم كونه على بينة من حقيقة هذه المسائل رغم وقوفه موقف المعلم الأول إزاء المتعلمين المصريين وغيرهم ، والأستاذ من دأبه أن يقوّل غيره ما لا يجترئ أن يقوله . ومع هذا فنحن قانعون بأن الأستاذ نفسه لا يعوّل على الدليل القديم العقلى لما ذكرنا الآن ولقوله الذى نقلناه أولا من مقالة له يصرح بأن الأسلوب العقلى يكثر فيه الخطأ . لكن الخطأ فى الأستاذ الذى يعيب الدليل العقلى بهذا القول ؛ وهذا القول أيضا لا يصدر من صاحب العقل السليم ، لأن النزاع يلزم أن يكون فى قيمة الدليل العقلى المنطقى الصحيح المستجمع لشرائط الصحة لا فى قيمة الدليل العقلى الذى وقع الخطأ فى ناحية من نواحيه ومثله لا يعد دليلا حتى يعاب به الدليل العقلى المنطقى . فهل لنا إذا وقع الخطأ فى بعض التجارب أن نعيب على التجربة مطلقا ونحكم بعدم التعويل عليها أبدا ؟ وليعلم الأستاذ أن الدليل العقلى الصحيح الذى يعبر عنه بالدليل المنطقى كناية عن صحته يحتفظ بقيمته أبد الآبدين[1] ولا يفوقه

[١] وإنى أذكر مثالا للدليل العقلى المنطقى داخلا فى موضوع هذا الكتاب ومذكوراً فى

بل لا يعدله أى دليل. وامل الأستاذ وأمثاله ممن يستخفون بالأدلة العقلية المنطقية إزاء الأدلة التجربية لا يعرفون أن المنطق لا تقبل قوانينه الانتقاض كالقوانين الرياضية، ففى الإمكان أن تنحل القضايا التجربية المتقررة فى يوم من الأيام بتجارب أخرى جديدة وليس فى الإمكان أن ينحل دليل عقلى منطقى .

نعم يمكن أن يقال لا يقدر كل أحد على تمييز صحيح الدليل العقلى من سقيمه . وعلى ذلك فالدليل التجربى الذى يسميه المصريون وفيهم الأستاذ الدليلَ العلمى يكون بعد تقرر صحة التجربة وعرضها على غير المجربين الأولين دليلَ العامة ، والدليلُ العقلى

= محله منه، وهو دليل وحدانية الله تعالى المعروف فى علم أصول الدين ببرهان التمانع المستنبط من قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » فإن كان فى استطاعة الأستاذ فريد وجميع خصوم الدليل العقلى المنطقى فى الشرق والغرب نقضه فلينقضوه فإنى أتحداهم به . وقد سبق منا فى رقم ٣ مثلا عن كتاب الأستاذ محمد صبيح « محمد عبده » أنه وضع مسألة الوحدانية موضع امتحان عام لعلماء الأزهر ، مع مائة جنيه جعلها مكافأة للعالم الناجح فى الامتحان فعجز جميع العلماء عن دخول هذا الميدان ثم قرر الشيخ نفسه الدليل الذى طالبهم به . هكذا حكى الأستاذ المؤلف حادثة الامتحان العام ولم يدع شيئا من تفصيل ماوقع فى الحادثة الهامة المذكورة من غلبة الشيخ محمد عبده وهزيمة من عداه من الشيوخ، غير مذكور إلا الدليل الذى أقامه الشيخ وعجز عنه الباقون فلم يطلعنا عليه الأستاذ .

ثم إنى راجعت « رسالة التوحيد » تأليف الشيخ محمد عبده لاطلع على دليله الذى أطراه الأستاذ محمد صبيح من غير ذكر الدليل نفسه فوجدته لا يكفى ولايستقيم لإثبات المطلوب ، وإنما هو مثال للدليل العقلى المنطقى الذى يقول الأستاذ عنه إنه يكثر فيه الخطأ ويصعب تمييز الصحيح منه عن غير الصحيح . . ثم ذكرت فى الرقم ٣ دليلا آخر لهذا الموضوع . أما ذكر الصورة الصحيحة للدليل الذى أراد الشيخ أن يأتى به — والذى يسمى برهان التمانع — فلم ينجح . . فقد أرجأته إلى محله من هذا الكتاب . وكلا الدليلين اللذين أوردت أحدهما فى الرقم ٣ بدلا من دليل الشيخ ، وأرجأت الآخر محالا الى محله الخاص بإثبات الوحدانية . . أتحدى أعداء الدليل العقلى المنطقى ليجدوا عيبا فى أى واحد منهما يردونه بسببه على .

المنطقى دليلَ الخاصة والمعولون عليه كالإخصائيين المميزين للأحجار الكريمة الثمينة من زيفها ورخيصها[1] .

ثم أقول للأستاذ : إذا لم تبن مسألة وجود الله على الدليل العقلى المنطقى فعلى أى دليل تبنيه ؟ وسيكون جوابه حتما : أبنيه على الدليل العصرى أى الدليل العلمى الطبيعى التجربى ! وعند ذلك أقول ولا تمنعنى عن القول حكاية البحوث النفسية الجارية فى الغرب ، أقول من غير انتظار لنتيجة تلك البحوث : إن العلم الطبيعى ولا أى علم تجربى لا يعطينا بوسائله التجربية دليلا على وجود الله وأعنى بذلك أنه لا يستطيع أن يعطيَناه وهو أقل من أن يعطيه ولا يكفينا ما يعطيه ولا يقنعنا نحن أصحاب العقل والمنطق كما لا يقنعكم أنتم أعداءَ العقل والمنطق، الدليلُ العقلى المنطقى . نعم إن دليل العلم التجربى لا يكفى إزاء عظمة المسألة ، لأن أخص صفات الله وممیزاته وجوب وجوده وغير الدليل العقلى المنطقى قاصر عن إعطاء هذا الوصف أعنى وجوب الوجود لأى شىء أثبت وجودَه إلى الآن أو سيثبته من بعد . لكن أستاذ مجلة الأزهر، لعدم معرفته بعلم الكلام وعداوته لذلك العلم عداوة المرء لما لا يعرفه ، لا يعرف عجزه الأبدى عن إثبات وجود الله الذى هو إثبات وجود موجود واجب الوجود ، بواسطة العلم الحديث التجربى الذى لا يستطيع إثبات وصف مضاعف هو وجوب الوجود ، لما يُثبت وجودَه،

---

[١] كان يقول الأستاذ فيما نقلنا عنه قريبا ، مستخفا بالدليل العقلى المنطقى : « أسلوب الفلاسفة الأولين الاعتداد بالمسلمات العقلية والقضايا المنطقية والتدرج منها إلى إدراك العلل الأولية وهو أسلوب أصبح لا يقنع أكثر المتعلمين على الطريقة الحديثة . ويقول الفيلسوف « كارو » من كبار أعضاء الأكاديمية الفرنسية فى كتابه « مذهب الماديين والعلم » « مسائل المنشأ والعلل الأولى سواء كان المطلوب إثباتها أو نفيها فهى حائزة لصفة فوق التجربة لا يقدر على نزع هذه الصفة منها أدق مهارات علم الجدل ولا أرق رقيات العلم . فإذا حصل الوصول إلى أعلى حد لمعرفة البشر فعند ذلك تعجز الحواس . وهذا المحل الذى تتوقف فيه الحواس مهما ساعدناها بآلاتنا الدقيقة الراقية هو دائرة الفكر والنظر » .

لعدم كون الوجوب فى متناول التجربة كما كان الوجود فى متناوله ، وإنما يستطيع إثبات ذلك الوصف المضاعف العلمُ القديم المبنى على الأدلة العقلية لاسيما الدليل العقلى القائم على إبطال تسلسل العلل الذى خفى بطلانه على الشيخ محمد عبده فورط نفسه فى القول بأن كل ما قيل أو يقال فى إبطاله فمن قبيل الأوهام والخيالات الكاذبة . لكن القارئ سينجلى عليه فى هذا الكتاب بطلان ذلك رغم مساعى الشيخ لسد الباب على الإبطال وتعليق قفل كبير عليه . ومعنى قولى هذا سيفهمه القارئ حق الفهم عند تغلغله فى أبحاث هذا الكتاب وأنا لا أذكر فى مقدمته كل مافيه .. والآن أقول شيئاً غير هذا فى حسم المسألة المتنازع فيها بينى وبين الأستاذ ومتعلميه المصريين . فمن شاء من هواة الدليل التجربى الذين يقيمون له أكثر مما يستحقه من الوزن ، فلا يقتنعْ من الآن بكون التجربة قاصرة عن إعطاء الدليل على وجود الله !!

والذى أقوله الآن هنا[1] إن المؤمنين بالله الماضين إيمانا بالغيب أى مع غير مشاهدته بإحدى الحواس الظاهرة ولكن مستيقنين بوجوده كأنهم شاهدوه لاسيما علماء هؤلاء المؤمنين ، أسندوا إيمانهم على قول الأستاذ رئيس «مجلة الأزهر» وغيره من المثقفين المصريين، إلى غير مسند وهو الدليل العقلى المنطقى، إلا أنهم كانوا يزعمونه دليلا يقتنع به فاقتنعوا وآمنوا .. والنقل وقد تحقق بذلك ماذكره الأستاذ فى مقالته التى نقلنا منها بعض الجمل ، من أن الله يأتى العقول فى كل زمان بما أحست الحاجة إليه من وسائل البحث . وبانقلاب الزمان تبين للاستاذ وزملائه المتصلين بالعلم الحديث الغربى أن دليل الأولين ليس بدليل علمى جدير بالاعتبار والاقتناع ــ كما نص عليه أيضا فى مقالته المنتشرة أخيرا فى مجلة « الرسالة » بعنوان « الدين فى معترك الشكوك » لكن الأستاذ نراه بعد برهة من الزمان وجد مايعوّضه عما فات : وهو ما اكتشفه بعض العلماء الغربيين

---

[١] نقلت الصفحتين الآتيتين فيما كتبته قبل الشروع فى الكتاب بعنوان « التعريف بمنهج الكتاب » لمناسبة دعت إليه .

فى بحوثهم النفسية فاقتنع به واعتبره دليلا قاطعا علميا ؛ وإن لم يوافقه على ذلك كثير من العلماء الآخرين وقالوا إنها أوهام قوم مخدوعين . وعلى فرض كونه دليلا قاطعا ، يلزم التنبيه إلى أن ماوجده الباحثون الغربيون واكتشفوه بالطريقة العلمية التجربية ليس ذات الله أو وجوده بل وجود الروح ، إلا أن هذا الاكتشاف قد أطمع الأستاذ فى أنهم يجدون الله أيضا فى الزمن القريب أو البعيد سواء تحقق فى المستقبل ما كان يطمع فيه أو لم يتحقق وصار طمعا مقضيا عليه بالخيبة . وعلى كلا التقديرين فليس لدينا اليوم — استغفر الله — لا ، لا ، بل ليس لدى الأستاذ وأمثاله العصريين غير المقتنعين بغير الأدلة التجربية ، ليس لديهم فيما بين الزمان الماضى الذى كان يُعتمد فيه على الدليل العقلى المنطقى وبين الزمان الآتى الذى يجد الباحثون الغربيون فيه ذات الله بالطريقة العلمية التجربية — إن وجدوها — كما وجدوا الروح . ففيما بين هذين الزمانين من المدة — مدة انتظار نتيجة البحوث النفسية — التى يمكن أن تطول أعصارا ، وفيها زماننا الحاضر الذى وُجد فيه الأستاذ على رأس « مجلة الأزهر » وهو يدافع عن الدين — لا دليل على وجود الله ، ولا يجرى بالنسبة إلى هذا الزمان المتوسط ما قاله الأستاذ من أن الله يأتى العقول فى كل زمان بما أحست الحاجة إليه من وسائل البحث ، لأنه لم يأت العقول الحاضرة وفيها عقل الأستاذ بما أحست الحاجة إليه من الدليل على وجود الله، وإنما أتاها بأن الدليل القديم العقلى لا يكفى لإثباته علميا ولا أحست تلك العقولُ بالحاجة إلى دليل جديد يكفيه إذ لو أحست لأتى به ، وإنما أحست بالانتظار إلى أن يكتشفه الباحثون . فليس لدى الأستاذ وأمثاله المنتظرين دليل فى هذا العصر على وجود الله ولا حاجةٌ إليه محسوسة ، وما لادليل على وجوده فلا مانع من أن يقال عنه إنه غير موجود عندهم فى العصر الحاضر .

بل أقول إن الله تعالى لم يكن عندهم موجودا فى الأزمنة الماضية أيضا التى كان

الناس فيها يظنونه موجودا ، لعدم كون دليلهم على وجوده دليلا علميا يصح الاعتماد عليه .. بل أقول لا دليل عندهم أيضا على أن الله تعالى سيكون موجودا بأن يكتشفوا وجوده فى المستقبل بالدليل العلمى . إذ لا معنى لانتظار الاكتشاف عن وجود ما لم يوجد إلى الآن ولم يقم على وجوده دليل يعتمد عليه[1] فالله تعالى على رأى الأستاذ المنجلى من أقواله ـ ويا للأسف انجلاء منطقيا ـ ليس بموجود فى أى زمان من أنواع الأزمنة الثلاثة . نعم كان الله تعالى موجودا عند أصحاب السذاجة العامية والذين يلتحقون بهم من العلماء المعتمدين على الدليل العقلى ، غير أن العلم الحديث قضى على علم هؤلاء العلماء ودليلهم المبنى على العقل والمنطق والأستاذ فريد وجدى بلّغنا هذا القضاء من علا منبر الأزهر الحديث .

فهذه خلاصة أعمال الأستاذ فى رئاسة « مجلة الأزهر » منذ أكثر من عشر سنين أعنى إعدام الله الموجود عند الناس فى الماضى وتعليق الحكم بوجوده من جديد إلى أجل غير مسمى بل غير مرجو الحلول . هذه خلاصة أعمال الأستاذ وخدمته للأزهر خاصة والإسلام عامة فليقدر أجرها فى الدنيا والآخرة القادرون .

وهذه الكلمة منى نموذج من الدليل العقلى المنطقى فى الرد على مقالات الأستاذ ضد هذا النوع من الأدلة . فإن لم يكفه مفحما ومفهما لخطئه الفاحش فى تقدير قيمة الدليل العقلى المنطقى قدرها فسيقول جوابا علىّ : هذا كلام معقول منطقى ولكن « لم يعد للمنطق سلطان على الإنسان ! »[2] .

---

[١] فلو كان وجود الله معلوما بالدليل وكان المنتظر هو اكتشاف ذاته وحقيقته وكنا سلمنا بإمكان هذا الاكتشاف كان للانتظار وجه معقول .

[٢] هذه الجملة الموضوعة بين القوسين نص عليها الأستاذ فى مقالته المنشورة فى «الرسالة»

***

بمناسبة النقاش بين أستاذين :

وقد وقع بعد سنتين من كتابة الأستاذ فريد وجدى هذه المقالات التى نقلتُ منها كلمات وعلقتُ عليها كلمات، أن جرى نقاش بينه وبين الأستاذ نصيف المنقبادى المحامى دام على صفحات جريدة « الأهرام » أكثر من أسبوعين وأردت أنا أن أنشر رأيى بصدد هـذه المسألة المختلف فيها بين الأستاذين ، فى مقالة طويلة وكتبتها فعلا . وبينما أنا منتظر لانتهاء القول منهما فى مقالاتهما المتقابلة لأرسل مقالتى إذ أعلنت «الأهرام» إقفال باب المناقشة وكففت أنا عن طلب فتحه لنشر مقالتى .

والآن أريد أن أدرج تلك المقالة هنا وإن ازدادت بها مقدمة كتابى طولا على طولها ، لأنى لا أكون خرجت بهذه الإطالة عن موضوع الكتاب ، غاية الأمر أن القارئ يصير عارفا فى مقدمة الكتاب ببعض ما سيعرفه بعدها ، لمناسبة دعت إليه . وهذه هى المقالة :

رأيى فى علاقة الدين بالبحوث النفسية

— ١ —

عقليتان أراهما سائدتين اليوم فى الشرق الإسلامى بين الأوساط المتعلمة : أولاهما أن التعلم والتثقف للشرق أن يُثبت ما ثبت فى الغرب وينفى ما نُفى فيه . فإذا اختلف كاتبان هنا فى مسألة وجرى بينهما النقاش على الصحف فالمنازعة والمناقشة إنما تكون فى : مَن منهما أصاب الرأى السائد هناك ؟ أو بالأصح أصاب الرأى الأخير هناك . والمستحق لأن يُعترف له بالنجاح والغلبة يُعتبر هو الذى جعل رأيه وعقله وقفاً لرأى الغرب وعقله ، فكأنه ظل الغرب الممدود إلى الشرق لا عقل له يفكر بنفسه أو تكون

له حصة من التفكير . وهذا التفانى فى الغرب بمصر بين الكتاب المصريين يسود فى حين أن الأزهر يحاول أن ينفلت من التقيد بأقوال أئمة المذاهب الأربعة فى العمل وأقوال المتكلمين أهل السنة فى العقيدة .

وثانيتهما — ويمكن عدها فرع الأولى — أن حصول العلم اليقينى فى الإنسان بوجود أى شىء ، يتوقف على رؤيته بالبصر أو لمسه باليد أو بالأعم على استناده إلى التجربة الحسية ولا يكفى فيه الاستدلال العقلى ، فإن حصل به اليقين فى أناس، كان من حق آخرين أن يشكّوا فيه وأن لايعدوه عليهم حجة مفحمة . وهذا يؤدى إلى نفى الأديان المستندة إلى عقيدة وجود الله ، لعدم كون الله مرئيا أو ملموسا . فإن اعتقده المؤمنون موجوداً فهذا منهم يكون اعتقاداً لا يعترف به العلم . نعم إن العلم قد يعترف بوجود بعض ما لم تصل إليه التجارب الحسية إلى الآن ، لكنه يعترف فى دائرة الإمكان بناء على احتمال وصوله إليه بالتجارب فى المستقبل . أما الجزم بوجوده قبل الوصول إليه بهذه الواسطة الوحيدة أعنى التجربة الحسية فهو الذى ينافى العلم . وقد يغالى هواة العلم التجربى فينكرون ما لم تصل إليه التجربة بتاتا . والفريق الأول الذين يرون فى العلم سعة القول بإمكان وجود الله هم اللادينيون المعتدلون والفريق الثانى المتطرفون. وإنما سمينا أصحاب الاعتدال من هواة العلم أيضا باللادينيين لأن الدين ينبنى على عقيدة الجزم بوجود الله لا على عقيدة تجويز وجوده الذى يرجع إلى الشك فيه ، كما لا ينبنى على إنكاره البات .

فهذه العقلية اللادينية بكلتا درجتيه موجودة فى مصر بين الأوساط المتعلمة، يكون الإنسان على تقدير صحتها واقعا بين شرين عظيمين فإما علم بلا دين وإما دين بلا علم ، ومن المؤلم المؤسف أن الدين لايمانع العلم فى حين أن العلم يمانع الدين بشرطه فيما يعترف بوجوده . فلابد إما من إبطال هذا الشرط وتخليص العلم من ذلك الجهل الدخيل، ففيه أعظم خدمة للدين والعلم معا ؛ أو إثبات أن دائرة العلم أوسع مما يزعمون ويحتكرون

اسمه أى اسم العلم له . وفى الحقيقة أن الذى يسمونه « العلم » ويشترطون بناءه على التجربة الحسية ماهو إلا فرع محدود من فروع العلم. وهناك علم يجهلونه أحق باسم العلم مما يعلمون لا يخضع معلوم هذا العلم للتجربة الحسية ، وإنما يخضع للعقل والمنطق . فنى إثبات هذا النوع من العلم وضمه فى نصابه الحقيق. أما الذين وضعوا العلم فى دائرة ضيقة مادية واشترطوا له التجربة الحسية ثم اضطروا إلى تطبيق هذا الشرط على غير محله ليجعلوا الدين المبنى على الغيب شهادة، فقد حمّلوا الدين مالا يحتمله وألقوا أنفسهم فى مأزق العقلية اللادينية . ثم إنا نرى المعتدلين من أصحاب هذه العقلية وهم الذين يميلون منهم إلى الديانة ويودون أن يكون الله موجوداً ، وجدوا فى شخص الأستاذ فريد وجدى وكيلا لهم فضولياً يعللهم الفينة بعد الفينة بالنتيجة المنتظرة للبحوث النفسية الجارية بين بعض البيئات العلمية فى الغرب.

وقد حدث نقاش على صفحات « الأهرام » منذ أكثر من أسبوعين بين الأستاذين محمد فريد وجدى بك رئيس تحرير « مجلة الأزهر » ونصيف المنقبادى المحامى فى هذه المسألة أعنى مسألة البحوث النفسية مع مسائل أخرى، مثل كون منشأ الشيخوخة فى الإنسان المنتهية إلى الموت الكويرات البيضاء الموجودة فى الدم أو عدم كون الأمر كذلك ، ومسألة غريزة الخير كيف نشأت فى الإنسان ؟ فطعن الأستاذ المنقبادى فى مسألة تحضير الأرواح وردّها إلى الدجل والنصب..وتحامل عليه الأستاذ فريد وجدى ووثّق المسألة بوثائق من شهادات علماء الغرب مؤملا منها كل خير للدين وعقائده، حيال إنكار المنكرين الذين كانت لهم ولعلمهم المادى دولة وغلبة على الأرض فى العصرين الأخيرين إلى أن نجم العلماء الروحيون وتألق نجمهم بمحادثات تحضير الأرواح . ثم انضم الأستاذ أحمد أبو الخير بمقالته المعنونة « عالم الأرواح » إلى جانب الأستاذ فريد وجدى بك .

وإنى أريد أن أبين رأيى فى هذه المسألة . أما المسائل الثلاث الأخرى فاثنتان منها

لاشك فى خطأ الأستاذ المنقبادى فيهما وهما طمع الحياة الأبدية للإنسان فى هذه النشأة الأولى وتعيين منشأ الأخلاق فى الفرد والمجتمع وبناؤها على أساس المنافع المتقابلة .

يريد الأستاذ المنقبادى أن يقول إن غريزة الخير فى الإنسان والحيوان لايعطيهما الله وإنما تحصل وتترقى بمرور الزمان. فمرور الزمان المعبر عنه بقانون التطور أو النشوء والارتقاء منشأ كل كمال فى العالم ، حتى إن الأستاذ على ما كتب فى مقالته ينتظر من مستقبل البشر أن يكتشف لكل داء دواء ويتغلب على الموت وترتقىَ أخلاقه فيلغىَ الحروب والمظالم وينال الجنة والحياة الأبدية فى الدنيا ، ولا حاجة بعد ذلك إلى جنة الآخرة.. فطوبى للآتين وتمساً للماضين .

ونحن نرى الأستاذ يرى المستقبل البعيد ويغفل عن حال العالم الحاضرة ومواقف الدول الراقية الظالمة . على الرغم من أنه يفضِّل التجربة على كل دليل ولايعتد بغيرها ، فكأنه جرب المستقبل ولم يجرب الحال . على أن كون مبدأ المنافع المتقابلة يعين الظالم القوي على المظلوم الضعيف ، معلوم للعقل من غير حاجة إلى التجربة .

وما ذكره من تأخر الإنسان فى الأخلاق وتقدم النمل فيها لكونها أقدم من الإنسان بملايين من السنين فجرى عليها من التطور مالم يجر على الإنسان، فمبنى على فروض خارجة من حدود التجربة ، وإن كان أساتذة الأستاذ فى الغرب الذين تكلموا فى هذه المسائل استناداً إلى تلك الفروض ، والأستاذ نفسه الذى تكلم فيها استناداً إلى أقوال أساتذته، يظنونها أحكاماً قطعية مؤيدة بالتجربة. فإذا كان مقتضى قانون التطور التقدم على حسب القدم فلماذا تتقدم النمل القديمة على الإنسان الحديث، فى الأخلاق فقط ولا تتفوق فى مزايا الإنسان البارزة ؟ وعلى فرض التقدم العظيم الذى ينتظره فى المستقبل للانسان إلى حد الحياة الأبدية كيف تستوعب كرتنا الأجيال الآتية المتراكمة من البشر التى تنسل ولا تمرض ولا تموت ؟ فعندئذ يشتد الجدال بل الاقتتال بين الأفراد والجماعات والدول وتتضاعف الشرور المتغلبة على غريزة الخير فى الإنسان . وما أصدق قول المتنبى :

سُبقنا إلى الدنيا فلو عاش أهلها مُنعنا بها من جيئة وذهوب
تملّكها الآتى تملُّكَ سالب وفارقها الماضى فراق سليب

لست أريد أن أكتب فى هذه المقالة عن مثل هذه المواضيع، فقد وفّيت الرد على مدعيات العلم والتجربة المغالى بها وأفضت فى تحليل العقليات العليلة الناشئة فى الشرق الحديث من تمظيم الغرب واتخاذه القدوة فى حقه وباطله ، فى كتابى الذى عُنيت بتأليفه منذ سنين (هذا الكتاب) وسعيت فيه أن أحدث انقلابا فى العقليات التى أشرت إليها فى هذه المقالة وسأنشره إن شاء الله .

ولا يعنينى مهما كان سبب الشيخوخة ، وهو إحدى النواحى الثلاثة التى اختلف فيها الأستاذان والتى لم أكتب مقالتى هذه لبحثها ، وإن كنت لا أجتاز قول الأستاذ المنقبادى فى غضون كلماته: «أجدادنا من الحيوانات القديمة» من غير تنبيه إلى أن أكثر الناس وأنا منهم ـ لا يقبلون الدخول فى ضمير الجمع المتكلم الذى أضاف إليه الأستاذ أجداده .

فبقيت مسألة تحضير الأرواح لتكون موضع الكلام فى مقالتى ، لكن لا على أنها خرافة من الخرافات كما ادعاه الأستاذ المنقبادى ولا على أنها حقيقة من الحقائق المكتشفة الحديثة كما ذهب إليه الأستاذ فريد وجدى بك والأستاذ أحمد فهمى ، فلا يعنينى أحد الطرفين فى هذه المسألة أيضاً ، وإنما دافعى إلى التكلم فى هذا البحث ما يوهمه أقوال الأستاذين الأخيرين المتفقين من كونهما ينتظران من نتيجة البحوث النفسية المجراة فى الغرب تأثيراً هاما لمصلحة الدين باستئصال جذور الشبهة التى لا زالت تحوم حول عقائده ، بناء على ظن أن أدلة الدين التى كان الدين قبل تلك البحوث مبنيا عليها عقليةً أو نقليةً ، لا تُقنع أبناء الأعصر الأخيرة لعدم استنادها إلى التجربة الحسية التى هى طريق الإثبات العلمى الوحيدة ، لكن تلك البحوث يكسب بها الدين دليلا جديداً قائما على شرط العلم الحديث كما قال الأستاذ فريد وجدى بك فى مقالته المنشورة

فى « الأهرام » عدد (١٩٣٦٨) وهى من جملة المقالات المكتوبة رداً على الأستاذ المنقبادى : « ومَن أحوج من أصحاب الأديان إلى هذا الدليل فى عصر تُقرر الفلسفة الوضعية فيه[1] أن كل معقول لايؤيده محسوس لا يجوز الاعتداد به ؟ » وقال أيضاً : « يجب أن يكون الإنسان من أهل القرن الذى يعيش فيه »

فهذا ما أوهمه بل نص عليه كلام الأستاذين فريد وجدى واحمد فهمى لاسيما كلام الأستاذ الأول وهو الموافق لمسلكه الذى يمشى عليه فى « مجلة الأزهر » منذ تولى رئاسة تحريرها مطلا قراءه الغيورين على دينهم والمشفقين عليه من اعتراضات المنكرين والمشككين ، وممنّياً إياهم بتلك البحوث النفسية التى أجريت ولا تزال فى الغرب . لكنى أنا لا أوافق على إسناد الدين إلى هذا الدليل الجديد المنتظر أن يطلع الباحثون عليه ، لاأوافق على إسناد الدين إليه ترجيحا له على أدلته القديمة وأرى ضرره أكبر من نفعه .

فأولاً : لا أرضى أن يكون حتى ديننا مترجما من الغرب مع كل شىء مترجم عنه بمصر ، لاأرضى أن نكون مؤمنين بالدين إذا آمن الغرب وكافرين به إذا كفر . وإنى أخاف أن يكون قول الأستاذ فريد وجدى : « يجب أن يكون الإنسان من أهل القرن الذى يعيش فيه » مؤديا إلى هذا .

وثانياً : أن انتظار ثبوت الدين ثبوتا علميا من نتيجة البحوث النفسية الجديدة، يتضمن الاعتراف بأنه لم يثبت قبلها ثبوتا علميا يضطر العقولَ السليمة إن لم يضطر المتعلمين المصريين ، إلى اعتقاد صحته . وهذا ما لا أرضاه ولا أقبله . وكيف أرضى أن يكون الدين من عهد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى زماننا ، مع من مضوا فيما بين

---

[١] انظر درجة أهمية الفلسفة الوضعية عند أستاذ مجلة الأزهر على الرغم من أنها فلسفة « اوجوست كونت » الإلحادية التى سبق منا الكلام عنها ...

الزمانين من أئمة الدين وعلمائه الراسخين ، لم يثبت على أساس متين يؤيده العلم .. حتى جاء العلماء أصحاب البحوث النفسية في الغرب فأثبتوه أو سيثبتونه . فكأن سلفنا الصالحين رضوان الله عليهم إن كانوا آمنوا بالله فإنما آمنوا به عن عاطفة قلبية أو متابعة وراثية . وليس فيهم ولا في علمائهم أصحاب التآليفات الذائعة الصيت في العلوم أحد كان على بينة من أمر دينه وعقيدته فيه ، فإن كان قد ظن أن دينه وإيمانه بالله مبنى على دليل يفيد اليقين فليس الأمر في الحقيقة وفي نظر العلم المثبت كذلك .

أنا لا أرضى هذه العقلية الخاطئة التي هي التسليم بعدم ثبوت وجود الله ثبوتا قطعيا علميا قبل البحوث النفسية التي يقوم بها الغربيون منذ آونة ، وأكافحها بكل ما أوتيت من قوة العقل وعزة النفس الدينية وتكون مكافحتها عندى دينا « بفتح الدال » على كل عزيز النفس من أصحاب الديانة الذين اتخذوا ما اتخذوا لهم من الدين، عن علم وبينة.. فقد كان وجود الله ثابتا ثبوتا علميا بتمام معنى الكلمة قبل تلك البحوث النفسية، ومن اعتقد خلاف هذا فهو لا يدرى بعقل نفسه كيف يكون الثبوت العلمي وإنما يترجم عن رأى وعقل غيره .

ثم إني لا أقبل خصيصا قول الأستاذ فريد وجدى بك اتباعاً لما قررته الفلسفة الوضعية الإلحادية فلسفة الإثباتيين أصحاب « اوجوست كونت » من أن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا اعتداد به . بل أعده أكبر خطأ إن جاز صدوره من قلم أى أحد فلا يجوز من قلم رئيس تحرير مجلة الأزهر ، وإن جاز صدوره من قلمه فلا يجوز وقت ظهوره في مظهر البانى المدين الذى قد هدمه قبل تولى هذه الوظيفة ، لأن فيه تصديق ملاحدة الماديين فى أكبر دعواهم التي ينفون وجود الله أو على الأقل ثبوت وجود الله استناداً إليها . ومن العجب أن الأستاذ رئيس التحرير يتمسك بهذا القول فى صدد الرد على مناظره الذى يمشى فى مناظرته على أسس الماديين أعنى الأستاذ نصيف المنقبادى ، ولهذا كان الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » يقول

حين ناقش الشيخ محمد عبده قبل أكثر من ثلث قرن كما سبق ذكره ، مدعياً عدم ائتلاف الدين أى دين كان مع العلم : « إن الدين هو الإيمان بخالق غير منظور ووحى ونبوة ومعجزة .. الخ . وكلها غير محسوسة ولا معقولة (أى غير معقولة لكونها غير محسوسة) ولهذا كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين فى كل ملة (!) ينادون بإبعاد العقل عن الدين . بل إن الأديان تخالف أيضا العلم الذى يجب أن يوضع فى دائرة العقل لكون قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة » يعنى أن وجود الله لا يعتمد على دليل محسوس فلا يقبله العلم . وهو عين ما قاله الأستاذ فريد وجدى فى الرد على الأستاذ المنقبادى، كأن هذا الأستاذ هو الشيخ محمد عبده والأستاذ فريد فرح أنطون! أعنى أن فى قول الأستاذ غرابة إلى هذا الحد .

الحاصل أن القول بعدم الاعتداد بأى معقول لا يؤيده محسوس ، على الرغم من تمسك الأستاذ مدير «مجلة الأزهر» ورئيس تحريرها ، به لمصلحة الدين، مضر بموقفه إلى حد أن إثبات وجود الله الذى هو رأس الدين لا يتسنى إلا بعد إبطال هذا القول.. حتى إن شكوك المتعلمين المصريين الذين يشكو منهم الأستاذ فى مقالته السابقة الذكر ترتكز على هذا القول ، وبإبطاله تتبدد تلك الشكوك لا بتحضير الأرواح ولا بغيره، ولهذا كان أهم ما عُنيت به فى كتابى الذى أشرت إليه (هذا الكتاب) هو هذه النقطة .

وثالثا : ماذا يتصور أن تكون نتيجة البحوث النفسية ؟ فلنفرض أن الباحثين تمكنوا من تحضير الأرواح وضبط صورها الفطوغرافية ووزنها وجس نبضها وتسجيل أصواتها كما ادُّعى أو بالأصح كما حكى . وعنـــد ذلك يكون وجود الروح قد أُثبت بالتجربة الحسية ، لكن أساس الدين يقوم على وجود الله لا على وجود الروح ، ولا يلزم من وجود الروح وجود الله إلا بقدر ما يلزم من وجود أى موجود ممكن

وجودُ موجودٍ واجب ، ومعناه الرجوع فى إثبات وجود الله إلى الدليل القديم العقلى المنطقى ، فلا فرق بين الروح وغيرها من الموجودات فى الدلالة على وجود الله . وإنما مناسبة مسألة وجود الروح بالدين أن ملاحدة الماديين إذا أنكروا وجود الله لعدم وجود من رآه وإن شئت فقل لكونه معقولا لا يؤيده محسوس ، كان يقال لهم : ولم يوجد من رأى الروح أيضاً مع أنه لاقِبَل لأحد بإنكار وجودها . فكانوا يُضطرون فى جوابهم إلى أن يقولوا ، نحن ننكر وجود الروح أيضا ، وكان إنكارهم هذا الاضطرارىُّ يجلب عليهم الهزء والسخرية ويدل على تناهيهم فى العناد والتمرد ، فكانت استفادة الدين من إنكارهم الروح مضطرين إلى إنكارها، أكثر من استفادته فى اعترافهم بها مضطرين إليه بالبحوث النفسية التى قام بها ولا يزال بعض علماء الغرب .

فإذا لم يبق لهم مجال فى إنكار وجود الروح بعد تلك البحوث النفسية، يُفتح لهم باب لإنكار وجود الله أوسع مما كان قبلها ، لأن لهم أن يقولوا : قد كان إنكارنا وجود الروح ناشئاً من عدم محسوسيتها ؛ وليس علينا من حرج إذا اعترفنا بها بعد ظهورها للحواس ، فأرونا الله كما أريتم الروح نعترفْ بوجوده أيضا . وقولهم المفروض هذا يكون أوقع فى النفوس من قولهم بنفى وجود الروح كوجود الله . فهل يمكن تحضير الله لإفحامهم كما أمكن تحضير الأرواح ؟ وهل يتصور أن تبلغ البحوث النفسية فى الغرب يوماً من الأيام مبلغ أن تجعل الله تعالى يُرى بالعيون أو يلمس بالأيدى أو توزن ثقلته أو تمثل صورته بواسطةِ أدق وأرق آلة من آلات الرؤية واللمس والوزن والتصوير الحاضرة ؟ ولا أظن أولئك الباحثين يخطر ببالهم أن يبحثوا عن ذات الله من طريق المعاينة والتجربة الحسية . وإذا خطر ببال أحد كان ذلك رجوعا باسم الرقى العلمى إلى عقليات الجاهلية الأولى وتمثيلا لعهد فرعون القائل «ياهامان ابن لى صرحا

لعلى أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى » أو عهد بنى إسرائيل القائلين : « يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » .

والقول الفصل هنا الذى أتحدى به أدعياء العلم الحديث فى الشرق المولين كل التعويل على التجربة الحسية والمزدرين للأدلة العقلية المنطقية لقلة نصيبهم من العقل والمنطق غير الباتين لهذا السبب فى الاعتراف بوجود الله اعترافا علميا ، معلقين آمالهم فى الحصول على اليقين بهذا الصدد على التجارب الروحيـة الجارية فى الغرب المترقية يوماً عن يوم : أن معنى هذه الفكرة ليس إلا الغفلة عن أن وجود الله لن يكون موضوع التجربة . فإذا أمكن إثبات وجود كل شىء بالتجربة فلا يمكن إثبات وجود الله بها ، لأنها إنما تدل على أن هذا الشىء موجود فقط ولا تدل على أن هذا الوجود واجب الوجود الذى هو الله والذى لا يشاركه أى موجود فى وجوب وجوده .. فهو أى وجوب الوجود العلامة الوحيدة فى كون ما وجده الواجد المجرِّب هو الله . لـكن وجود الشىء إن عرف بالتجربة الحسية فلا يعرف بها وجوب وجوده الذى هو استحالة عدمه والذى ربما يعبر عنه بالوجود بوصف مضاعف، لـكونه أمراً لاتتعلق به الحواس .. ومن يضمن للمجربين أن ذلك الذى وجدوه وزعموا أنه الله يكون موجوداً إلى الأبد ولا ينعدم فى يوم قريب أو بعيد من أيام المستقبل الذى لاتدركه تجربتهم ؟ ومن يضمن لهم أيضا أنه موجود من الأزل الذى لا تصل تجربتهم إليه أيضا ؟ مع أنه حتى الوجود أزلا وأبدا لايستلزم وجوبَ الوجود الذى هو المطلوب والذى هو فوق الوجود الأزلى والأبدى . فلو فرضنا أن الباحثين اكتشفوا بتجاربهم الحسية موجوداً فرأوه بأعينهم أو لمسوه بأيديهم وادعوا أن هذا الوجود هو الله المنشود ، يقال من أين علمتم أنه الله؟ فلعله ملك من ملائـكته أو شيطان أو مخلوق آخر له غركم ماأحسستم به فيه من القوة أو العظمة التى لا يوجد مثلها فيما عرفتموه إلى الآن من الوجودات ، وهذا لا يكفى فى الدلالة على أنه الله ما لم يثبت كونه واجب الوجود وإنـكم لن تجدوا هـذه الميزة

لأى شىء مما وجدتموه أو ستجدونه أو سوف تجدونه بالدليل الحسى وإنما تعرفون بالدليل العقلى المنطقى أن هذا الكون المركب من الممكنات غير واجبات الوجود لابد أن يستند إلى موجود واجب الوجود وهو الله ، فتحكمون بوجوده المفهوم من وجود الموجودات المحسوسة ، من غير حاجة منكم إلى مشاهدته بإحدى الحواس ويكون وجود هـــذا الموجود الذى عرفتموه بالدليل العقلى ولم تشاهدوه، أقوى من وجود الموجودات التى تشاهدونها لكون وجوده واجبا ضروريا ووجودها غير ضرورى .

وقولى هذا أيضا الذى أتحدى به أدعياء العلم الحديث فى الشرق والغرب والذى لايستطيعون نقضه : دليل عقلى . فهل عرفتم الآن الفرق بين الدليل العقلى المنطقى وبين الدليل التجربى الحسى ، بما ينجلى به عكس ماتزعمون فى مفاضلة أحدهما على الآخر ؟

ثم إنه كما لا تثبت البحوث النفسية وجودَ الله لعدم كونه روحا ـ وإن قال من قال من جهال أولئك الباحثين إن الله هو الروح الأعظم وقلَّده الأستاذ أحمد فهمى أبوالخير ـ لأن الله تعالى لاتعرف حقيقته وإنما يعرف وجوده .. لا تثبت تلك البحوث حتى وجود الروح، لثبوت وجودها أيضا قبـل وجود الباحثين النفسيين وبحوثهم ، والثابت لا يحتاج إلى إثبات ، بل يستحيل إثبات الثابت كتحصيل الحاصل .. فقد كان وجود الروح معلوما لذوى العقول من الناس منذ خلقهم الله وخلق الموت والحياة ، ولم يكن إنـكار الماديين الروح لعدم كونها محسوسة، غير مكابرة منهم مضحكة قصدوا بها المحافظة على قاعدتهم النافية لوجود كل ما لا يكون محسوسا والتى فى معناها قول الأستاذ فريد وجدى « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتـد به » ومع ذلك فقد كانوا متعسفين فى نفى وجود الروح للمحافظة على تلك القاعدة .. متعسفين لحد أن وجود الروح كان يدل على بطلان قاعدتهم أكثر من دلالة تلك القاعدة على عدم وجود الروح ، أعنى أن وجود الروح كان واضحا إلى هذه الدرجة .. وقد حق للشاعر

الفرنسى المشهور «هوجو» تعريضه الظريف لمنكرى وجود الروح قبل ظهور البحوث النفسية قائلا فى مبتدأ ما كتبه عن الروح :

« أنا أعرف كون باريس اليوم ماديين إثباتيين (أو بعبارة أخرى وضعيين) لحد أنهم لايؤمنون إلا بسراويلات الراقصات الضيقة ومحفظات الصرافين » كما نقله الكاتب التركى إسماعيل فنى بك فى كتابه « اضمحلال مذهب الماديين » وقد نص الفيلسوفان الكبيران «ديكارت» و « ليبنتز » على أن وجود الروح قطعى أكثر من وجودالأجسام، حتى إن «ديكارت» أثبت وجودنفسه أى روحه قبل إثبات وجود العالم ووجودِ الله وقال إنها الحقيقة الأولى الثابتة، وسيجىء بحثه فى الباب الأول من كتابى الذى أشرت إليه (هذا الكتاب).

أنا لا أغمط الباحثين الغربيين فى النفس وغيرها وإنما أقول لا تُثبت بحوثهم النفسية وجود مالم يكن وجوده ثابتا قبلها عند ذوى الألباب ، ولو قلنا مع القائلين إن وجود الروح يثبت أول مرة بهذه البحوث أولم يكن ثبوته قبلها ثبوتاً علميا معتداًبه لكُنا سلمنا بدعوى الملاحدة الإثباتيين (أو الوضعيين) والماديين القائلة « كل معقول لايؤيده محسوس فلايعتدبه » تلك الدعوى التى نحن المتدينين فى حاجة إلى إبطالها قبل كل شىء وفى التسليم بها ظفر الماديين ، حتى إن فى إثبات الروحيين وجود الروح بطريق التجربة الحسية ظفراً لهم أيضاً أى الماديين على حساب أصحاب الدين، لتنازل الروحيين على شرطهم فى الإثبات.

فالماديون الذين يأمل ذوو العقليات الضعيفة من المتدينين أن يتغلبوا عليهم بفضل الأبحاث النفسية، لهم ان يقولوا بعد ثبوت وجود الروح من طريق التجربة الحسية : ثبت الآن وجود الروح وليس ثبوته هكذا ظفرالروحيين بل ظفر طريقة التجربة الحسية التى هى طريقتنا نحن الماديين . وفى إمكاننا بعد هذا أن نلحق الروح بالماديات كما قال الأستاذ احمد فهمى أبو الخير : « إن السير وليم كروكس وهو ذلك العالم الذى تُدرس

فى مدارسنا تجاربه فى الإشماع ، قدتمكن من تجسيد روح فتاته (كاتى كنج) ثم من جس نبضها وخبر رئتها » وقال الأستاذ فريد وجد بك « إن ذلك العلامة الكيميائى يعمل تجارب خاصة فى معمله توصَّل بها إلى رؤية أمور كثيرة خارقة للمادة [1] حتى أمكن أن تتجسد روح من تلك الكائنات ففحص أعضاءها ووزنها وخاطبها » .

وقال أيضا : « قد ثبت أن للأرواح جثمانا أثيريا لا يعتريه الانحلال كالأثير نفسه وأنها إذا أرادت الظهور استعارت من الكون أو من المجربين بعض المواد لتظهر فى أعينهم » .

وليست العمدة فى اختلاف الماديين مع غيرهم لاسيما المتدينين وجود الروح وعدم وجودها ، ففى إمكان الماديين أن يقولوا عن الروح بعد ثبوت وجودها على طريقتهم ما قلنا آنفا حكاية عنهم ، فهل فى إمكان غيرهم أن يثبتوا وجود الله بمثل التجربة الحسية الامتحانية التى أثبتوا بها وجود الروح؟ فهل لله جثمان أثيرى كما كان للأرواح؟ وهل هو إذا أراد الظهور للمجربين يستعير بعض المواد فيحل بها ليظهر فى أعينهم مثل ما استعارت الروح وظهرت ؟ ذلك مما لا نعتقده ولا إمكانَه [2] فعندئذ يكون كسب المتدينين المعتقدين وجود الله من البحوث النفسية المثبتة للروح بالتجربة الحسية، منحصراً فى كونهم قد فقدوا مثالا لِمايوجد ولا يُرى . وعندذلك يكون للماديين الحق فى إنكار وجود الله لكونه معقولا لا يؤيده محسوس حسب الشرط الذى تواضعوا

---

[١] انظر كيف يعترف الأستاذ بالخوارق لعلماء الغرب وهو لا يعترف بها للأنبياء فى مذهبه المنكر لمعجزاتهم .

[٢] فان قيل كيف تنفى إمكان رؤية الله مع كونها واقعة لأهل الجنة فى الجنة كما هومذهب أهل السنة ؟ أقول رؤية الله تعالى فى الجنة تقع بإرادة من الله مبنية على وعده بها، ورؤية الله التى تنفيها وإمكانها ما يقع بإرادة المجربين الغربيين من غير إرادة من الله .

عليه مع الروحيين والمتدينين الذين علقوا أمانيهم الدينيـة على البحوث النفسية. وليس هذا عندنا إلا تعريض الدين للخطر المحدق والفشل المتحقق.

ومهما يكن مبلغ اكتشاف الغرب في الأبحاث النفسية فالدين مبني على الغيب، وسوف يكون مع سطوع برهانه في كل زمان محتفظا بمبناه هذا ولا ينتقل إلى متناول الحواس، وبه يدوم امتياز المؤمنين على الـكافرين والمهتدين على الضالين[1] أما الذين يعلقون مسألة كون الناس على بينة من أمر دينهم بالحصول على الأدلة الحسية فقضيّ عليهم بخيبة الآمال. هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائـكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تـكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً قل انتظروا إنا منتظرون.

— ٢ —

الخلاف الحادث بين الأستاذ نصيف المنقبادي المحامي المادي والأستاذ فريد وجدي غير المادي غريب من ناحية أن الأستاذ الأخير يعترف بأساس المذهب المادي ولا يعترف بالمذهب نفسه والأساس الذي يعترف هو به: «كل معقول لا يؤيده محسوس فلا اعتداد به» كما سبق منا نقله عن نص الأستاذ في إحدى مقالاته التي كتبها ردًّا على الأستاذ نصيف، بل قلما تخلو مقالاته في «مجلة الأزهر» من هذا النص. فالأستاذ فريد إذن مادي من حيث لا يشعر[2] ويلزم على هـذا أن يكون بينه وبين الأستاذ

---

[١] قال الشاعر وهو من قدماء الترك المسلمين:

غيبه ايمان كتير أي ملحد غافل كه سكا   آخر تدن خط تعليق ايله حجت كلمز

ومعناه آمن بالغيب أيهـا الملحد الغافل إن كنت تؤمن، فلا يأتيك حجة من الدار الآخرة مكتوبة بالخط الفارسي. وتخصيصه بالخط الفارسي مبني على كون الحجج والمناشير مكتوبة في المعتاد بهذا الخط الجميـل.

[٢] وقد كان قبل توليه الوظيفة الأزهرية ماديا من حيث يشعر.

نصيف المادى خلاف ونزاع . أما الخلاف بينهما من حيث أن أحدهما يسلم بوجود الروح بعد ثبوته بالأبحاث النفسية الحديثة المطابقة لطريقة الإثبات المادية والآخر لا يسلم به ، فراجعٌ إلى الخلاف فى صحة تلك الأبحاث وعدم صحتها لا إلى الاختلاف فى المذهب المادى المبنى على الأساس المذكور . ويلزم على هـذا أيضا أن يكون الحق فيما اختلفا مع الأستاذ نصيف إلى أن يريه الأستاذ فريد وجدى الروح كما رأى الباحثون فى الغرب وأروها منكريها . أما نقله لشهادات الباحثين هنالك فمجرد دليل نقلى لا يكفى فى تبكيت خصمه على قاعدة الإثبات المادية التى اتفق عليهـا الأستاذان المختلفان والتى هى رأس الأخطاء عندى ، لعدم تأيد مانقله الأستاذ فريد وجدى بتجربة من الأستاذ النقبادى بل ولا بتجربة من الأستاذ فريد نفسه لأن رواية أقوال المجربين ليست بتجربة للراوى بله المروى إليه .

ومن العجب أن الأستاذ فريد يوجه بعض حملاته فى المقالات التى كتبها ردا على الأستاذ النقبادى ، إلى العقلية العلمية ويدعوها إلى الإفاقة من غرورها . فإن كان الأستاذ نفسه أفاق قبل إفاقة العقلية العلمية فماذا حاجته إلى إثبات وجوده بالطريقة العلمية الحسية ؟ أو إن كان فى عهده الأخير لا يعجبه المذهب المادى وعقليته العلمية حقيقة ويرى حتما أن تفيق من غرورها فليرفض قبل كل شىء تلك القاعدة القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا اعتداد به وليرفض انحصار طريق الإثبات العلمى فى التجربة والمشاهدة ، بل ليرفض الامتياز باسم العلم لـما يثبت بالتجربة الحسية دون ما ثبت بالدليل العقلى .. بل لِيَرُضْ نفسه لقبول كون الثانى أحق باسم العلم من الأول ولايهبْ اشتهارَ عكسه عندالغربيين ولايغرنه انتقادالعقل المحض للفيلسوف « كانت »، فلا ينبغى للمتكلم من علا منبر الأزهر أن يكون عقله فى أسر العقلية الغربيـة ولا أن يقيد نفسه ــ بينما دعا العقلية العلمية إلى الإفاقة من غرورها ــ بأقسى قيد مادى ، فقد

لا يُستبعد من الغرب المسيحى أن يناوئ العقل فيحطّ من كرامته مرة ثانية بعد أن أعاد له الفيلسوف « ديكارت » حقوقه المهضومة طوال القرون الوسطى .

ومع عدم كون المذهب المادى مذهب التدريب الخالص لأن العلم حتى بوجود المادة لم يكن مؤيَّدا بالتجربة إذ المادة لا ترى ولا تلمس ـ فعدم الاعتداد بغير التجربة فى استيقان وجود أى شىء ، يدفع الإنسان إلى إنكار البديهيات بل إلى الشك فى وجود نفسه ، وقد أنكروا وجودهم أنفسهم فعلا بإنكارهم الروح ، فإنكارهم الروح التى أجمعت مدرسة « ديكارت » على أن وجودها قطعى أكثر من قطعية وجود الأجسام[١] ، معناه إنكارهم بوجود أنفسهم لا أكثر ولا أقل . ولذا كان موقف الماديين المنكرين للروح ـ سواء أنكروها قبل الأبحاث النفسية المجراة فى الغرب أو بعدها ـ موقفَ من لا تجوز مخاطبتهم ولا يعبأ بنفيهم وإثباتهم ، وهل يعبأ بأقوال الغافلين عن وجود أنفسهم ؟

وكون إنكار وجود الروح كإنكار المنكرين لوجودهم أنفسهم ، يظهر عند تفكير الإنسان فى شخص ما يعبر عنه بقوله « أنا » .. فإن كان هذا الشخص بعينه موجوداً مستمر الوجود طول حياة القائل يلزم أن لا يكون هو جسمه الذى يزول بالتدريج ويحل محله غيره ، حتى إنه لا يبقى فيه شىء مما كان موجوداً قبل سنين فيكون فى شبابه غيرَ الذى كان فى طفولته وفى شيبه غيرَ الذى فى كهولته ، لا من حيث المنظر فقط أو القوة والضعف فقط بل فى شخص الممثل له ، فكيف يعد نفسه فى أدواره المختلفة شخصاً واحداً ويقول عنه « أنا » ؟ وكيف يُسأل فى الأربعين من عمره عن أفعاله فى الثلاثين مثلا ؟ بل وكيف يتذكر فى الخمسين ما فعله فى الثلاثين أو العشرين وهما شخصان متغايران بالكلية ؟

---

[١] المطالب والمذاهب لبول ژانه.

فإن لم يكن وراء هذا الجسم المتغير شيء يستمر ولا يتغير طول عمره يعبر عنه بالروح أو النفس لم يوجد هناك مايصح أن يقال عنه «أنا» ضميراً للمتكلم وحده. فهى وحدها مرجع هذا الضمير ، فهى تقول عن نفسها « أنا » وهى صاحبة هذا البدن، وأعضاؤه من مفرقه إلى أخمصه آلاتها التى تستخدمها حسبما تريد [1] وهذا الدليل على وجودالروح الدلالة العامة لجميع الأزمنة مماقبل جريان البحوث النفسية الحديثةومابعده ولجميع أفراد الإنسان من الذين أجريت عليهم التجارب النفسية أمام أعينهم ومن غيرهم فى البلاد الدانية والقاصية.. هذا الدليل العام لفى غنى عن الدليل الجديد الحسى الخاص زمانه ومكانه وأشخاصه، وفى قوة أكثر من قوة ذلك الدليل الجديد . أماالذين يدّعون من الماديين والإثباتيين (الوضميين على تعبير المصريين) ومن يلتحق بهم من حيث يشعرون ولا يشعرون : ان الدليل العقلى العام لايعتد به مالم يؤيده دليل محسوس، فهم أنفسهم لا يُعتد بهم لعدم وجودهم على موجب ادعائهم هذا كما بينا .

وأما ماقد يقال فى الاعتذار عن الذين يهتمون بالدليل الجديد أكثر من الدليل العقلى القديم ، من أن فى إثبات وجود الروح بالدليل الجديد الحسى تأييداً لثبوتها قديما بالدليل العقلى ، ولو لم يكن فيه إلا افحام الماديين لـكفى فى ان يكون باعثا على استبشار المتدينين بالبحوث النفسية واعتبارها ظفرا على خصومهم الملاحدة ـ ففيه أن مآل الاعتذار عن المستبشرين بالاكتشاف الجديد من أهل الدين يستند إلى أن فى هذا الاكتشاف إثبات

---

[١] نعم قال « ا . رابو » فى « دروس الروحيات » : « ليس « أنا » بجوهر روحانى فقط وإنما هو كل طبيعى روحانى وجسمانى . فالبدن محل تطبيق نشاطنا وبواسطته يمكن تعديل الأشياء وتغييرها . فهو لهذا السبب جزء حقيقى من ذواتنا واللسان العادى يشهد به لأنا نقول نأكل أو ننمو كما نقول نفـكر أو نريد ».

لـكن الحق أن البدن ليس بجزء أصلى منا لتجدده وعدم احتفاظه بوحدته العينية .

الروح بالدليل الحسى علاوة على إثباتها من قبل بالدليل العقلى، وهو لا يمنع كون وجود الروح ثابتا قبل هذا. ولكن تحرير مراد المستبشرين بهذا الشكل من الاعتذار لا يجتمع ابدا مع التسليم والتنويه بالقاعدة المادية القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا اعتداد به كما فعل الاستاذ فريد وجدى، لأنها تجعل ثبوتها بالدليل العقلى القديم غير معتد به كما لو لم يكن هناك أى دليل وأى إثبات، لا أنها تعده إثباتا وتعد الإثبات بالدليل الجدى الحسى زيادة عليه مفحمة للمنكرين المعاندين، فعندئذ يكون تعليل المتدينين وتبشيرهم بالاكتشاف الجديد وبناء القصور والعلالى عليه ضرره أكبر من نفعه .

فمن مضاره أنه يجعل ثبوت الروح إلى هذا الزمان بدليله العقلى كعدم الثبوت ومثلها كل ما لم يؤيد وجوده إلى الآن بمحسوس كوجود الله تعالى .

ومنها أن وجود الروح وإن كان يثبت الآن وبعد الآن بدليله الجديد الحسى فلا يثبت وجوده تعالى — الذى هو العمدة فى إنكار المنكرين وإقرار المؤمنين وفى استبشارهم بالبحوث النفسية — بالبحث الحسى ولا يتحقق الأمل فى أن يظفر الباحثون لذات الله كما ذكرنا ، فيبقى وجوده المعلق بالوصول إلى ذاته مجهولا كذاته وهلك المسوّفون .

ومنها أن الاقتناع بوجود الروح من طريق التجربة الحسية يقتصر على المجربين ولا تكون التجربة الحسية دليلا تجربيا لغيرهم بل يبقى دليلا سمعيا يحتمل الصدق والكذب ولو بلغ المجربون حد التواتر ، لأن غواة التجربة الحسية القاصرين لأسباب العلم على الإحساس بإحدى الحواس يلزمهم أن لا يعتدوا بالخبر المتواتر أيضا . فلا يقتنع عندهم بوجود مدينة « باريس » مثلا من لم يذهب إليها ويرها بعينيه فهو معقول لم يؤيده محسوس لعدم تجربة وجودها من جانبه ، ولذا لم يصدق الأستاذ المنقبادى إخبارات الأستاذ فريد وجدى عن حوادث تحضير الأرواح ، وهكذا يكون نطاق الدليل التجربى ضيقا جدا . أما المقتنعون بوجود باريس بناء على تواتر الأخبار بوجودها

من المسافرين إليها المعاينين بحيث لا يجيز العقل تواطأهم على الـكذب ، فدليلهم خليط من التجربة والاستدلال العقلى ، على أن يكون الفضـل فى الاقتناع والاستيقان للاستدلال دون التجربة .

لا يقال إن التجربة الحسية لا تنحصر فى الرؤية والمشاهدة ، فسماع الأخبار أيضا تجربة حسية بإحدى الحواس الخمس ، فلا وجه لبناء الاقتناع بوجود باريس ممن لم يسافر إليها على الاستدلال العقلى . لأنى أقول متعلَّقُ التجربة فى هذا المثال المحسوسُ بحاسة السمع أقوال المخبرين عن باريس لا باريس نفسها وهى نفسها من المبصرات لا من المسموعات ، كما أن سماع الأستاذ المنقبادى من الأستاذ فريد وجدى فى مسألة تحضير الأرواح لا يعد تجربة لحادثة التحضير بل تجربة لـكون الأستاذ فريد قال أقوالا عن تلك الحادثة .

قلنا فيما سبق إن الانهماك فى التجربة الحسية وعدم الاعتداد بغيرها يؤدى إلى إنـكار البديهيات وإلى إنـكار المجرِّب حتى وجود نفسه وأوضحنا كون إنـكار الروح قدما مساويا لإنـكار المنكر وجود نفسه ، بأن نفسه ليس عبارة عن بدنه الذى يتغير ويتجدد بالتدريج حتى لا يبقى فيه شىء مما كان موجوداً قبل سنين ، فماذا هو الشىء الباقى مع الإنسان طول عمره محتفظا بعينيته لو لم نقل بوجود الروح ؟ وهـذا دليل وجود الروح التى إن لم نعلم حقيقتها نعلم وجودها بهذا الدليـل العقلى القطعى . وليس لمنكرى الروح ما يقولون جواباً عنه غير ماادعاه الفيلسوف الحسبانى «داويد هيوم»:

« كل إنسان يتوهم له نفساً بسيطة متحدة فى ذاتها يعبر عنها بقوله « أنا » مع أن شهودات الإنسان متمايزة قابلة للتفريق فـكيف يرتبط بعضها مع بعض ويحصل منها « أنا » المتحد ؟ : وتوضيحه أن الذا كرة تعيد لنا دائما خيالات إحساساتناالماضية فتتشكل منها سلسلة وتدور الذا كرة بسرعة على حلقات هذه السلسلة بفضل الاعتياد وينجر الأمر إلى أن يُرى لنا تتابع الأجزاء المتمايزة كأنها ملتحمة الأطراف بعضها

مع بعض، بمنظر المتصل وتمتد السلسلة المركبة من الأجزاء الماضية والحالية إلى جانب المستقبل أيضا قبـل وقوعه . فاللذة والألم كما يرجعاننا إلى أمثالها السابقة يُرياننا أيضا ما سيقع منهما بعد الآن . فمع كون الروح مجموعة شؤونات باطنية تُرى بتأثير قوانين المخيلة كأنها جوهر بسيط ويرجع اعتقاد أن روحى موجودة أيضا فى حين أنها لم تحس ولم تدرك ولم تشعر بنفسها ، إلى اعتقاد دوام هذه الحالات » .

أقول فـكأن « هيوم » اعتبر « أنا » كالحركة بمعنى القطع المعروفة فى كتب المتكلمين والتى لا وجود لها فى الخارج ، فإن الحركة كيفية بها يكون للجسم توسطٌ بين المبدأ والمنتهى مستمر لا يجتمع مقدمه مع مؤخره وبها يكون الجسم فى حيز بعد أن كان فى حيز آخر ، وتسمى الحركة بمعنى التوسط ، وحقيقته أمر واحد متصل فى نفسه منقسم بحسب الفرض بين المسافة والزمان . وقد تطلق الحركة على ما يتوهم من الـكل المتصل الممتد بين المبدأ والمنتهى ، وهى الحركة بمعنى القطع ، ولا وجود لها فى الخارج ، لأن للمتحرك نسبة إلى المـكان الذى تركه وإلى المـكان الذى أدركه ، فإذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المـكان الأول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه فى المـكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على أنهما شيء واحد .

ولـكن يرد على « هيوم » الذى قلنا إن قوله عن الروح يشبّهها بالحركة بمعنى القطع فيجعلها أمراً مخيلا لاوجود له فى الخارج مثل هذه الحركة .. يرد على هيوم مع ما أورده عليه « استوارت ميل » وقد ذكرته فى كتابى المار الذكر (هذا الـكتاب وسيجيء ما أورده فى محله) أن فيه اعترافاً بوجود الذاكرة التى تنسج من الشهودات سلسلةً ملتحمة الأطراف والتى تبقى محتفظة بعينيتها طول امتداد السلسلة إلى آخر الحياة فتكون الذاكرة هى المعبر عنها « بأنا » إن لم يكن هو الروح ، ويكون نزاعه لمثبتى

الروح نزاعا لفظيا ، وهو خلاف المفروض على مذهب هيوم الذى لا يعترف بوجود أى شىء لكونه حسبانيا مؤسس الحسبانية الأخيرة . وهـــذا كما يرد على مذهب « كانت » الذى لا يعترف هو الآخر بوجود « أنا » لا لكونه ماديا ولا لكونه حسبانيا ، وإنمـا لكونه من التصوريين ، الذين لا يعترفون بوجود أى شىء فى غير الأذهان ، فيرد عليه أنه ملزم بالاعتراف بوجود الذهن ، ولا يقال إن الذهن لا يوجد إلا فى الذهن لاستلزامه التسلسل الباطل .

وليس للفيلسوف هيوم الذى لم يكن ماديا معارضا للروحيين ، دافع إلى إنكار وجود الروح المعبر عنها « بأنا » بل ولا لإنكاره المادة أيضا وإحيائه لمذهب الحسبانية الذى كان « ديكارت » قضى عليه ، إلا كونه تدريبيا تامّ التمسك بمذهب التدريب لا ناقصه كالماديين الذين اعترفوا بالمادة ولم يعترفوا بالروح فى حين أنهم لم يروهما كليهما ولم يجربوا وجودها حسيا .

وفى هذا القدر من الكلام فى مبلغ كون المذهب المادى مذهباً تدريبيا وفيما ينجر إليه المذهب التجربى الحقيقى ، كفاية للقارىء اليقظ .

وزيادة على كل هذا فإنى أرى من الواجب التصريح بكونى متعجباً من تخصيص الغربيين اسم « العلم » فى الأعصر الأخيرة بما ثبت بالدليل التجربى دون ماثبت بالدليل العقلى وتقليد الشرقيين الجدد إياهم من غير تدقيق كما هو دأبهم[1] حتى ملأ العصريون كتبهم ومقالاتهم بحديث الطريقة العلمية والأسلوب العلمى إلى حد ممل . وقد عرف قراء « مجلة الأزهر » كيف تمدَّح الأستاذ فريد وجدى بأنه يكتب السيرة المحمدية مستنداً إلى الأدلة العلمية التجربية لا إلى الأدلة العقليـة المنطقية ، تمدَّح بإبعاد العقل

---

[١] ولذا أى لكون العلم عند الفئتين المقلدة والمقلدة منحصرا فيما يثبت بالتجارب الحسية ، شاع فيما بينهما أن العلم لا يعترف بوجود الله ، لتعذر بناء القول بوجوده على التجربة .

والمنطق عما كتبه من غير أبه لعقول القراء ، وهو لا يدرى أن الثابت بالدليل التجربى لا يكون أقوى مما ثبت بالدليل العقلى ، بل الثابت بالدليل العقلى أقوى، كما لا يخفى على من طالع مبحث المعرفة من مباحث الفلسفة بدقة . وحسبك أن الثابت بالدليل العقلى يكون خلافه مستحيلا ولا يستحيل خلاف الثابت بالدليل التجربى كما يشهد به علماء المذهب التدريبي أنفسهم . ومن هـذا ترى المسائل العلمية التجربية قد ينتقض قديمها بحديثها ولا ترى شيئاً من القوانين الهندسية والمنطقية المستندة إلى العقل تتبدل أبد الآبدين . أفليست الهندسة والمنطق علماً ، فى حين أن العلم الطبيعى علم ؟[١] .

وصاحب العقل السليم الذى يثق ببصيرته ثقته ببصره ولا يرضى أن يكون عقله الذى يمتاز به على البهائم لا بحواسه ، أدنى من حواسه ـ يدرك أن مناسبة العلم بالعقل أقوى وأشد من مناسبته بالحواس ، لأن العقل والعلم كلاهما من جنس واحد غير محسوس . قال الفيلسوف « كوزين » : « إن العلم إلهى بالطبع » فكيف يكون إذن هـذا العلم مهنة ملاحدة الماديين والإثباتيين أو الوضعيين دون الحكماء الإلهيين ؟[٢] وقد كان الأجدر بالأستاذ فريد وجدى بك مدير « مجلة الأزهر » ورئيس تحريرها أن ينتقد تخصيص اسم « العلم » بالعلم المادى بدلا من شماتته بذلك العلم ودعوته إلى الإفاقة من غروره ، تقليداً للشامتين الغربيين ، والشامتون أنفسهم كانوا خوّلوا العلم المادى هذا الغرور ، أو بالأصح كانوا هم المغرورين ، وكان الأستاذ فى طليعة المقلدين للمغرورين ، واليوم هم المفيقون بعض الإفاقة وهم الشامتون .

* * *

انتهت المقالة التى كنت كتبتها من قبل على أن تنشر فى الصحف ثم انصرفت عن نشرها فيها رائياً أن أدرجها فى هذا الكتاب الذى أشرت إليه فى المقالة غير مرة .

---

[١] ونحن ندرس فى هذا الكتاب هذه المسائل أكثر من هذا.

[٢] كما أن الأنسب بالروح غير المادية أن يكون الدليل على وجودها عقليا غير مادى .

هذا ، وبعد مُضيٍّ ما يقرب من عامين على جريان النقاش بين الأستاذين ، نشر الأستاذ فريد وجدى بك مقالة فى «الأهرام» عنوانها : «اعتراف العلم بالظواهر النفسية نشوء عهد جديد للعاطفة الدينيـة » ذكر فيها نقلا عن « سنداى تيمس » وغيرها خبر إنشاء فرع خاص بتدريس المباحث النفسية وحاول بنشر مقالته التعريضَ للنقاش السابق بينـه وبين الأستاذ نصيف المنقبادى مستغلا للخبر المذكور فى الشماتة بخصمه فى غير مصارحة .

وذكر فى صدر مقالته مالا يزال محتفظا به فى أدواره المختلفة المتحولة ولا أزال أنا أنـكره عليه من عقليته الخاطئة فى تقدير الحقائق العالية الفلسفية ، فقال :

«لما بدأت حياتى التأملية وكانت مبكِّرة وعرِضتُ العقائد الأولية على عقلى ، شعرتُ بالحاجة إلى إقامتها على أدلة محسوسة كما هو شرط الفلسفة الوضعية السائدة اليوم ، وإلا هان أمرها وضعف تأثيرها عند الذين نهلوا من حياض العلوم الغربية » .

فـكأن الأستاذ عند ماعرض العقائد الأولية على عقله غلط فعرضها على حواسه وأصبحت نتيجة العرض انه أنـكرها لعدم وجود الأدلة المحسوسة على تلك العقائد التى ورثها من آبائه وهو معنى وصفها بالأولية . وهذه الفقرة من كلام الأستاذ كالصريح فى أنه غير معتقد للدين منذ ابتدأت حياته التأملية ولم ينس التمدح بأنها كانت مبكرة . والفلسفة الوضعية التى اعترف بسيادتها اليوم واعتمد على شرطها هى فلسفة «أوجوست كونت » الإلحادية المسماة تارة بالفلسفة الإثباتيـة وتارة أخرى بالفلسفة الوضعية «پوزيتويزم» وشرطها المذكور وَضَعه أصحاب هذه الفلسفة لئلا يعترفوا بأساس الأديان المبنية على الإيمان بالغيب أى الغائب عن الحواس[1] أماقوله بعد هـذه التمهيدات :

---

[١] وصاحب المعالى مؤلف كتاب « حياة محمد » لا يقل إيمانه بهذه الفلسفة عن إيمان أستاذ مجلة الأزهر ، راجع ماكتبناه تحت الرقم •

«وإلاهان أمرها وضعف تأثيرها عند الذين نهلوا من حياض العلوم الغربية » فرجوع إلى مسلك الدس والاستبطان ليظن من ظن من القراء أن الأستاذ يسعى لإزالة الشكوك التي تساور عقائد المتعلمين المصريين الدينية لاعقائده نفسه ! ! فهل هو لما بدأت حياته التأملية ــ وكانت مبكرة ــ وأحست بالحاجة إلى إقامة عقائد الدين على الأدلة المحسوسة، كانت تلك الحاجة التي أحس بها ، حاجة غيره من الناس قبل حاجة نفسه ؟

وعلى كل حال فعقل الأستاذ الذى عرض عليه العقائد الأولية فضلا عن كونه محدودا بنطاق الحس فإنه محروم أيضا عن استقلال الفكر تحت تهيب الذين نهلوا من حياض العلوم الغربية والتقيد بمماشاتهم . وإنى أهنىء الأزهر فى عهد فضيلة الأساتذة الأكابر المراغى والظواهرى قبله ومصطفى عبد الرازق ومأمون الشناوى بعده بلسان انتدبوه للأزهر ينطق فى دفاعه عن الإسلام بعقل يأخذ الوحى من فلسفة «أوجوست كونت » الإثباتية والوضعية الإلحادية . وقد سبق منا الكلام (ص١٤٨) عن مبادئها المعروفة بقانون الحالات الثلاث .

ثم قال الأستاذ: «فدأبت أبحث عن هذه الأدلة فى الثقافة العربية فأعوزتنى، فلجأت إلى الثقافة الغربية فاهتديت على أوسع وأوفى ما كنت أتمنى فى التجارب التى كانت تتولاها من علماء كل أمة متمدنة طائفة من أقطابهم فى الناحية النفسية عقب حوادث خوارق للعادة ظهرت فى الولايات المتحدة سنة ١٨٤٧ وثبتت صحتها بالدلائل المحسوسة..» وكان عجيبا من الأستاذ الذى لايعترف بحوادث خارقة للعادة ظهرت على أيدى أنبياء الله فى عهودهم المختلفة ، اعترافُه بحوادث خارقة ظهرت فى الولايات المتحدة، رغم كون الخوارق الظاهرة على أيدى الأنبياء أيضا من المحسوسات، فلعل ما ظهر منها على أيديهم لم تثبت صحته عنده ولم تكفه شهادة القرآن بوقوعه ، كما كفت شهادة مخبرى الغرب بوقوع خوارق سنة ١٨٤٧ .

وبعد أن أشاد الأستاذ فى المقالة بفضل ثمرات تلك التجارب النفسية من حلول معاضل اعترف العلم المادى بعجزه عن حلها، ختم مقالته بقوله: « فحيا الله العلم وأيد دولته وقوى شوكته حتى يعم نوره الخافقين » ففى المقالة الواحدة مدح الأستاذ العلم وأذعن لدولته وشوكته ورماه بالعجز، والعلم الذى أطراه والذى ازدراه كلاهما العلم المادى المستند إلى الأدلة المحسوسة . وحسبك فى مدح العلم وذمه معا عنوان المقالة القائل : «اعتراف العلم بالظواهر النفسية » الدال على أن المنكر أولا والمعترف بما أنكر هو العلم نفسه ، فهو أى العلم فى التحول من رأى إلى رأى كالأستاذ صاحب المقالة الذى قال قبل بضع عشرة سنة فى مناقشته إياى على صفحات جريدة « الاهرام » .

« .. فى تلك الأثناء وُلد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها ودالت الدولة إليه فى الأرض فنظر نظرة فى الأديان وسرى عليها أسلوبه فقذف بها جملة إلى عالم الأساطير » .

وقد قال قبله بسنة أو سنتين فى مقالة أخرى : « إن العلم والفلسفة ينقصان كل يوم من أطراف رجال الدين وان الناس يتسللون منهم زرافات حتى لم يبق سواهم فى المجال الذى هم فيه فابتنى على ذلك أن الفلسفة المادية التهمت الطبقات المتعلمة وأصبحت عنصراً من عناصر الروح الحاضر» .

ثم قال بعد سنوات عند مناقشته الأستاذ المنقبادى : « أى علم هذا الذى ينطق بلسان الأستاذ المنقبادى ويجعله يقول هذا ممكن وهذا مستحيل ، أى علم يريد؟ »

« والعلم نفسه يعلن أنه لم يجاوز قشر الأشياء » وهذا على الرغم من أن الأستاذ المزرى بالعلم فى هذه المناقشة كان فى حين مناقشته إياى قد جعل للعلم دولة فى الأرض تخوّله حق الحكم باستحالة ما نطقت به كتب الأديان من معجزات الأنبياء وأنباء البعث بعد الموت ، حتّ القذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير .

وأخيراً يقول فى العلم المنكر للحقيقة والمعترف بعجزه وبما أنكره : « حيا الله العلم وأيد دولته وقوّى شوكته حتى يعم نوره الخافقين » .

قلنا كأن العلم فى التحول من عقلية إلى عقلية كالأستاذ نفسه فى أدواره . نعم إن العلم ينصف فقد يعترف بما كان ينكره لكن الأستاذ لايعترف فى تحولاته بما كان ينكره بل يتحول كأنه رجل آخر ، وخصيصاً لا يعترف بعجزه أبدا .

وقال الأستاذ بعد كل تلك المقالات التى نقلنا إلى الآن شواهد منها ، قولَه الأحدث فى الجزء الثامن من المجلد الحادى عشر من « مجلة الأزهر » تعليقاً على مانقله من كتاب « فلسفة الدين » للفيلسوف « سباتييه » أستاذ الفلسفة بجامعة باريس ، وهو أى الأستاذ فريد وجدى لا يزال يضرب على الوتر القديم الذى لا يتركه مهما تحول من مظهر إلى مظهر منذ تولى الوظيفة الأزهرية وهو داؤه الذى لا يقبل المداواة :

« ولا أخفى على القراء أنى مهما أظهرت إعجابى بالتحليل النفسى الذى قام به الأستاذ « أوجوست سباتييه » وأثبت به أن التدين هو معنى الإنسانية ولا إنسانية بدونه فإنى لا أزال أرى أن قضية الدين تحتاج لشاهد من العلم نفسه ، يأتى النفوس من ناحية الدستور الذى سنه وأصبح العمل به ضربة لازب على العقول .

« ذلك أن العلم قد غرس فى النفسية البشرية فى العهد الحديث أن كل معقول لا يؤيده دليل محسوس لا يمكن أن يؤدى إلى اليقين الذى تثلج عليه الصدور وتطمئن إليه القلوب ، فمهما تأتى الإنسان بواسطة التحليلات الموفقة إلى نتائج فإنها لا تخرج عن كونها من المعقولات التى يعوزها الدليل المحسوس ، ولا يخفى أن العقيدة لا تبلغ درجة التأثير العملى إلا إذا وصلت إلى درجة اليقين . وأين هى فى هذه الحالة النفسية للمعاصرين الذين يتطلبون الدليل المحسوس ولا شىء غير الدليل المحسوس ؟ فالتدين فى هذا العهد يحتاج إلى الدليل المحسوس » .

وأنا أقول أستاذ « مجلة الأزهر » والدافع عن الدين على رأس هـذه المجلة ، منذ سنين طويلة يلح فى عدم إدراك ما يحتاج إليه التدين بالضبط الصحيح فى هذا العصر، فيزعم أنه محتاج إلى الدليل المحسوس . وصوابه أنه محتاج إلى إبطال حاجته إلى الدليل المحسوس التى هى دعوى الملاحدة ، لـكن الأستاذ الذى يقوم فى رأس « مجلة الأزهر » بتمثيل دور القضاء على دعاوى الملاحدة والذى يعجز عن إبطال دعواهم التى هى المبنى الحقيقى للإلحاد المصرى ، يردد فى مقالاته التسليم بتلك الدعوى ، ثم ينحو نحو إبطال ما لا ينفعه إبطاله وإثبات ما لا يستطيع إثباته فيقع أولا فى هاوية دعواهم ثم يجتهد عبثا لـكسب القضية مغمورا وقائلا :

« ليس الحصول على الدليل المحسوس فى الشؤون الاعتقادية فى هذا العصر من الصعوبة فى الدرجة التى يتوهمها الأكثرون ، فيكفى فيهـا هدم عقيدة سلبية أقامتها الفلسفة المادية من طريق الآراء العلمية لا من طريق الأدلة الحسية واكتسبت بالجرى عليها حكمَ المقررات اليقينية وما هى منها فى شىء » .

أقول ولا أُحصى أخطاء الأستاذ : إن التدين لا يحتاج إلى الدليل المحسوس، وهو ما عنينا بإثباته فى هذا الـكتاب وأن الحصول على هذا الدليل المحسوس بالمعنى الذى يُقنع الطالبين به ليس بسهل كما زعمه ، بل ليس بممكن لعدم إمكان إثبات وجود الله الذى هو أساس الدين ، بالدليل المحسوس ، إذ الدليل المذكور قاصر عن إثبات الوجود الواجب الذى هو وجود الله كما سبق منا التنبيه عليه وكما يأتى تفصيله . ومن أخطاء الأستاذ أنه يزعم عدم حصول اليقين إلا بالدليل المحسوس مع أن اليقين يحصل بالدليل العقلى أيضا ويكون اليقين الحاصل به فوق اليقين الحاصل بالدليل المحسوس كما سيطلع عليه القارئ إن لم يطلع إلى الآن .

أما قوله : « وأين هى (يعنى العقيدة الواصلة إلى درجة اليقين) فى هـذه الحالة

النفسية للمعاصرين يتطلبون الدليل المحسوس ولا شيء غير الدليل المحسوس؟ فالتدين في هذا العصر يحتاج إلى هذا الدليل المحسوس » ففيه إبهام لا يُعرف تماما أن الأستاذ في تطلب الدليل المحسوس يترجم عن المعاصرين أو يترجم عن نفسه. فإن كان الأول كان واجب الأستاذ الممثل للسان الأزهر في رأس مجلته أن يتشجع فيصدهم عن ضلالهم ويعلِّمهم الحقيقة التي هي عكس ما ادعاه الأستاذ من جانبهم أو من تلقاء نفسه أنه لا شيء غير الدليل المحسوس!. ففضلا عن أن يكون الدليل المحسوس هو كل شيء ولا شيء غيره (أي هو كل الدليل ولا دليل غيره)[1] فالعقيدة الواصلة إلى درجة

---

[١] ويحتمل أن يكون معنى قوله « ولا شيء غير الدليل المحسوس » ولا شيء يتطلبه المعاصرون غير الدليل المحسوس. وعلى هـذا التقدير يكون الأستاذ معترفا بعجزه التام عن إرشاد المعاصرين الضالين، إلى الحق فيتبعهم هو من رأس مجلة الأزهر بدلا من أن يجعلهم يتبعونه.

ويؤيده ما سبق من قول الأستاذ في مقالة عنوانها « السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة » وهو من أحدث أقواله وقد نقلناه من قبل في ص ٣٧٣ عن الجزء السابع من المجلد الحادي عشر من مجلة الأزهر، استشهاداً على أن الأستاذ بعد تولى الوظيفة الأزهرية كالأستاذ قبله في الخضوع لسلطان العلم الحديث المانع عن الإيمان بالغيب: « وقد لاحظ قراؤنا أننا نحرص فيما نكتبه في هذه السيرة على أن لا نسرف في صرف كل ناحية إلى ناحية الإعجاز مادام يمكن تعليلها بالأسباب العادية حتى ولو بشيء من التكلف مسايرة لمذهب المبالغين في التثبت والمحافظة على الدستور العلمي، ثقة منا بأن بحثاً لا تحترمه النخبة المثقفة ولا تجد فيه صورة صحيحة لمثلها الأعلى في عرض المسائل وتحليلها لا يمكن أن يؤدى إلى ما قصد منه من الخدمة العامة ».

وأنا أقول: عار كبير على الأزهر أن يقول رئيس تحرير مجلته هـذا القول مصارحاً قراءه بأن المنهج الذي انتهجه ودأب عليه في القيام بوظيفته في رأس المجلة أن يماشي أهواء العصريين الذين لا يؤمنون بالغيب ويتابعهم في عقلياتهم، وقد أكبرهم بتسميتهم النخبة المثقفة ومدح مذهبهم بأنه مذهب المتثبتين والمحافظين على الدستور العلمي ومدح نفسه بالحرص فيما يكتبه على هذه المماشاة والمتابعة، كأن واجبه في رأس المجلة الأزهرية أن يتفق مع ملاحدة العصر في عدم الإيمان بالغيب المتوارى عن الحواس بدلا من أن يجاهدهم وينبه القراء على ضلالهم عن الحق الأحق بالاتباع، بل ينير للضالين طرائق العودة إلى حظيرة الإيمان. =

اليقين بشأن وجود الله الواجب الوجود تتطلب الدليل العقلى ولا ينفع فيها الدليل المحسوس ، اللهم إلا إذا كان المراد من الدليل المحسوس دليل نظام العالم الذى يأتى تفصيله فى هذا الكتاب إن شاء الله تحت عنوان « دليل العلة الغائية » لكن هذا ليس ما أراده الأستاذ من الدليل المحسوس ... كان واجب لسان الأزهر أن يتشجع فيجاهر المعاصرين بالحقيقة لا أن يماشيهم فى الضلال البعيد عن الحقيقة . وإن كان الثانى ولم يكن هذا ضلالهم بل ضلال الأستاذ نفسه كان الواجب أن يبدأ بتصحيح الخطأ من نفسه ويتعلمَ الحقيقة قبل تعليم غيره .

ولا يزال الأستاذ فى قوله : « ليس الحصول على الدليل المحسوس فى الشؤون الاعتقادية فى هذا العصر من الصعوبة فى الدرجة التى يتوهمها الأكثرون فيكفى فيها هدم عقيدة سلبية أقامتها الفلسفة المادية من طريق الآراء العلمية لا من طريق الأدلة الحسية واكتسبت بالجرى عليها صفةَ المقررات اليقينية وما هى منها فى شىء » متمسكا بالدليل المحسوس ، حتى إنه يعيب على أصحاب الفلسفة المادية المتمسكين بالأدلة المحسوسة كونَهم لم يتمسكوا فى عقيدتهم السلبية التى ذكرها بالدليل المحسوس ، وينزعُ عنهم بهذا السبب حق إجراء صفة المقررات اليقينية على تلك العقيدة . ولا يدرى الأستاذ أن السلب لا يقوم عليه دليل محسوس كما لا يقوم على الوجود بوصف مضاعف أعنى الوجود الواجب ، وإنما يقوم على الوجود العادى . ولا يدرى أيضا أن خطأ أصحاب الفلسفة المادية فى عقيدتهم السلبية لم ينشأ من عدم كون تلك العقيدة مبنية على الدليل المحسوس بل نشأ من انهماكهم فى المادة والأدلة الحسية فإذا لم يجدوا دليلا حسيا على وجود أى شىء حكموا

= فإن كان هذا الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر الذى يعلن هكذا عن برنامجه فى القيام بوظيفته متفقا فى العقيدة مع من يسايرهم من المنكرين فهو كمحام عن التدين متفق مع أعدائه وباع قضيته منهم برأى ومسمع من مؤكله الذى اختاره للمحاماة وهو يأخذ ثمن المبيع منه لا من الأعداء المشترين قضية الدين . وإن كان يماشيهم بعجزه عن مقاومتهم ، لا لبيع قضيته منهم .. فيا خسارة الدين والأزهر من هذا المحامى العاجز الظاهر بمظهر أكبر بطل فى الدفاع عن الإسلام خاصة والديانة عامة لم يوجد مثله فى الأزهر فانتدبوه من خارج الأزهر !!

بسلب وجوده وليس حكمهم هذا من طريق الآراء العلمية كما توهم الأستاذ، لأن الرأى العلمى لا يسلب الوجود عما لم يقم على وجوده دليل حسى ، وإنما يسلب العلمَ بوجوده من طريق الأدلة الحسية ولا يلزم من عدم العلم بوجوده من ذلك الطريق ، بل من أى طريق عدمُ وجوده فى نفس الأمر . فمنشأ خطأهم الانحصار والانحباس فى الأدلة الحسية الذى يباريهم فيه الأستاذ ، ويجاوزهم فيطالبهم بالدليل المحسوس للسلوب .

ثم يقول الأستاذ : « هـذه العقيدة السلبية هى أن الوجود ينحصر فيما تدركه الحواس الإنسانية ولا شىء فوقه أو وراءه يدبر ويتحكم فيـه فهو قديم بمادته وقواه وقائم بنفسه لا يحتاج لسواه وأن كل مايقال عن خضوعه لقوى أرفع منه وعن تخلف نواميسه بعوامل غير طبيعية فهراء لا يجوز الالتفات إليه .

« يتنزل من هـذه العقلية أصول تناسبها وهى أنه لا روح مستقلة للإنسان ولا بقاء لها بعد هذه الحياة فى عالم أرفع من هذا العالم ... فهذه العقلية السلبية التى أقامت صرحها الفلسفة المادية وأحكمت بناءها فى مدى الثلاثة القرون الماضية قد صادفت فى العهد الأخير من الاكتشافات العلمية ما هدمها من أعمق قواعدها بل ما نسفها نسفاً وذراها فى الهواء ونصب مكانها علم التعاليم الروحية مؤيداً بأقوى الأدلة الحسية » .

وأنا أقول من العجب أن يُكشف وجود الروح ويُثبت بأدلة حسية أى أن تُدرَك الروح بالحواس فيزعمَ الأستاذ كون هذا الكشف هادما لعقيدة الفلسفة المادية القائلة بأن الوجود ينحصر فيما تدركه الحواس الإنسانية ، وكيف يخفى على الأستاذ أن الماديين المنكرين وجود الروح لعدم إدراكها بالحواس ، لا يصعب عليهم الاعتراف بوجودها بعد إدراكها بالحواس بفضل الكشف الجديد وتسلم لهم عقيدتهم السلبية ولا تنهدم بل تتأيد كما ذكرناقريبا فى المقالة التى لم ننشرها فى حينها وأرجأنا نشرها إلى نشر هذا الكتاب . فإذا قيل لهم لماذا كنتم تنكرون وجود الروح ؟ قالوا لأنها لم

تـكن مدركة بالحواس . وإذا قيل لماذا تعترفون اليوم بوجودها؟ قالوا : لأنها أدركت بالحواس فتحقق شرطنا فى الاعتراف بوجود أى شىء وكان المرعى من قبل ومن بعد هو شرطنا .

وأصل السبب فى عدم ظهور النتيجة كما يرومها الأستاذ وهو هدم عقيدة الماديين السلبية بالـكشف الجديد وإفحام الماديين ، أن الأستاذ نفسه مربوط بالعقيدة المادية السلبية التى يريد هدمها، ولذلك فهو يريد هدمها ولا يستطيعه . وكيف يستطيع الإنسان هدم عقيدة هو نفسه مرتبط بها؟ أليس الأستاذ مقتنعا ومصدقا للعقيدة القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به ؟ وماذا الفرق بين هذه العقيدة السلبية وبين العقيدة السلبية التى نسبها إلى الماديين القائلة بأن الوجود ينحصر فيما يدركه الحواس؟ ماالفرق بين العقيدتين؟ وكلاهما لا يعتد بغير المحسوس . فلعل الأستاذ أخذ العقيدة السلبية التى يعتنقها ويرتبط بها من ملاحدة الفلسفة الوضعية «بوزيتويزم» فظن أنها غير العقيدة السلبية التى يعتقدها ملاحدة الماديين، مع أن أصحاب الفلسفة الوضعية أخذوا تلك العقيدة عن الماديين وكلاهما واحد فى المعنى . فلو هدم الـكشف الجديد العقيدة السلبية المادية هدم العقيدة الوضعية معها وإذا لم يهدم العقيـدة الثانية التى هى عقيدة الأستاذ أيضا لم يهدم العقيدة الأولى المادية أيضا المطلوبَ هدمها عند الأستاذ . ولو أدرك الأستاذ عدم وجود الفرق بين العقيدتين اللتين احتفظ بإحداها وأراد هدم الأخرى لـما أخطأ فى وضع عقيدة الماديين السلبية ولما أصابه الفشل فى هدمها .

والوضع الصحيح لتلك العقيدة المطلوب هدمها أن توضع بحيث إذا انهدمت انهدمت معها العقيدة التى لا يزال الأستاذ محتفظا بها انهداما واضحا يفهمه الأستاذ أيضا ، فيقال إنهم قد حصروا طريق الاستيقان بوجود الشىء فى قيام الدليل الحسى على وجوده، وأنـكروا وجود مالم تدركه الحواس إلى الآن مثل الروح، على الرغم من وجود الدليل العقلى على وجودها منذ كانت الروح وكان العقل. . فكذبتهم الـكشفيات الأخيرة الروحية وأثبتت

صدقَ العقل ويقظتَه أكثر من الحواس لكونه تقدمها فى إدراك بعض الموجودات إدراكا جازما .

ولا يكون للماديين إذا صورت عقيدتهم المطلوب هدمها كما صورنا، أن يقولوا: لا فائدة فى هذا الاكتشاف الجديد عن الروح لأهل الدين ولا مضرة بنا فنحن ماشون على شرطنا فى الاعتراف بوجود الشيء عند قيام الدليل الحسى عليه وثابتون فى عدم الاعتراف بوجود الله حتى بعد ثبوت وجود الروح بالدليل الحسى. فليؤجل أهل الدين حكمهم القطعى بوجود الله إلى أن يروه بأعينهم كما رأوا الروح ... ليس لهم أن يقولوا هكذا ، لأن إثبات وجود الروح بالدليل الحسى إن لم يأت بفائدة جديدة لأهل الدين فى إثبات وجود الله بناء على أن إثباتها بالدليل الحسى ليس إثباته بالدليل الحسى ، إلا أن لهم فى هذا الإثبات فائدة انهدام العقيدة السلبية المادية .

ومن كل هذا يتبين خطأ الأستاذ فى إبهام القول عن موقف أهل الدين وموقف الماديين بعد الاكتشافات الأخيرة الروحية على تقدير صحتها ، حتى كأنه حصل بها كل شيء يصدّق الأولين فى قضيتهم ولم يبق للأخيرين ما يقولون دفاعاً عن فلسفتهم . نعم ثبوت بقاء الروح بعد انفصالها عن البدن ينفع بعض النفع فى تنبيه الأستاذ على خطأه الذى كان مصرًّا عليه لما ادعى استحالة معجزات الأنبياء وجرى عليه النقاش بينى وبينه قبل سنوات على صفحات « الأهرام » وفى أثناء جريانه أضاف إلى دعواه فى استحالة المعجزات دعوى استحالة البعث بعد الموت أيضا . وهذا الخطأ الفاحش وإصرار الأستاذ عليه مسجل فى مقالاته التى سأثبتها بحروفها فى ذيل هذا الكتاب ، ولم يسبق من الأستاذ حتى الآن اعتراف صريح بخطأه فى ذاك الصدد أو شبه صريح ، كما هو دأبه فى أخطائه .

ثم ماذا قد تكون استفادة أهل الدين من اضطرار الماديين بعد الاكتشافات الروحية إلى التسليم بوجود الروح وبقائها بعد هذه الحياة فى عالم أرفع من هذا العالم ؟

فأين الركن الأول للدين وهو الإيمان بوجود الله؟ وليس وجود الله وجودَ الروح ولا وجودَ عالم أرفع من هذا العالم ، وإنما هو وجود موجود واجب الوجود . وثبوت هذا الوصف المضاعف لأى موجود أعنى وجوب الوجود الذى لا يكون الموجود إلهاً إلا به ، يتطلب دليلا عقليا منطقيا ولا ينفع فيه أى اكتشاف نفسى يكسب دليلا حسيا لوجود الروح أو لوجود عالم أرفع من عالمنا لينتقل به الذهن إلى احتمال وجود الله فى ضمن ذلك العالم وماذا هو الفائدة فى حصول هذا الاحتمال ؟ فأين احتمال وجود الله من الله الذى يجب وجوده ويقصر عن مداه الوجود المتحقق فضلا عن الوجود المحتمل ؟ وقد عرفت أن مرتبة الألوهية هى وجوب الوجود فكل موجود يكون وجوده دون هذه الدرجة فهو غير الله . والذين لم يستيقنوا الله بما له من ضرورة الوجود التى يمتاز بها عن كل موجود سواه منذ استيقنوا أنفسهم ، يبحثون عن الله فى الاحتمالات المنتظرة من الكشوف الجديدة الغربية ، ولا يبحثون إلا عبثا . فقد سبق الشرق الغربيين بحكمائه اليونانيين وعلمائه الإسلاميين فى اكتشاف وجود الله بالدليل العقلى المنطقى الذى لا يحتاج إلى دليل غيره . والذى يبقى فضل هـذا السبق إلى الأبد للشرق على الغرب، إن تأخر عنه فى اكتشافات كثيرة أخرى لا يقاس فى الأهمية والخطورة بهذا الاكتشاف الأعظم. ولا إخال أنا كون أساتذة الغرب الباحثين عن الروح بالتجارب الحسية ، يستخدمون هذه التجارب فى البحث عن الله . أما أستاذ مجلة الأزهر فما أجدره بأن يتمثل بقول الشاعر :

قالت وقد فتشت عنها كل من ... لاقيته من حاضر أو باد
أنا فى فؤادك فارم طرفك نحوه ... تَرَنى فقلت لها وأين فؤادى ؟

فالله تعالى على رأى هذا الأستاذ الذى يستمد فى ثبوت وجوده بالاستكشافات النفسية

المستقبلة ، سيثبت وجوده فى الغرب ثم يثبت فى الشرق بفضل الغربيين ، ولم يثبت بعدُ لا فى الشرق ولا فى الغرب ولم يتحقق الركن الأول للدين من تلك الكشوف الحاصلة، وإنما تحقق وجود الروح وبقاؤها بعد هذه الحياة ، حتى إنه لا يلزم من تحقق بقائها تحقق خلودها . وأين بعد هذا مسألة النبوة التى لا تتم أركان الدين إلا بها[1] والتى لا يعترف بها الأستاذ كما يعترف أهل الدين فيجتهد فى تنزيلها منزلة العبقرية .

ولنختم الكلام هنا بتكرار لفت النظر إلى نقطة وهى أن العقيدة السلبية المادية لا تنهدم إلا مع العقيدة الفلسفية الوضعية السلبية القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يُعتد به كما أشرنا إليه من قبل مع التنبيه إلى أنها عقيدة الأستاذ أيضا التى لا يزال محتفظا بها ومعناها أن غير الدليل المحسوس لا يفيد القطع واليقين . ومن الغريب أن الأستاذ الذى يريد فى طوره الثالث هدم عقيدة الماديين السلبية لايألو جهداً فى الاحتفاظ بعقيدته السلبية الوضعية ولا يدرى أنها متلازمة مع العقيدة التى نسبها إلى الماديين وأراد هدمها . فإن لزم هدم إحدى هاتين العقيدتين لزم هدم الأخرى أيضا وإن لزم الاحتفاظ بإحداها لزم الاحتفاظ بالأخرى ، وألا يلزم أن يكون الأستاذ متمسكا بالمادية ومكافحاً لها فى وقت واحد .

* * *

نعود إلى مواصلة ما كنا فيه من النظر فى مقالات الأستاذ فريد وجدى بك فى « نورالإسلام » و « مجلةالأزهر » وإنى أستسمح القراء ان لا يعاتبونى على إطالة هذا البحث والإكثار من تعقب قول الأستاذ رئيس تحرير المجلتين الأزهريتين فى مقدمة هذا الكتاب ، لأن الأزمة الاعتقادية المخيِّمة على العقليات الحديثة والتى أردنا القيام

---

[١] ولهذا لم يعد الفيلسوف « سباتييه » مذهب الراسيوناليزم القائل بوجود الله وخلود الروح وأداء الواجب ، مذهبا دينيا لعدم وجود الاعتراف بالوحى فى هذا المذهب . وسيجئ ذكره منا . والشاهد هنا أن الكشوف الروحية لا تتضمن إثبات الدين ولا تكفل به .

بالسعى فى سبيل انفراجها، يتوقف حل عُقَدِها على مثل هذه التعقيبات فضلا عن أن لها صلة قوية بموضوع الكتاب .

فما يجب أن نلفت إليه القراء أن الذين يهتمون بالحواس فى إثبات وجود الموجود ويحطون من قيمة العقل ومكانته فى إدراك الحقائق ويفرّعون عليه الحط من قيمة إثبات أساس الدين الذى هو وجود الله بالدليل العقلى وعلى رأسهم الأستاذ فريد وجدى الذى سجلنا عليه ذلك بتصريحات مقالاته فى مختلف أدواره ؛ فبينما أنت تراهم قادحين فى العقل والدين باعتبار انهما حليفان ، إذاهم يُبعدون الدين عن العقل ويُنزلونه فى ساحة القلب ويقولون فى تارتهم هذه : لوكان الدين سند من العقل اعتبرناه من الحقائق الثابتة ولكنه يستند إلى القلب أى إلى عاطفته لا إلى العقل . وفى هذا التفريق بين العقل والدين اعلاء للعقل واعتراف بقوته مع توهين مركز الدين . وأنت تجد هذا التفريق والتبعيد بينهما فى كلام الأستاذ فرح انطون مناقش الشيخ محمد عبده (وقد نقلنا كلامه فيما سبق) بل وفى كلام الأستاذ فريد وجدى أيضا وإن كان بين كلاميهما فرق فى درجة الصراحة ، حتى إن الأستاذين بعد اعترافهما بافتراق العقل من الدين وبطروء الوهن على مركز الدين من هذه الحيثية، تراهما فى حالة التظاهر بمؤازرة الدين: يؤيدان القلب ضد العقل .

فهذه ثلاث نظريات للأستاذين واضرابهما من مقلدى الغرب المادى تدل على ماهم فيه من عقيدة مضطربة كل الاضطراب فى موقف العقل والدين بعضهما من بعض وفى موقف العقل من الحقيقة . النظرية الأولى أن الدين يستند إلى الدليل العقلى وهو سند ضعيف غير مقنع ، والثانية أن الدين يستند إلى القلب لا إلى العقل ولواستند إليه كانت حجته قوية . والثالثة أن الدين يستند إلى القلب وهو أفضل من العقل الذى قد يطغى فيجر صاحبه إلى الشر . وفى النظرية الثالثة تقليد للغرب المسيحى كما أن فى النظريتين الأوليين تقليد للغرب المادى مع شىء فى ثانيتهما من تقليد الغرب المسيحى أيضا .

فالنظرية الأولى تنبيء عن وهن مركزى العقل والدين باعتبار أن الدين يستند إلى الدليل العقلى ويعوزه الدليل العلمى المحسوس . والنظرية الثانية تنبيء عن قوة مركز العقل ووهن مركز الدين باعتبار أنه يستند إلى القلب لا إلى العقل . والنظرية الثالثة تنبيء عن قوة مركز الدين المستند إلى القلب ووهن مركز العقل المفترق عن القلب . والأستاذان لايدريان بالضبط أن الدين يتفق مع العقل ويستند إليه أو لا يستند، وأن العقل سند قوى أوضعيف ؟ فنى النظرية الثانية القائلة بافتراق الدين من العقل مع قوة العقل وضعف الدين، تناقض وتصادم بالنظرية الأولى القائلة باتفاقهما وضعفهما معا . وفى النظرية الثالثة تناقض فى تناقض، لأن مرمى النظرية الثانية المفرقة بين العقل والدين توهين أساس الدين بإبعاد العقل وتأييده عنه ، فترجيح مسند الدين أعنى القلب وتأييده ضد العقل فى النظرية الثالثة يكون تراجعا وتغافلا عن النظرية الأولى . فالأستاذان يتناقضان مع أنفسهما بين عقليات ثلاث، فى حين أن المعروف فى التناقض أن يكون بين أمرين اثنين.

وإثبات ماقلنا من أن الأستاذين يعتنقان فكرة إبعاد العقل من الدين الذى يستند إلى القلب مع تأييد القلب ضد العقل[1] تلك الفكرة المادية والمسيحية معا[2] . فالدليل عليه من كلام الأستاذ فرح أنطون سيجىء بعد الفراغ من مقدمة الكتاب المستوعبة للجزء الأول منه، ومعنى هذا أن الفراغ من المقدمة يتأخر إلى الجزء الثانى من الكتاب.. أما الدليل عليه من كلام الأستاذ فريد وجدى فما كتبه فى الجزء الرابع من المجلد الخامس من مجلة « نور الإسلام » ص ٢١٥ :

---

[١] وهو ما ذكرنا فى النظرية الثالثة . أما الفكرتان المذكورتان فى النظريتين الأوليين فلا حاجة هنا إلى الاستشهاد لهما من كلمات الأستاذين لكونهما معلومتين للقارىء مما سبق ، وسيزداد علما بعد التوغل فى الكتاب .

[٢] وبهذا الاشتراك فى العقلية بين الأستاذين اللذين كان أولهما أعنى الأستاذ فرح أنطون أول دافع إلى تأليف هذا الكتاب ، يتبين عذرى أيضا فى إطالة النقد والتعقيب فى الكتاب على أقوال الثانى أعنى الأستاذ فريد وجدى .

«للإنسان عقل وقلب وهما وإن كان مظهرين لروحه المدبرة فإنهما لاختلاف اختصاصهما فى حياته الأدبية قد يُعتبران مستقلين لكل منهما مقومات خاصة وسلطان خاص ، فمقومات العقل العلوم ومهمته النظر والتمحيص لإدراك الواقع [1] ومقومات القلب الشعور الفياض والعواطف الكريمة . . . ولا نقوم على جادة الحياة الصحيحة إلا إذا تعادل فيها هذان المظهران الروحيان، فإن طغى أحدهما على الآخر اضطربت أحوالها على نسبة ذلك الطغيان .

«هنالك يتساءل سائل فيقول إذا تغذى العقل بلباب العلوم فأصبح قويم النظر فى الأمور مدركا للواقع على ماهو عليه ، ألا يكفى ذلك فى إقامته على صراط الحق المستقيم؟... نقول : لا ، وهذه بعينها شبهة الذين وقفوا التربية على العقل وحده من أصحاب المذهب الحديث فى التعليم فقصروا التدريس على العلوم وما إليها وأهملوا تربية القلب جانبا فكان أثر ذلك أن بطل التعادل بين العقل والقلب ، فإن كان شىء يبطل هذا المذهب فهو ما نشاهده من حال الجيل الذى نُشِّئ هذه التنشئة إذ قل اعتداده بالآداب النفسية ، بل منهم من اتخذ الإباحة البهيمية مذهبا وأخذ يدعو إليها فى عبارات تحتمل وجهين وهى ترمى بجملتها وتفصيلها إلى إحلال الملاذِّ البدنيةَ المكانة العليا من النفوس. فكل مايصدر من ثمرات العقول اليوم ويباع من مطبوعات الملايين لايرمى إلا إلى تقديس الأهواء النفسانية والجرى وراء الميول البدنية.. حتى أصبح الناس لا يتنفسون إلاهواء مشحونا بالملهيات والمثيرات للشهوات، ونرى فى الأمم المتمدنة التى أهملت تربية القلب الشاهدَ العدل على ماقلنا . فهى اليوم ترزح تحت كلاكل الإباحة التى ضربت

---

[1] هذا هو النظرية الثانية من النظريات الثلاث المارة الذكر ، وفيها ينسى الأستاذ مؤدى النظرية الأولى التى التزمها فى كثير من مقالاته — وقد سبق قريبا ذكر نماذج منها — من أن الدليل العقلى لا يوثق به ويكثر فيه الخطأ وفى نظر العقل وتمحيصه لإدراك الحقائق . ومن هذا لا يقتنع المتعلمون العصريون بالعقائد الدينية المبنية على الأدلة العقلية المنطقية .

بجرانها فيهم على عظم مايبذلونه من الجهود الجبارة فى تربية العقول. ولسنا نرى دليلا أقوى وأوضح من هذا الدليل المحسوس على أن سلطان العقل وحده لا يكفى فى تقويم الشخصية الإنسانية ، وان لا محيد لها عن سلطان القلب لإبلاغ هذه الشخصية إلى كمالها المنشود .

«فالإسلام الذى أنزل رحمة للعالمين قد عنى بتربية القلب عنايته بتربية العقل فكما منح العقل سلطانه فى التمييز بين الحق والباطل أعطى القلب سلطانه ليقود الإنسانية إلى العواطف النبيلة وليفتح له كوة إلى عالم الأرواح كى يستمد من نفحاتها مايقوى به على الدواعى البدنية الثائرة عليه .

«قال الله تعالى « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب » ولم يقل لمن كان له عقل إيذانا لسلطان القلب فى الردع وعدم كفاية العقل وحده فى ذلك.. فقد يعقل الإنسان ماتجرُّ عليه المنكرات فلا يقوى وحده على الإقلاع عنها إلا إذا أيده قلبه ولولا ذلك ماوُجد على سطح الأرض من يجرى وراء منكر قط فإن أقل الناس يدرك سوء المنقلب ممايجترحه من السيئات ولكن لحرمانه من عزيمة القلب لايصادف وازعا يزعه عن الغى فيتمادى فيه .

« وقد زاد الله فى التنويه بسلطان القلب فقال تعالى « لهم قلوب لايفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لايسمعون بها » وقال « أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يفقهون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » فصغَّر عاهات الجوارح فى جانب عاهات القلب »

وأنا أقول ما أعظم خطأ الأستاذ الذى حمل سقوط الجيل الحديث من الأمم المتمدنة فى الأخلاق والآداب إلى دركة الإباحة البهيمية ، على طغيان العقل بما بذلت الجهود الجبارة فى تربيته وتنميته وأهمل الاهتمام بالقلب ! ! فهذا السقوط إلى دركة الإباحة منشأه عندنا انتشار الالحاد فى الجيـــل الحديث المتمدن واعتقاد أنه

لا حياة بعد هذه الحياة الدنيا ، لأن فساد العمل إلى هذا الحد لابد أن يكون متولدا من فساد العقيدة التى تتكون تحت حكم العقل الفاسد ، فلو أنهم اهتموا بتربية عقولهم وتنميتها لهدتهم إلى طريق الدين المستقيم الذى كان يكفيهم على الأقل وازعا من الإباحة البهيمية. فإما أن لا يكون لهم عقول تدلهم على الاقتناع بالدين ومالك يوم الدين وإما أنهم لايقتنعون بالعقل مهما دلهم على الدين جاهلين قدر الدليل العقلى ومنتظرين الدليل المحسوس ، وإما أن دينهم لايتفق مع العقل فلا يطمئن إليه عقلاؤهم ويروجون الإباحة .. وعلى كل حال فالخوض فى إرضاء الشهوات من الجيل الحديث المتمدن والسعى من وراء اللذات البدنية واتخاذها المثل الأعلى فى الحياة ما نشأ من زيادة أو رجحان فى العقول كما زعم الأستاذ بل من نقصان فيها وأى نقصان ! !

ويمكننا أن نقول فى توضيح ما فى هذه المقالة التى نقلنا عنها جملا طويلة، من خطأ العقلية : إن الأستاذ يبنى ما ضمَّن مقالته من المواعظ الحسنة على تفريق العقل من القلب وهو أسلوب الدين المسيحى الذى لايجد له مسندا ومتكأ من العقل فيستند إلى القلب وعواطفه.. والأستاذ رئيس تحرير مجلة « نور الإسلام » الأزهرية ينتهج هذا المنهج لا لأنه يستحسن المذهب المسيحى بل لأنه المنهج الغربى الذى لايعرف الأستاذ غيره.. وهذا الأسلوب المفرِّق بين العقل والقلب ينتهى إلى القول بأن الإنسان يؤمن بالعقائد الدينية بقلبه ولا يؤمن بعقله . وهذا القول كما ينطبق على الدين المسيحى ينطبق على الإسلام أيضا فى نظر الذين يرون كثيراً من عقائده أيضا من المستحيلات العقلية كالأستاذ رئيس التحرير .

لكن الإسلام لايفرق بين العقل والقلب ولا يوجد فى عقائده ما لا يقبله العقل وهو يعتبر صلاح القلب صلاح العقل وفساده فساده . والآيات القرآنية التى أوردها الأستاذ شواهدَ لسلطان القلب المستقل من سلطان العقل شواهدُ نقضٍ لدعواه . ألا يرى أنها تنسب الفقه إلى القلب نفياً وإثباتا فتقول « لهم قلوب لا يفقهون بها » ،

وتقول « فتكون لهم قلوب يفقهون بها » وليس الفقه والفهم إلا فعل العقل . والمفسرون فسروا القلب فى قوله تعالى « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب » بالعقل على الرغم من قول الأستاذ : « ولم يقل لمن كان له عقل » ومن جراء ما ذكرنا أُتخذت هذه الآيات بعينها فى « المواقف » وشرحه ، (اللذين اطلع القارئ فيما سبق منا على أنهما كتابان جليلان فى علم الكلام) شواهد على أن محل العقل هو القلب ، وهو مذهب أرسطو . وفى مختار الصحاح : « القلب الفؤاد وقد يعبر به عن العقل » ، قال الفرّاء فى قوله تعالى : « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب » أى « عقل » .

أما قول الأستاذ : « فقد يعقل الإنسان ما تجره عليه المنكرات فلا يقوَى وحده على الإقلاع عنه إلا إذا أيده قلبه » فهو مسألة العلم والعمل وعدمُ استلزام الأول للثانى ، لكن العقل التام القوّام يكفل ناحية العمل أيضا . ولهذا ما سمى العقل عقلا إلا لكونه عقالا عما لا ينبغى اقترافه . والأستاذ التبس عليه العقل بالعلم الذى قد يفترق عن العمل فلا يتدخل فيه وإن أعدَّ صاحبَه له ، أما العقل فيتدخل فيه ويصلحه لأنه يعلم أيضا وجوب العمل بمقتضى العلم ، ومن هذا يصح أن يوَصم العالمُ غيرُ العامل بعلمه بنقصان العقل وإن لم يوصم بنقصان العلم . ومن هذا أيضا يصح أن يقسم العقل إلى عقل نظرى وإلى عقل عملى فى حين أن العلم لا يقبل القسمة إلى علم عملى .

والعقل الذى هو أشرف مواهب الإنسان لا تكون الزيادة فيه إلا زيادة فى الخير ولا يعبر عنها بالطغيان كما عزا الأستاذ مدنية الجيل الحديث من الأمم المتمدنة المنهمك فى الملهيات والساعى من وراء الشهوات والمتمذهب بمذهب الإباحة البهيمية ، إلى طغيان العقل والاهتمام بتربيته . فهل الأستاذ يعترف لأهل الأهواء وأنصار الإباحة البهيمية بعقول زائدة مربّاة فيحمل جريهم المعيب من وراء الشهوات على زيادة عقولهم ؟

ومن العجيب المضحك أنه يخص العقل بوظيفة التمييز بين الحق والباطل ثم يعزو

مذهب الإباحة البهيمية إلى طغيان العقل وتغلبه ، فهل ذلك المذهب حق فى نظر العقل أو فى نظر عقل الأستاذ ؟ ومنشأ الغلط أن الأستاذ كما التبس عليه الأمر فظن العلم عقلا فهو ظن طغيان الهوى طغيان العقل .

ثم إن الأستاذ يتصور الطغيان والغواية فى العقل ولا يتصورهما فى القلب ، أتراه لم يسمع قول القائل :

قلبى إلى ما ضرنى داع يكثر آلامى وأوجاعى
كيف احتراسى من عدوى إذا كان عدوى بين أضلاعى

وقال البحترى :

ولست أعجب من عصيان قلبك لى عمداً إذا كان قلبى فيك يعصينى

والآن ننتهى من الكلام فى مقدمة الكتاب على تخبطات الأستاذ فريدوجدي بك فى مقالاته للتدليل على أن الأستاذ بعد توليه الوظيفة الأزهرية كالأستاذ قبله .

* * *

ثم إن الشيخ محمد عبده الذى حكينا فى الرقم (٣) المناقشة الجارية بينه وبين منشىء مجلة « الجامعة » الأستاذ فرح أنطون ، كان قد حمل فى أثناء المناقشة على النصرانية فاستوجب ذلك من الأستاذ مقابلة الحملة بالحملة ، ولما لم يجد ثلمة فى الإسلام يدخل منها فى النيل منه ، صوّب حملاته نحو جميع الأديان وأنكر ائتلافها مع العقل والعلم الحديث المبنى على التجربة الحسية . وهناك لم يوف الشيخ حق القيام بما حمّل عاتقَه موقفُ الدفاع عن الدين لاسيما الإسلام الذى لا تعارض فى أصول عقائده مع العقل ولم يوفّق لحراسة عقول الخاصة بعصر الغافلين عن حقائق الدين ودقائق الفلسفة ، من أن يفتتنوا بدعاية خصمه ضد الأديان حتى كانت نتيجة ذلك النقاش أن استولت فكرة الإلحاد على سرائر أكثر المثقفين فأصبح الدين فى نظرهم تراثا مزعجا لا يُرغب فيه ولا يُجهر بالتخلى عنه ، فإن قالوا بحسب اقتضاء الحال إنهم مؤمنون فلا يجاوز إيمانهم حناجرهم.

وخلاصة الموقف أن إخواننا المصريين لم يكفهم وقوع بلادهم تحت استعمار الغرب حتى تملَّك الاستعمار قلوبهم وكان المافون منه العامةَ خاصة والقليلَ من الخاصة غيرَ مسموع الكلام، لاتهامه بالجمود والرجعية وأمسى خلاص البلاد من الاستعمار الثانى أصعب من خلاصها من الاستعمار الأول . وقد تمت صفقة ذاك التملك بثمن بخس من نشرات «داروين» فى بلاد العرب. قالوا إن هذا العلم ينفى كل مالا يثبت وجوده عن طريق المشاهدة والتجربة ، ففضَّل متعلمو مصر العصريون الإيمان بالعلم كما قال الشاعر محمد احسان المحامى :

آمنوا بالعلم دينا وهدى ليس بعد العلم للأفهام دين

على الإيمان بالغيب ولم يرضوا أن يعودوا جهالا . وما نفعهم تحفظ الأستاذ فرح لحساب الدين بتخصيص القلب محلا للإيمان به من غير استئذان العقل والعلم اللذين لايعترفان بالدين، لأن عقلية المسلمين لاتأتلف بهذا التناقض الذى تعودت العقلية المسيحية قبوله بدون تمحيص . فتبين عندهم أى المسلمين المصريين بطلان ماادعاه رجال دينهم وفى مقدمتهم الشيخ محمد عبده من استناد الإسلام إلى العقل والعلم ، ولم يبق فى مصر من انتسب إلى العقل والعلم من المسلمين غير الجامدين أو بالأحرى ممن كانوا من المسلمين إلا واستبطن الإلحاد – كما قال الأستاذ فريدوجدى فى مقالته التى سبق منا الكلام عليها – وتمذهب بمذهب الاثباتيين الذين نوَّه بهم معالى هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى بك فى كلمتيهما المنقولة سابقا باسم أصحاب الفلسفة الوضعية ، وجاء قاسم أمين فأعلن شعار المذهب وهو عبادة المرأة [1] فياله من انقلاب بلغ بالاستعمار مالم يبلغه الإيمان فأسر القلوب وحل رباط الإسلام وحرر المرأة وأسامها فى الأسواق وقدمها على الرجل.. فالعربى الجاهلى القديم كان إذا بُشِّر بالأنثى يتوارى من القوم من سوء مابشر به أيمسكه

---

[١] تقدم منا إيضاح هذا المذهب الفلسفى ودينه الصناعى السخيف الذى يستعبد للمرأة .

على هون أم يدسه فى التراب ، والعربى الحديث العلمانى يبدأ خطبته بقوله : سيداتى ، سادتى[1] ولايتوارى من القوم عندما خاصر قرينته رجل غيره وراقصها بين ظهرانيهم ، لعلمه بأن له عوضا فى أن يخاصر هو الآخرُ قرينة ذلك الرجل أو قريبته ، وفى الحقيقة أن هذا العربى أيضا جاهلى ولكن من طراز آخر .

ولست بكاشف عن عيوب مصر أو الشرق الإسلامى الحديث ، وإنما بنيت قولى فى استبطان الإلحاد من عقلاء البلاد على كشف الأستاذ فريد وجدى عنهم ونشره على صفحات « الأهرام » قبيل توليه رئاسة تحرير مجلة « نور الإسلام » الأزهرية بأسبوع أوأسبوعين ولم يَلْقَ كشفه ونشره كلمةَ إنكار من الجمهور فصار كالمؤيد بالاجماع السكوتى.. وقد أدخل الأستاذ نفسه فى عقلاء البلاد الذين ذكرهم واستبطانَهم الالحاد ، ثم لم يأت فى إخراجه من بينهم بمقنع ؛ على أن الإلحاد رغم استبطانه لايعد عيبا فى هذا الزمان بل ثقافة وعلمانية ، وكانت هذه العقلية هى التى قولته تلك الأقوال قبل توليه

[١] وقد بلغنى أن حفلة من الحفلات التى تكثر إقامتها فى مصر وقد تجمع بين الجنسين ، ألقيت فيها خطب وكان ملقوها يبدأونها بالقول المتعارف العصرى : سيداتى سادتى ! فلما جاء دور أستاذ أزهرى قام واستهل خطبته كاستهلال الذين تقدموه من الخطباء ، ثم قال ما معناه : أنه لم يجر فى خطابه على ترتيب الآداب العصرية فى المحافل الجامعة للجنسين ، وإنما اتبع ترتيب القرآن الحكيم فى ذكر الاناث قبل الذكور ، ثم قرأ قوله تعالى : « يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور » .

وأنا أقول بل اتبع الأستاذ العادة المحدثة وزاد فأفتى بحسنها ومطابقتها لأسلوب كتاب الله ، ولكون الأستاذ معجبا بها افتته آية الشورى التى قرأها ولم يقرأ ما بعدها وهو : « أو يزوجهم ذكرانا وإناثا » ولم تلفته آية الأحزاب :

« إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما» وخصيصا لم يلفته إدماجهن فى ضمير الجمع المذكر المذكور فى آخر الآية . ولا اذكر قوله تعالى : « المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض » .

الوظيفة الأزهرية. فإن كان المصابون غير مرتاحين له فليس كتمان الداء أولى من مكاشفته وأقرب إلى مداواته .

وأما مسألة المرأة فظاهرة وغنية عن الكشف ، وحسبك فيها الحفلات الساهرة التى تشترك فيها الأسر الإسلامية ونشرات الجرائد والمجلات عن صور العقيلات والفتيات الكاسيات العاريات . وقد قال لى أحد رجال مصر الواقفين على دخائلها (المرحوم أبو بكر يحيى باشا) إن الأحداث التى تحدث فى تركيا الحديثة تحت إكراه حكومتها ، تحصل بمصر فى هدوء وطواعية[1] .

ومما يجدر بالذكر أن سجلت جريدة « الأهرام » فى عددها الصادر ٢٣ إبريل سنة ١٣٣٨ الذكرى الثلاثين لقاسم أمين مؤلف كتاب « تحرير المرأة » مع صورته الفطوغرافية وكلمة لابنه قاسم قاسم أمين عن هذه الذكرى استهلها بالحديث الشريف : « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية أو علم يُنتفع به أو ولد صالح يدعو له » .

ثم قال « أما الصدقة الجارية فقد مات قاسم عن غير تركة ، وأما الولد الصالح الذى يدعو له بخير فإنى لا أستطيع أن أدعى لنفسى ذلك الصلاح لا عن تواضع بل عن تقصير، ثم أستميح سادتى العلماء العفو فى أن أذهب إلى أبعد من ذلك أيضا فأقولَ إنى أرجو لقاسم عند الله أجرا عظيما بقدر خدمته للإسلام والمسلمين فقد جاء فى الحديث : « من سن سنة حسنة فله ثوابها وثواب من عمل بها إلى يوم القيامة »

---

[١] على أن مسألة المرأة كتبت عنها مرات فى اللغتين التركية والعربية ، وأن ناحية الحق والصواب فيها جلية لا تخفى على أحد ، وإنما يضل من يضل فيها عن الصراط السوى بدافع من شهوات نفسه يقضيها — قليلا أو كثيرا — من نساء الناس فى إباحة اختلاط الجنسين ، بعد ما أمكنه التغاضى عما يجر عليه هذا الكسب على حساب الناس من تعويضهم بنسائه .. فهذه المسألة فيها خسارة وفيها منفعة لمن لا يخشى العار . أما الإلحاد فليس له ما يعوضه غير نار جهنم ، وليس له دافع من النفس غير الحمق واشتراء أعظم جهل باسم العلم .

« وأى خدمة أجل من هذه الخدمة التى كان يراها أبناء جيـل نقمة لِما كان عالقا بالأذهان إذ ذاك من أن الدين يفرض الحجاب ويحتِّمه ويمقت السفور ويحرِّمه فما زال يقرع الحجة بالحجة والدليل بالدليل مابين معقول ومنقول حتى هدى الله قومه سواء السبيل وبدد الظلمات المخيمة على العقول » .

أقول[1] فكأن حجج قاسم القارعةَ نسخت نصوص الحجاب الواردةَ فى كتاب الله وسنة رسوله وبرعتها وأبطلت عمل المسلمين إلى عهد قاسم وأقنعت مصرَ بذلك .. ولم يتأخر ولده عن أبيه فى الإتيان بالعجب العجاب حيث استخرج من ذنب أبيه عملا له ثوابه وثواب من عمل به إلى يوم القيامة . فهو بعد أن تواضع فنفى عن نفسه الصلاح والتواضعَ فى نفيه ونفى بهذا كله انطباقَ الحديث النبوى الناطق بانقطاع عمل ابن آدم بعد موته إلا من ثلاث ، على قاسم فى ثالثة الثلاث ـ أثبت انطباق الحديث عليه فى ثانيتها وهى علم ينتفع به . فهذا الولد ذهب كما قال هو نفسه إلى أبعد من موقف الولد الداعى لأبيه واختار لنفسه موقف المحامى عنـه ولعله عندما اعتبر إباحة السفور علما ينتفع به نظر إلى أنها ـ وقد كان مسلمو مصر يجهلونها إلى أن جاء أبوه فعلَّمهم وأماط أحوط حاجز بين الجنسين ـ كم انتفع بها زيرة النساء من الرجال فى قضاء مآربهم منهن وزيرة الرجال من النساء فى قضاء مآربهن منهم .

وحديث تأميل الثواب من الله لقاسم أمين من سفور النساء المسلمات بمصر لكونه رائد نهضتها نحوَه ، كُرر فى قصيدة الأستاذ على الجارم بك بالراديو من محطة الحكومة ليلة الاحتفال بذكرى قاسم والمنشورة فى « الأهرام » فى اليوم الثانى من نشر كلمة ابنه .

---

[١] وإنى كتبت ما كتبته هنا عن قاسم أمين قبل مطالعة كتابه ، وأما ما كتبته بعدها فيجده القارئ فى نهاية الجزء الأول من هذا الكتاب .

فقد كان هذا الشاعر الكبير يقول فى مختتم قصيدته :

كنت فى الحق للإمام نصيرا ... والوفى الصفى من أصحابه[1]

نم هنيئاً فمصر نالت ذرى المجد ... وفازت بمحضه ولبابه

منك عزم الداعى وفضل المجلّى ... ومن الله ما ترى من ثوابه

وبهذا يتأيد أن مهزلة رجاء الثواب من معصية السفور لمروجيها شوّطت فى مصر أشواطا بعيدة كادت تكون جدا .. وبهذا يستحق تبرجها أن يفوق تبرج الجاهلية الأولى حيث لم يكن عرب الجاهلية القديمة جاهلة لحد أن تؤمّل على تبرج نسائها ثوابا من الله .

وقد كانت مجلة « المصور » عدد (٧٠٠) نشرت قبل أيام من الاحتفال بذكرى قاسم أمين الثلاثين هذه ، صورة فطوغرافية لحفلة ساهرة كل رجل بها خاصر امرأة نصف عارية . وتقول المجلة مانصه :

« الاحتفال برأس السنة الهجرية »

« تمثل هذه الصورة لفيفاً من المدعوين والمدعوات فى حفلة جمعية إحياء الأعياد العربية التى أقيمت ليلة رأس السنة الهجرية ، وهذه أول مرة تحتفل بها على هذه الصورة بالعام الهجرى . وكانت حفلة باهرة خصوصاً وقد خلت من الشراب احتراماً للمناسبة الهجرية » .

وأنا أقول خلت من الشراب المحرم وماخلت طبعا من مخاصرة المدعوين للمدعوات

---

[١] مراد الشاعر من الإمام الشيخ محمد عبده ! فيفهم منه ومما كتبته السيدة هدى شعراوى رئيسة الاتحاد النسائى فى « الأهرام » بمناسبة ذكرى قاسم أمين هذه أعنى الثلاثين ، أن للشيخ أيضا إصبعاً فى اليد البيضاء العاملة على نهضة مصر السافرة بل المفهوم أن اليد للامام والإصبع لقاسم .

كما يشاهَد فى الصورة وهى من لوازم السفور المصرى[١] الثاب عليه بفتوى قاسم أمين والذى لقاسم أمين بل وللإمام قسط جزيل من ثواب العاملين والعاملات به ومنه ثواب لوازمه إلى يوم القيامة !!

ومن العجائب السارة من ناحية والمحزنة من ناحية أخرى أن الشبان والشابات الطالبين والطالبات فى المدارس العالية لا يروقهم الاستهتار الاجتماعى ضد آداب الإسلام وقوانينه ، وما نسينا مراجعة فئة من طلبة الجامعة ومن مختلف كلياتها رئاسة الجامعة بكل حرارة وحماسة شريفة لتغيير أصول التدريس المختلط من الجنسين ، ثم ما نسينا أيضا عدم إصغاء أولياء الأمور إلى تلك الطلبات التى كان الأحرى أن تنبعث من جانبهم وهم شيوخ أو كهول. لكن أملى عظيم فى إسلام الشبان والشابات الذين ابتعد عهدهم عن المناقشة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة «الجامعة» وكانت كلمات الأخير أثرت فى نفوس الجيل الذى أدرك زمن المناقشة أو وعيه [٢] وأملى عظيم أيضا فى تأثير كتابى هذا فى عقول أولئك الشباب الطرية غير الجامدة على الضلال الحديث[٣] .

---

[١] السفور اليوم ليس على معناه فى أصل اللغة وهو كشف الوجه ، بل معناه تقليد المرأة الغربية فى سفورها الذى قد يجعلها أكثر من نصف عارية.

[٢] وذلك الزمن يتفق مع العهد المشئوم الذى كانت وطأة النفوذ الإنجليزى فيه على وزارة المعارف بمصر على أشدها ، ولا خير للاسلام فى رجال البلاد الناشئين فى ذلك العهد إلا من ندر منهم وظلوا فى عصمة الله .

[٣] لاسيما « شباب محمد » جماعة المجاهدين الجاهرين لصوت الحق إلى الآذان المضيعة وعيها بين تلاطم أصوات المستهترين والمتسكعين فى سبل الضلال والانحلال ، تقليداً لمدنية الغرب الزائفة فى هذه البلاد المسكينة العريقة فى الإسلام العامرة بعلومه والمتأدبين بآدابه .

وإنى كما أدعو لجماعة هؤلاء الفتيان بتأييد من عند الله وتسديد لما يسلكونه فى خدمة الإسلام وتقويته من السبل .. لا أكتم إعجابى وتعجبى من أنه كيف نجم هذه الصفوة المباركة بعد شيوع الفساد والابتعاد عن الدين والأخلاق فى أوساط الناشئين والمتعلمين بمصر ، حتى اعتبر التحرر من قيود الدين والأخلاق شعار الشباب والنهوض . ثم أقول ليس ببعيد عن قدرة الله وسنته بمصر =

وهناك ناحية أخرى بمكان من الأهمية وهى أن مصر تخوّل نفسها بعد زوال تركيا الإسلامية وانقلابها إلى تركيا العلمانية (لاييك) زعامةَ الإسلام.. فمن حق كل أحد إذن من المسلمين ولو كان من غير المصريين أن ينتقد ما فيها من الأحوال المتنافية مع هذه الزعامة، بل من واجبه أن ينبه المصريين إخوانه فى الدين ليتداركوها بالإصلاح فتسلم لهم زعامتهم الدينية أو ينبهَ المسلمين الأباعد ليكونوا على بينة من موقف مايتصورونه للزعامة.

وقد وقع قبل بضع سنين أيضا أن قررت الجامعة المصرية أن تكون شارات حراسها رموزاً من صور آلهة المصريين القدماء ، فتكون شارة كلية الزراعة صورة إله الزراعة وشارة كلية الطب صورة إله الحكمة وهلم جرا . فكتب صديقى المغفور له الشيخ عبد المجيد اللبان شيخ كلية أصول الدين مقالة فى الجرائد يستنكر هذا القرار ويلفت نظر الجامعة والوزارة إلى واجبهما نحو دين الدولة الذى هو الإسلام البعيد كل البعد عن الوثنية ورموزها ، فلم تسمعا له وسكتت مشيخة الأزهر عن تأييد شيخ الكلية فاستقرت شارات الآلهة وشكر الله وحده سعى الشيخ اللبان .

وكتب بعض المتهوسين ردًّا على الشيخ بأن متخذى تلك الشارات لايقصدون عبادتها . والجواب عليه: فماذا يقصدون من اتخاذها ؟ وأى علاقة يتصورون بين تلك الآلهة وبين الزراعة والطب وغيرهما ، فإن كانت آلهة باطلة لزم أن تكون الصلة بينها وبين الأمور المنسوبة إليها باطلة أيضا وتذكيرها تذكيرا للباطل . وفضلا عن أن يكون هذا الاتخاذ غير خليق بأن يتصدى له عاقل ، فإن الإسلام غيور لايسوّغ التشبه بالمشركين .

= أن تنشئ فيها جماعة من شباب سيدنا محمد وينصرهم على الكثرة الزائغة عن طريقة محمد صلى الله عليه وسلم ، كما نشأت سيدنا موسى فى أحضان فرعون الطاغية وجنوده وغلبه عليه وعليهم من غير حرب وتصادم بين الغالب والمغلوب ومن غير جند للغالب سوى المعجزة . وإنى أتمنى أن تكون غلبة الإيمان بعصر على الإلحاد والصلاح على فساد الأخلاق فى هدوء المعجزة وسكونها . والله على كل شىء قدير .

وكان وزير المعارف الذى اتخذت الجامعة شارات حراسها من صور الآلهة فى عهد وزارته ، قد افضى قبل توليه الوزارة بقليل إلى محرر جريدة تنشر فى القاهرة على اللغة الفرنسية ، ببيان يعرب عن رأيه فى الجامعة ولم تتناوله الجرائد العربية ، وهو أن تكون الجامعة لادينية « لاييك » وينحصر التعليم الدينى فى الأزهر. فحديث اختيار الشارات فى مجلس الجامعة من صور الآلهة كان يلائم ذلك البيان السابق كما يلائمه حديث الأستاذ فريد وجدى السابقُ الذكر عن عقليات نوابغ الشرق الإسلامى المستبطنى الإلحاد الذين لا يعزب كثيرا عنهم أعضاء مجلس الجامعة المصرية.

ومما يجدر بالذكر هنا أنه كتب صديق الدكتور طه حسين بك مقالة فى الأهرام بعنوان « تقاليد » تدل على أن وزارة المعارف بمصر إن صادفت وزيراً يحترم شعائر الإسلام وآدابه استهدف حملات ساعيةً لأن تجعله غريباً كالإسلام نفسه .. فقد سخر الكاتب فى مقالته هذه من وزير المعارف معالى مرسى بدر بك لإلغائه الرقص التوقيعى فى مدارس البنات والبعثات منهن إلى مدارس البلاد الغربية مع استثناء لندن التى توجد فيها دار خاصة لهن بنتها الحكومة المصرية أو تملكتها وتوجد فى تلك الدار سيدة مصرية تشرف عليهن ... سخر من قرار الوزير هذا قائلا ما معناه إذا لزمت المحافظة على التقاليد فالمعقول تأسيس وزارة باسم وزارة التقاليد وتخيير معاليه بين الانتقال اليها أو البقاء فى وزارة المعارف التى هى وزارة التعليم غير مشتغل بما هو أجنبى عنه .

وقد ذكر الكاتب فى مقالته من وزراء المعارف من يتهكم عليه ويستحق فى زعمه لقب وزير التقاليد غير مرسى بدر بك وهو معالى محمد حلمى عيسى باشا الذى تولى وزارة المعارف قبل سبعة عشر عاما وفعل مثل ما فعله الوزير الحالى جزاهما الله عنى خيرا.

وأنا أقول : إن « التقاليد » يستعمله الكاتب فى معنى الآداب والعادات الدينية

التى ورثها النـاس من آبائهم وأجدادهم واهتموا بها تقليداً لهم أى بمجرد أنها تراث الآباء والأجداد لا لأنها جديرة بالاحتفاظ والاهتمام ، وتـكون خلاصة ما قصده من وزارة التقاليد وزارة الدين التى تسهر على شعائره وتظل قوة الظهر للمحافظين ... لـكنى أنالاأرضى التقاليد التى هى جمع تقليد ، اسماً لوزارة الدين ، كما لا أقبـل مايدل عليه كلام الـكاتب من عدم وجود تلك الوزارة بمصر فى الحالة الحاضرة ... فأولا لأنوزارةالدين الذى هو حقيقة من الحقائق العالية لاتكون وزارةَ التقليد ، بلوزارة التحقيق ، وإنما الوزارات غيرها التى تتخذ الغربَ لها قدوة وتحاول أن تأخذ من هذا الاتخاذ قوة ، أحق باسم وزارات التقليد من وزارة الدين التى يسخر منها صديق الـكاتب بهذه التسمية على تقدير تأسيسها .

وثانياً لأن هذه الوزارة أى وزارة الدين موجودة فى مصر لا حاجة لها إلى تأسيس جديد ، وهى مشيخة الأزهر . والذى جعل صديقى غافلا عن وجودها كونُها مجردةً عن سلطتها اللائقة بها ـ بفضل مساعى أناس قائمين بأعمال وكلاء الغرب اللادينى أو الطابور الخامس له فى الشرق الإسلامى ـ[1] ومتروكةً فى خارج الوزارة الحاكمة ، اسماً بلا معنى ولا وزنٍ غير وزن مرتبها المقدر بالقناطير المقنطرة ، كأن هـذا الوزن الثقيل المالى لهذه الوزارة غير المتناسب مع الواجب المهزول المحمول على عاتقها ، ثمن التنازل عن التدخل والمساهمة فى وزارة الحـكم والتخلى من الإشراف على رؤساء المحاكم الشرعية وفيهم رئيس المحـكمة العليا وكذا مفتى الديار المصرية الأكبر وكلهم اليوم أتباع وزير العـدل مقطوعى الصلة بمشيخة الأزهر ، مع أن المحاكم الشرعية

---

[١] فإن لم يكن كاتب المقالة الساخر بتسمية وزارة الدين وزارة التقاليد ، منهم فإنى أعده مقلد الغرب بل مقلد مقلدته فى الشرق الإسلامى الذين كانت لهم مصلحة التمتع من سفور النساء ومن التفنن فى أوضاع سفورهن المستهترة ، فى حين أنه لا يتصور مثل هذا التمتع لـكاتبنا شخصياً، وإنما هو يقلد المتمتعين .

والإفتاء الدينى لو خليا وطبعهما كانتا تحت إشراف وزارة الدين التى لا ممثل لها فى مصر سوى مشيخة الأزهر... لكن هذا المقام الذى يُعتبر صاحبه فى المظاهر والمراسم فوق الوزير ، لا محل لها من الإعراب على تعبير علماء النحو العربى[١] وكأنه وزير بلا وزارة يشرف عليها ، مع وجود أمور ومصالح فى الحكومة ذكرتُها قطعت صلتها به وجعلت تحت إشراف غيره ؛ أو كأنه ليس وزيراً بالمرة لعدم وجود كرسى له فى مجلس الوزراء ... والسبب المختفى تحت هذا التفرق الشبيه بحال المتفرقين أيدى سبا الداخل بين شيخ الأزهر وبين ما كان يلزم أن يكون تحت إشرافه من المصالح والمناصب الكبيرة الدينية ـ هو الحد من نفوذ الدين ومركزه فى المشرِف والمشرَف عليه ، بتجريد الأول من العمل وربط الثانى بمقام غير مقامه ... والذى يشق على المسلم كون هذه المؤامرة ضد عزة الإسلام وكرامته حيكت فى أول وضعها بأيدى طائفة معدودة من المسلمين كما تؤيَّد وتستزاد اليوم بأيدى طائفة من الناسجين على منوال الواضعين . وكلتا الطائفتين من أعوان الاستعمار الغربى الذين احتل الاستعمار قلوبهم وعقولهم زيادة على احتلال بلادهم . فهم يعيشون بأجسامهم فى أوطانهم ويعيشون بقلوبهم وعقولهم فى بلاد المستعمرين وربما يعيشون فيها بأبدانهم أيضا إذا ساعدهم الحال فيكون ذلك الزمان المساعد أسعد أوقات حياتهم ، والمرء فى الدنيا والآخرة مع من أحب .

وكاتبنا لم يكتف فى تأنيب وزير المعارف بمقالة واحدة بل عززها بثانية وثالثة . . وكتب فى إحدى المقالات نذيراً موجهاً إلى سمعة مصر عند دول الغرب خلاصته أن انحرافها عن الأوضاع التى اكتسبت بها هذه السمعة تجعلها لقمة سائغة لتلك الدول.

وأنا أقول : فإذا كانت سمعة مصر فى نظر الدول غير الإسلامية مرجعها إلى

[١] ولهذا انتهى أمرها إلى أن أصبح موشكا لتذكير قول الشاعر :

لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها وحتى سامها كل مفلس

الحصول على مرضاتهم بالابتعاد عن الإسلام والتقرب إليهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع، فإن الآية التي يعرفها الكاتب وهي قوله تعالى « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » ـ وقد ذكرتها في هذا الكتاب عند التعقيب على أقوال الأستاذ توفيق الحكيم في مسألة الفن القصصي في القرآن ـ تعود عند كاتبنا ، كأنها مؤيدة لإنذاره وحاثة لمسلمي هـذا الزمان على اتباع ملة الدول الغالبة !! ولله في خلقه شئون والحديث ذو شجون وأشجان .

هذا ، وكتب الأستاذ كاتب « نحو النور » في الأهرام بعد زهاء شهرين من مقالات الدكتور طه حسين بك في الموضوع نفسه ، منتقداً لوزير المعارف معالي مرسي بدر بك كما انتقد الدكتور ، إلا أن انتقاده صادف زمن استقالة الوزارة التي تحتوى معاليه ، فقال :

« حقا ما أشد حيرة المدرسات والطالبات في وزارة المعارف !

« إلى ما قبل أربعة أيام كانت الأوامر أن يرتدين ملابس فضفاضة وأن لا يبدين زينتهن ، وأن توقف البعثات إلى الخارج ويُمنع الرقص التوقيعي !

« أما اليوم فقد أضحت هذه الأوامر بغير سند تعتمد عليـه ، فإن الوزير الذي أصدرها متحمساً لها قد استقال ، وحل محله وزير آخر له رأى آخر ! فلا بد أن الأمور في هذه المسائل ستعود إلى سابق عهدها .

« ولـكن يبقى بعد ذلك وضع حد لمثل هـذه القرارات والأوامر العاجلة ، فإنها إذا كانت تُقبل فيما يملك الإنسان التصرف فيه وفيما لا يمس سياسة قديمة استقر العمل بها ، فإنها أخطر ما تكون إذا تناولت نظاما قائماً ومست ما لا سبيل إلى التصرف فيه إلا بعد دراسة وتقرير وبحث .

« إن حدود عمل الوزير ينبغي أن تكون واضحة ، واستقرار الأنظمة الحكومية

ينبغى أن يكون له احترامه وإلا إذا خضعت المصالح والوزارات إلى الأفكار الشخصية للوزراء فكيف يكون الحال ؟

« ليكن لكل وزير ما يشاء من الآراء ، ولينفذها فى النطاق الشخصى الذى هو وحده صاحب الشأن فيه كبيته أو عائلته . أما إذا تعلق الأمر بسياسة أمة وسياسة جيل ، فليس معنى كونه وزيراً أن يستقل بالفصل فيه ، وإلا انقطع الاستمرار وخضعت التوجيهات العامة للآراء الشخصية .

« إن هناك مسائل لابد أن تكون حرما لا يستباح بسهولة وفى أولها التعليم وما يجرى مجراه من نظم تعد عمادا وكيانا . ولسنا نعنى بذلك أن يُحرَّم تعديل هذه النظم ، كلا .. فإن الكثير منها لا يتفق مع رأينا ، ولعلنا نوافق مرمى بدر بك فى بعض ما ذهب إليه ، ولكن تعديل النظم لا يجوز أن يتم بمثل هذه السهولة وبجرة قلم ... لأنها نظم وتقاليد استقرت خلال أجيال طويلة ، فإذا أريد تعديلها فلابد أن يكون بإقرار عام وبعد دراسة طويلة ... الخ »

وقال فى آخر مقالته : « ولعل الدرس الذى وعيناه من قرارات وزير المعارف السابق والمصير الذى آلت إليه ، يفتح أعين المشتغلين بالمسائل العامة ممن تؤول إليهم سلطة التنفيذ فلا يتعجلون المسائل ، ولا يجعلون بالهم إلى هدم القديم بينما لدينا المجال الواسع للبناء والتجديد . وقيمة الوزير لا تجئ من أن يهدم ولكنها تجئ من أن يبنى ».

وأنا أقول : انتقاد هذا الكاتب يختلف عما كتبه الناقد الأول ، حيث عد هذا قرار وزير المعارف بإلغاء الرقص التوقيعى للطالبات وحظر ابتعادهن وابتعاد مدرساتهن عن ملابس الحشمة وأزيائها ، هدماً للقديم وخروجاً على التقاليد .. فى حين أن الدكتور طه حسين بك كان يعد ما فعله الوزير رجوعاً إلى التقاليد القديمة المنسوخة وإحيائها . ولهذا ذهب إلى لزوم تأسيس وزارة التقاليد لينتقل إليها هذا الوزير الذى يسخر منه

فى انتقاداته .. ومع ذلك فإن أسلوب الكاتب الثانى الخالى عن التهكم أغرب من أسلوب الدكتور طه وأبعد عن الحق ، فإنه يجعل الرقص والبعد عن الاحتشام فى ملابس الطالبات ومدرساتها ، أساساً وما فرض عليهن الوزير خروجاً على الأصل المتبع .. يدل عليه قوله عن هـذه الأمور التى ألغاها الوزير : « إنها نظم وتقاليد استقرت خلال أجيال طويلة » . وقوله فى فقرته الأخيرة : « فلا يتعجلون المسائل ولا يجعلون بالهم إلى هدم القـديم » . مع أن تلك الأمور التى ألغاها الوزير لا يعرفها الإسلام إلا من البدع المنكرة ولا يعترف لها بالقدم والاستقرار ، اللهم إلا ما كان لها من النظام والاستقرار فى الجاهلية الأولى المشار إليها فى قوله تعالى : « ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى » .

أما قول الناقد فى صدر مقالته : « حقا ما أشد حيرة المدرسات والطالبات فى وزارة المعارف !

« إلى ما قبل أربعة أيام كانت الأوامر أن يرتدين ملابس فضفاضة وألا يبدين زينتهن ، وأن توقف البعثات إلى الخارج ويمنع الرقص التوقيعى ! »

فهو كالصريح فى أن مانهى الوزير عنه يتفق تماما مع نهى الإسلام القائل فى كتابه « ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن .... ولايضربن بأرجلهن ليعلم مايخفين من زينتهن » كما أن قول الكاتب المنقولَ يكون بمثابة المعارضة لنهى الإسلام فى معناه ولفظه . وجد فظيع وبشيع فى بلدة إسلامية كمصر أن يكون ما أنكره الإسلام ونهى عنه فى كتابه ، كيانا لها ونظاما مستقرا وحرماً لايستباح بسهولة .. بعد أن لم يكن ماعرفه الإسلام واعترف به وجرى العمل عليـه بين جميع المسلمين مدة ألف سنة وثلثمائة ــ نظاما مستقرا وحرما لا يستباح بسهولة .

ولو سألنا الكاتب عن مقصوده بمـا اشترط لإعادة نظام الإسلام فى مصر من

الإقرار العام بعد أمر الحكومة بلسان وزير المعارف وعدم احتمال مصادمة هذا النظام بآراء عامة المسلمين فيها ـ فماذا يكون جوابه ؟ . . ولعل نصاب الإقرار العام عنده إقرار نفر من الكاتبين الكرام فى الصحف أمثال الدكتور طه حسين بك وكاتب « نحو النور » فى الأهرام . ومعنى حصول الإقرار العام بإقرارهم على الرغم من كونهم قلة ضئيلة ولا كواحد فى مائة ، كونهم يجرون من ورائهم آراء الغربيين غير المسلمين.

ولا يمكن اجتياز هذا البحث من دون تعرض لمسألة خطيرة الشأن تدل على أن حكومة مصر لايهمها أن ينشأ أولاد المسلمين نشأة إسلامية ، لأن مدارس مصر الرسمية لايدرس فيها الدين بتاتا عدا المدارس الابتدائية وفيها لايعتبر درس الدين من المواد الأصلية المؤثرة فى نجاح الطالب فى الامتحانات أو رسوبه فيها . وهذه المسألة الغريبة المبكية لأصدقاء مصر ليس المسؤل عنها عند الله الحكومة فحسب بل الأمة أيضا الباعثة نوابها إلى البرلمان . فمسلمو مصر التى تباهى بزعامة الإسلام يكونون أدنى مرتبة وأقل حيازة لحقوقهم الدينية قبل الحرب العالمية الأخيرة ، من مسلمى بلاد البلقان التى كانت تحكم فيها حكومات غير إسلامية مثل يوغسلافيا وبلغاريا ورومانيا واليونان ، لأن جميع المدارس التى كانت تتولى أمورها الجماعات الإسلامية فى تلك البلاد لاسيما بوسنه وهرسك التى لم تستطع تركيا الجديدة اللادينية أن تفسدها بفضل ثبات أهلها المسلمين فى التمسك بدينهم إفسادَها لمسلمى اليونان ورومانيا وبلغاريا ، هذه المدارس الإسلامية فى تلك البلاد كانت تعتبر دروس الدين من أهم موادها الأصلية .

لايقال جوابا على انتقادى هذا لموقف المسلمين بمصر أن للمسلمين فى بلاد البلقان موقفا خاصا يقفونه إزاء كون حكوماتهم أجنبية عن الإسلام وكون مدارسها لايدرس فيها دين المسلمين فلا يقاس عليهم مسلمو مصر . ومع هذا فلهم أن يؤسسوا مدارس كمدارس المسلمين فى البلقان يدرس فيها ماشاءوا من علوم الإسلام معدودة من المواد

الأصلية . كما أن هذا الحق بأيدى المدارس الحرة الموجودة بمصر وماسيوجد منها.. لأنى أقول ماذا يريد أن يقول هذا المجيب على نقدى لمدارس مصر الحكومية؟ فهل مسلمو مصر فى حاجة إلى تشكيل جماعة إسلامية فيما بينهم تشرف على حاجات المسلمين الدينية وتعتبرهم فى مصر كأنهم يحكم فى بلادهم الأجانبُ عن الإسلام فتؤسس لهم مدارس تهتم بالدين وتمد دروسه من المواد الأصلية كما كانت تفعل الجماعات الإسلامية فى بلاد البلقان غير المسلمة .

وقد سمعت أن عذر الحكومة المصرية فى إغفال دراسة الدين فى مدارسها الرسمية عدم اختصاص تلك المدارس بأبناء المسلمين . فلو علَّمتهم دينهم وأهمل دين طلابها من غير المسلمين مع كونهم أيضا من أبناء مصر كالطلاب المسلمين ، لِيمَتْ بعدم مراعاة المساواة إزاء أهل بلادها . والجواب عليه أن مثل هـذه الملاحظة واردة على تصريح الدستور المصرى بأن دين الدولة الرسمى الإسلام ، فالذى يوجب ترجيح الإسلام فى دين الدولة يكفى مرجحا لتدريس هذا الدين فى مدارسها الرسمية ، وإلا كان امتياز الإسلام فى هذه البلاد بأن يكون هو دينَ الدولة ، لفظا ، من غير معنى .

هذه حالة المدارس المصرية التى تديرها أو تشرف عليها وزارة المعارف. أما الأزهر فالباحث الحازم يتردد كثيرا فى القول بأنه أحسن حالا .. ولو عرف العالم الإسلامى أو بالأولى لو عرف علماء الإسلام فى أقطار العالم أن الأزهر الجديد فى حيرة عن أمره فى الاحتفاظ بما ورثه من قديمه من العلوم والعقائد حتى التى كان يعتقدها من الضروريات لقضوا عجبا منه .

حسبك شاهدا على هذا أن هيأة كبار العلماء الأزهريين ، بعد أن دعيت قبل بضع سنين هى أو لجنة منتخبة منها إلى إبداء رأيها فى الغلام أحمد القاديانى الهندى ، حدث خلاف بين أعضائها أو على الأقل شكٌّ يخالج بعضهم فى خروج من لم يعترف بكون محمد

صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء عليهم السلام ، عن الإسلام(١) والذين اقتنعوا به من أولئك الأعضاء لم يجدوا نصا قاطعا بهذا الصدد يكفى فى إفحام من شك من زملائهم ، وتمسك بوجود احتمال فى قوله تعالى : « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » يفتح الطريق إلى الشك ويمنع الحكم بكفر صاحبه مهما كان احتمالا ضعيفا وهو احتمال أن يكون المراد من الخاتم الزينة لا الخاتمة .

وأنا أقول وقد سألنى أحد أقطاب الأزهر أعنى صديقى المغفور له الشيخ عبد المجيد اللبان أن أجد نصا فى إكفار من قال بإمكان بعث نبي بعد نبينا أصرح من الآية الناصة على أنه خاتم النبيين... سألنى ذلك كيلا يبقى للشاك فى هذه المسألة — وهو غير الشيخ المغفور له طبعا — مجال الجدال وإن كان هذا السؤال بعد وجود الآية المذكورة تكليفا بما لا يطاق ودافعه إليه مَن شك فى البديهيات . وكم كان واجبى فى هذا العصر إزالة الشبهة فى البديهى ! ..

أقول طلب الدليل بعد هذه الآية فى القطع بأنه صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء كطلب الدليل على النهار بعد طلوع الشمس ، وقد انعقد الاجماع على كفر من ادعى النبوة بعده كما صرح به المولى على القارى فى شرحه على « الفقه الأكبر »(٢) وأيضا لولم تكن دعوى النبوة بعد نبينا كفرا لما قاتل سيدنا أبو بكر المتنبئين وأتباعهم .

---

[١] أنا لا أقول بوجود عضو فى هيئة كبار العلماء يشك فى أن محمدا صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء ، ولكن هل لا يكون التردد فى الإفتاء بكفر من قال بخلافه فأجاز أن يبعث الله نبيا بعده ، شكا فى كفر القائل والشك فيه شكا فى كونه آخر الأنبياء ؟ فإن كان المفتى المتردد لا يفهم الملازمة بين هذه الأمور فسلام على العلم والعلماء وعضوية كبار العلماء .

[٢] وهناك إجماع غير هذا يستلزمه ويغنى عنه وهو أن المسلمين جميعا يعتقدون كون نبينا آخر الأنبياء ، وهو إجماع عام يعرفه الخاصة والعامة ولا يشك فى كفر من أنكره كالإجماع على عدد ركعات الصلوات الخمس .

أما احتمال التأويل فى لفظ « الخاتم » بالزينة فبعيد جدا بحيث لايعقل ولا يجوز أن يعد احتمالا . أما أولا فلعدم التئامه بما قبله وهو نفى كونه صلى الله عليه وسلم أباأحد من الرجال، إذ لامانع فى كونه زين الأنبياء من كونه أبا أحد من الرجال ، وإنما المانع منه كونه آخر الأنبياءلئلا يكون ابنه نبيا بعده كما هو المعتاد فى أبناء الأنبياء .

وأماثانيا ـ وهو المهم وإن لم يتصد لذكره أحد من المفسرين لأن الشبهة التى خالجت عقول بعض الأعضاء [١] من هيأة كبار العلماء الأزهرية لم تكن تخالج عقولهم ـ فلأن الختم بمعنى الإنهاء أو الطبع ، والخاتم ما يختم به أى مايجعل فى النهاية أوما يطبع به ، وهو بالمعنى الأول نص فى الخاتمة وبالمعنى الثانى يكون كناية عن الخاتمة تشبيها لطبع الشئ بالخاتم، بإنهائه لأن طبع الشئ بالخاتم ينهى الأمر ويسد الباب على التصرف فيه . فإن كان الخاتم فى « خاتم النبيين » بمعنى النهاية فالأمر ظاهر وخاتم النبيين آخرهم . وإن كان الخاتم بمعنى مايطبع به فالمراد منه أيضا أنه آخرهم تشبيها للختم بمعنى الطبع بالختم بمعنى الإنهاء ، كأنه صلى الله عليه وسلم الخاتم المضروب على قائمة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم فلا يكتب فيها بعده اسم نبى لكونها مختومة .

أما أن يكون المراد من الخاتم ما يلبس فى الأصابع ويتزين به ويكونَ معنى خاتم النبيين زين الأنبياء فلا وجه له لامن طريق اللغة ولا من طريق البلاغة، لأن الحلقة الملبوسة للزينة وإن كانت من جملة مايطلق عليه الخاتم فى اللغة ، إلا أن ذلك إطلاق مجازى مبنى على أنهم كانوا يكتبون أسماءهم على تلك الحلَق الملبوسة ويستعملونها فى الطبع والتوقيع .

---

[١] بينى وبين فضيلة الشيخ شلتوت عضو كبار العلماء أخذ ورد فى كون هذه الشبهةأثيرت فى الهيأة عند درس مسألة الطالبين الألبانيين القاديانيين ، يأتى تحقيقهما بمكان آخر من هذا الكتاب إن شاء الله .

وقد صرح الزمخشرى فى « أساس البلاغة » بكون هذا الاطلاق مجازا مبنيا على هـذه المناسبة ، فسبب إطلاق الخاتم على الحلقة الملبوسة كونها أداة الختم بمعنى الطبع لا كونها أداة الزينة . فلا يصح استعمال لفظ الخاتم الذى معناه المدلول عليه بصيغته هو أداة الطبع ، كمجرد واسطة للانتقال منه إلى معنى الزينة ، فلا يجوز أن يقال عنه صلى الله عليه وسلم «خاتم النبيين» ويراد به أنه زينتهم المجردة عما يدل عليه لفظ الخاتم من الختم بأحد معنييه أى الإنهاء والطبع ، لأن الخاتم هو ما يختم به بأحد المعنيين المذكورين لا ما يتزين به وإن وجـد عرضا فى بعض ما يطلق عليه الخاتم أنه يستعمل أيضا للزينة . ووزان الخاتم فى هذا الشأن مثلا وزان ساعة اليد التى يتسورها بعض الناس فى الأزمنة الأخيرة لمعرفة أوقاتهم بسهولة ودون غفلة ، بل ساعة الجيب أيضا وربما يتزين بهذه أو بتلك من يتزين ويتأنق فى التزين فيغالى فى اختيارها ما شاء .. لـكن المقصود الأصلى منهما معرفة الوقت كما أنه المفهوم من لفظهما ، وإن حصل بهما التزين أيضا لمن يتخذ منها وسيلة إليـه . فـكل منهما بالنظر إلى لفظها أداة معرفة الوقت قبل أن تكون وأكثر من أن تكون أداة الزينة ، مع أن إمكان أن يكون كل منهما مستعملة أيضا للتزين وهما من ناحية القابلية للاستعمالين كلفظ الخاتم . فهل يطلق على نبينا صلى الله عليه وسلم أنه ساعة اليد أو ساعة الجيب للأنبياء ؟ وهل يكون لهذا الاطلاق مساغ فى الـكلام الفصيح ؟ مع أنه صلى الله عليه وسلم زين الأنبياء وأن كلا من الساعتين قد يُتزين بهما . والسبب فى عدم جواز هذا الاطلاق مع جواز إطلاق «خاتم الأنبياء» وروده فى الفصيح المعجز أن المعنى الذى يجب أن يراد من ساعة اليد أو ساعة الجيب للأنبياء أو خاتم الأنبياء هو المعنى الذى يدل عليه اللفظ مباشرة وهو ما يعرفون به أوقاتهم فى الأولين وخاتمهم بمعنى خاتمهم أو طابع الختم لهم فى الأخير ، أو لازم هذه المعانى المباشرة ؛ وأن هـذا المعنى المباشر أو لازمَه الذى لا يفارقه صادق وواقع فى الخاتم دون الساعتين ، أعنى أنه

صلى الله عليه وسلم خاتمة الأنبياء أو طابع الختام لهم ، وليس صلى الله عليه وسلم ساعة لهم يعرفون به أوقاتهم ولا أن الزينة التى قد توجد فى بعض ساعات اليد أو الجيب مطردةٌ فى كل منهما يصح انتقال الذهن منه إليها انتقاله من الملزوم إلى اللازم ولا أن هذه الزينة محترمة جديرة بأن يوصف بها أشرف المرسلين .. ويماثل الساعتين الخاتمُ فى عدم كون الزينة لازما له مطردا ولا زينة محترمة تمام الاحترام ، ولهذين المانعين لا يقال عن نبينا أنه خاتم الأنبياء مراداً به زينهم كما لا يقال عنه أنه ساعة اليد لهم أو ساعة الجيب المانعين المذكورين ، وكذا لا يقال إنه قرط الأنبياء ولا خلخالهم وإن كان قصد الزينة مطردا فيهما فيصح الانتقال منهما إلى معنى الزينة ، لكون الأول زينة خاصة بالنساء وكون الثانى مع هذا الاختصاص زينة غير محترمة . وليس فى « تاج الأنبياء » شىء من الموانع . هكذا ينبغى أن تميَّز زينةٌ عن زينة ويوفَّى لتحقيق المسألة حقه ويراعَى مقامُه صلى الله عليه وسلم فى الوصف ومقامُ القرآن فى الإعجاز ، ومنه يفهم خق الفهم مبلغ قوة السند الذى يستند إليه إجماع المسلمين على أنه صلى الله عليه وسلم خاتمة الأنبياء لا نبى بعده .

وأما ثالثا وفيه تلخيص القول ، فلأن الخاتم معناه الحقيقى ما يختم به من الختم بمعنى الإنهاء أو بمعنى الطبع . وليس معناه ما يتزين به لأن الختم لا يجئ بمعنى التزين قطعا .. إلا أن بعض ما يختم به من الختم بمعنى الطبع يُتزين به أيضا كما فى الحلقة الذهبية أو الفضية التى يحك عليها أو على فصها الثمين اسم الرجل ويتخذ منها أداة الختم والتوقيع فيجتمع فيها معنى الطبع ومعنى الزينة .. وقد تكون أداة الطبع مما لا يلائم أن يتخذ زينة سواء كانت على غير شكل الحلقة الملبوسة أو كانت على شكلها من المعدن الرخيص ، فيتحقق فيها الخاتم أعنى ما يختم به من الختم بمعنى الطبع ولا يتحقق فيها الزينة . وهناك أدوات الزينة لا يختم بها ولا يوقع . فالزينة لا تلازم الخاتم وإنما توجد فى بعض

ما يطلق عليه الخاتم بل فى بعض ذلك البعض كما عرفت . فبين مايختم به وما يتزين به عموم من وجه، فقد يجتمعان فى مادة ويفترق كل منهما عن الآخر فى مواد كما بينا ، فبينهما مغايرة وبينهما مناسبة ، ومع هـذا لا تبلغ هذه المناسبة مبلغ أن يصح ذكر أحدهما مراداً به الآخر ، فلا يصح أن يقال خاتم النبيين ويرادَ به زينهم ، إذ لو صح ذلك لصح أيضا أن يعكس فيقال زين الأنبياء مراداً به طابعهم .

وليت شعرى أن من لا يرى القطع فى دلالة « خاتم النبيين » على كونه صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء، مستندا إلى احتمال تأويل الخاتم بالزينة لا لكونها مدلول اللفظ ولا لازم مدلوله وإنما لاستعمال بعض الناس بعض مسمى هذا اللفظ لمجرد الزينة إخراجاً له من وضعه الأصلى .. ليت شعرى كيف يَقطع بدلالة خاتم النبيين على نبوته صلى الله عليه وسلم قبل دلالته على أنه خاتمهم؟ وكذا دلالة قوله تعالى « ولكن رسول الله » على رسالته بالمعنى المعروف ، مع أن للنبى معنًى غير معناه المعروف فى اصطلاح الشرع وكذا الرسول ، لاسيما وأن الكتاب المصريين ابتدعوا للرسالة معنى عاما اختلسوه من معناه الخاص بعدد ممتاز من البشر فجعلوا لكل فرد أو جنس منهم رسالة من الله بمعنى أنه خُلق لأدائها . فلماذا لايفكر ذلك العضو من جماعة كبار العلماء ـ الذى تعلق ذهنه باحتمال معنى الزينـة فى الخاتم ولو احتمالا ضعيفا ـ فى احتمال أن يكون رسالة الرسل المذكورين فى كتاب الله من هذا القبيل، فيشكّ فى كفر من ينكر رسالته بذلك المعنى كما شك فى كفر من ينكر كونه خاتمة الرسل ؟

هذا ، ومع القيام بواجب الذود عن خاتم النبيين انتهيت من الكلام فى موقف مصر من الإسلام وانتهت عند ذلك مقدمة الكتاب التى شرحت فيها أسباب تأليفه . والتى انتهى معها الجزء الأول من الكتاب وكان الذى دفعنى إلى هذا الشرح الطويل عن موقف مصر بيان تأكد الحاجة إلى تثبيت عقيدة الدين بها الذى يخدمه هذا الكتاب

إن شاء الله . وليس المقصود تعيير شخص ولا تشهير أمة[1] إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيق إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

---

[١] وكيف يكون لى تعيير مصر باعتبار أنى أجنبى عنها مع أن بلادى اليوم أشد استحقاقا للتعيير من أى بلد إسلامى ؟

الهوامش أو بقاياها التى لم تنشر فى محالّها من صفحات هذا الجزء من الكتاب لطولها فننشرها فى ذيله مرتبة ومقيدة بأرقام تلك الصفحات .

« بقية الهامش من الصفحة ١٥٤ »

فهذا أمير الشعراء شوقى بك الذى أنفق عمرا فى مدح السلطان عبد الحميد وآل عثمان تراه يمدح مصطفى كمال ولايعرفه ويذم السلطان وحيد الدين بل يشتمه ولايعرفه فيقول : ولىّ الطواغيت يدعى بأمير المؤمنين . حتى قلت له : فى خطاب مفتوح : إنى أعرف الشعراء على ما وصفهم الله فى كتابه الكريم بأنهم يقولون ما لا يفعلون لكنى وجدتك ـ والحق يقال ـ من الذين يقولون ما لا يعلمون . ثم إنه على الرغم مما وجهت إليه من التنبيه والتحذير ، يقول ـ وبئسما يقول ـ فى قصيدة هنأ بها الجمهورية التركية اللادينيه عند إعلانها وإلغاء الدولة العثمانية الإسلامية به ، والخطاب لأنقرة عاصمة تلك الجمهورية اللادينية :

إن الذين بنوكِ أشبه نية　　　بشباب خيبر أو شباب تبوك

ويقول فى القصيدة تعريضا بى وبقولى المذكور عن الشاعر :

قد ظننى اللاحى نطقت عن الهوى　　　وركبت متن الجهل إذ أطريك

زاعما أن تلك الجمهورية التى لا يعرف أنها جمهورية لادينية ولايعرف أنه لايعرف ، تؤيد الخلافة . وبعد بضعة أشهر يلغى مصطفى كمال الخلافة وينفى عبد المجيد الذى ولاه الخلافة قبل سنة ونصف سنة من تركيا تصديقا لى وتكذيبا بمُدّاحه فى عالم الإسلام الذين لا يعرفون حقائق الأحوال ولا يريدون أن يتعلموها من العارفين، فيقول الشاعر فى قصيدة جديدة :

الهند والهة ومصر حزينة　　　تبكى عليك بمدمع سحاح

والشام تسأل والعراق وفارس　　　أمحا من الأرض الخلافة ماح ؟

وجواب هذا السؤال من الشاعر : نعم ، محا ، وأنف الغافلين غير سامعى التنبيه فى أوانه راغم ! فكأن الشاعر يستدرك مافاته فى هذه القصيدة التى عنونها « خلافة الإسلام » وبكى فيها على الخلافة الملغاة، ويرجع عما فرط منه أولا فى مدائح الملغِى .

وهل نفع استدراكه هـذا الخلافةَ المهدومة كما نفعت مدائح المادحين الهادمَ وشجعته على الهدم؟ بل هل نفعها وهى مهدومةٌ قوله فى ذم الهادم بعد خراب البصرة :

بكت الصلاة وتلك فتنة عابث ... بالشرع عربيد القضاء وقاح

أفتى خزعبلة وقال ضلالة ... وأتى بكفر فى البلاد براح

ثم رجع الشاعر عن رجوعه قائلا :

أستغفر الأخلاق لست بجاحد ... من كنت أدفع دونه وألاحى

مالى أطوّقه الملام وطالما ... قلدته المأثور من أمداحى

هو ركن مملكة وحائط دولة ... وقرين شهباء وكبش نطاح

أأقول من أحيا الجماعة ملحد ... وأقول من راعى الحقوق إباحى

وأنا أقول : سواء قال أو لم يقل فهو كذلك وسواء قوله هـذا وعدمه لخلافة الإسلام والإسلام مقضى عليهما فى تركيا بيد ممدوحه بإصرار ومذمومه بتردد ، ولات حين ينفع الذم والندم ، وإثم القضاء يشاركه فيـه الخائضون فى مدحه من غير إصغاء إلى نصح ناصح . وكان واجب الهاتفين له المستمرين فى نصره بالفعل والقول إلى أن يقضى على الخلافة والإسلام ، أن يستمروا فى الهجوم عليه بعد تبين أمره إلى أن يقضوا عليه وتعودَ الخلافة والإسلام إلى تركيا أو الإسلام فقط على الأقل . فهكذا كانوا يقومون بواجب تصحيح أخطائهم حق التصحيح ، لـكن الشاعر يقول بدلا من هذا :

أدوا إلى الغازى النصيحة ينتصحْ ... إن الجواد يثوب بعـــد جماح

وقصيدة البكاء على الخلافة مصدَّرة فى « الشوقيات » بكلمة منثورة يقال فيها : « ماكاد العالم الإسلامى يفرح بانتصار الأتراك على أعدائهم فى ميدان الحرب والسياسة

ذلك النصر الحاسم الذى كان حديث الدنيا والذى تم على يد مصطفى كمال فى سنة ١٩٢٣ حتى أعلن هذا إلغاء الخلافة و نَفَى الخليفة من بلاد الترك ... »

أقول : قاتل الله الجهل الذى أشرت إليه فى قولى المنقول آنفا « إن الله تعالى قد وصف الشعراء بأنهم يقولون مالا يفعلون ولكنى وجدت هذا الشاعر من الذين يقولون مالا يعلمون» حتى إن هذه الكلمة التى صُدّرت بها قصيدة التندم تستشف ظلمات من الجهل بعضها فوق بعض ، فلم تكن الخلافة التى أُلغيت ليلة نفى الأمير عبد المجيد من بلاد الترك ، بخلافة ولا الأمير المرحوم بخليفة ، وإنما كان موظفا من غير وظيفة ، عينته حكومة الجمهورية اللادينية القائمة بأنقرة ليقيم فى قصر من قصور السلاطين بالآستانة مدة سنة ونصف سنة ويأخذَ مرتبا ثم يخرجَ من البلاد فى منتصف ليلة من الليالى على أثر أمر أتى من مدير البوليس بأنقرة إلى مدير البوليس بالآستانة .

وأقول أيضا إن أساس جهل الجاهلين عدم تفكيرهم فى كيف يتم ذلك النصر الحاسم على يد مصطفى كمال ؟ فهل هو غلب باسترداد أزمير من يد اليونان على الإنجليز والفرنسيس والطليان والأمريكان جميعا الذين كانوا حلفاء اليونان فى الحرب الكبرى الأولى؟ وانتهت الحرب بغلبتهم على الترك والبلغار والنمسا والألمان وكان احتلال أزمير من جيش اليونان بقرار من حلفائها الغالبين بلغوه الترك . فهل هزم الرجل أعنى مصطفى كمال بمفرده جيوش هؤلاء الغالبين وأساطيلهم المحتلة للآستانة فأكرههم على الانسحاب منها مع التنازل عن الامتيازات القديمة ؟ بل كيف استرد أزمير من اليونان ولم يحرك هذا الاسترداد ساكناً من حلفائها الغالبين الآمريها باحتلال أزمير؟ بل اعتُبرت غلبة الترك على اليونان غلبة فى ميدان الحرب والسياسة على الجميع ، وكيف قامت الترك فى غد الحرب بهذا الانتصار العظيم، وقد عمل الألمان حليفة الترك فى الحرب الأولى بمثل قيام الترك، بعد إحدى وعشرين سنة تحت قيادة هتلر وأقامت القيامة على الدنيا فلم تنجح فى عملها ، فهل كانت الترك تحت قيادة مصطفى كمال أقوى من الألمان تحت قيادة هتلر ؟

فهذه أسئلة لا يمكن الجواب عليها ، وكل من عنـده قليل من المنطق يوردها على نفسه قبل أن يعتبر مصطفى كمال ، بطل نصر الترك الحاسم فى ميدان الحرب والسياسة .

والحقيقة أن الشاعر لم يكن عارفاً بأن أكبر الدول الغالبة وأمكرها كانت تعمل من وراء الستار مع مصطفى كمال لينتصر على المنتصرين ثم يقضى بفضل هذا النصر المبين السحرى على دولة الخلافة ونعرةِ الترك الإسلامية اللتين كانتا منذ قرون طويلة قذى فى عين الدولة المختفية وراء مصطفى كمال وشوكة فى جنبها . فكيف يقبل الرجل إذن النصيحة ضد القضاء عليهما وهو الثمن الموعود لانتصاره السحرى فى الميدانين.. ذلك الثمن الذى لا تقدِّر له تلك الدولة مثل قيمته الغالية من أى دولة إسلامية غير دولة تركيا وأمة إسلامية غير أمة الترك ، اللتين قامتا بأكبر جهاد وأطوله فى سبيل الإسلام لا يزال يطن صداه فى آذان تاريخ العالم رغم أنف الأستاذ محمد عبد الله عنان .

* * *

ولا بد قبل انتهاء هذا البحث أن أسجل أسفى على بساطة فى النظر وشطط فى التقدير لسعادة حافظ رمضان باشا اطلعت عليهما من مقالة الأستاذ يوسف كمال حتاتة سكرتير جماعة الأنصار، المنشورة فى « منبر الشرق » الأغر عدد ٤٢٤ بعنـوان الخليفة الشهيد وحيد الدين ، وقد كتبها الأستاذ جزاه الله عن الحقيقة خيرا لتبرئة الخليفة المغفور له مما رمى بها رئيس حزب مصر الوطنى فى مقال له فى مجلة آخر ساعة ونصه :

« ماقولك فى مصطفى كمال الذى كان فاراً فى الأناضول ؟ ألم ينشئ جيشه تحت سيل من قنابل الأعداء ؟ فى وقت كان خليفة المسلمين يطالب فيه برأسه لقاء جنيهات معدودات . »

أقول : ليعلم سعادة حافظ رمضان باشا وغيره من المجازفين وليتقوا الله فى القول

عن موقف وحيد الدين من مصطفى كمال فى نشأته شخصية بارزة رفعته إلى رئاسة دولة تركيا وجعلته يظنه الرأى العام العالمى ـ الذى هو أشبه شىء فى نفسه بالرأى العامى مهما وُجد كثيرون من خاصة الرجال أمثال رمضان باشا بين أصحاب ذلك الرأى العالمى العامى ـ بطلا من أبطال الدنيا بل وربما بطلا من أبطال الإسلام ، وقلما يوجد أحد فى الدنيا ائتمن أحداً وأولاه ثقته كما ائتمن وحيد الدين مصطفى كمال ، ولا أحد خان أحداً وغدره كما خان مصطفى كمال وحيد الدين .

يقول رمضان باشا : « إن مصطفى كمال الذى كان فارًّا فى الأناضول أنشأ جيشاً تحت سيل من قنابل الأعداء فى وقت كان خليفة المسلمين يطالب برأسه لقاء جنيهات معدودات » وفيما قاله تغيير فاحش للواقع ، لأن مصطفى كمال لم يكن فارًّا فى الأناضول بل مرسَلا إليها من حكومة الخليفة التى كنت أنا عضواً من أعضاء وزارتها ، مرسلا بصفة رسمية مهمة أعنى مفتش الجيش العام الذى يندرج تحت أمره جيوش ، كما نص عليه مصطفى كمال نفسه فى الخطبة التى ألقاها بعد أن تولى رئاسة الجمهورية وألغى الخلافة والتى استغرق إلقاؤها شهوراً وكوّن طبعها مجلداً ضخماً[1] وكان بعثه إلى الأناضول بهذه الصفة الممتازة الرسمية والسلطة الواسعة ، بإيعاز من الخليفة وحيدالدين إلى الوزارة يصادف عقب انتهاء الحرب العامة الأولى بمغلوبية تركيا مع ألمانيا واضطرارها إلى فتح الدردنيل لأساطيل الحلفاء واستسلام عاصمة الخلافة لهم .. تلك الحرب التى

---

[١] أما قوله فى تلك الخطبة عن بعثه إلى الأناضول بهذه الوظيفة الكبرى ذات السلطة الواسعة : « إنه كان المقصود منه إبعاده عن العاصمة » فادعاء مضحك ينقض نفسه بنفسه ، فكأن الخليفة ووزارته خافوا الرجل مجرداً عن القوة وهو فى قبضة أيديهم فأجلوه إلى الأناضول وخولوا له قيادة الجيش العامة ليجعلوه جديراً بأن يخافوه !

وكنت هذه المهزلة مسقطة لخطبته التى تؤلف من طولها كتابا ضخما ، عن حيز الاعتداد عند أولى الأبصار والتى كتبها لتبرير حركاته ضد ولى نعمته ، وذكره فيها بأخس الألقاب البذيئة.

دخلتها تركيا متورطة فى دخولها ، قبل عهد وحيد الدين فى زمن السلطان محمد رشاد ووزارة الأمير المصرى المرحوم محمد سعيد حليم باشا . فلما توفى السلطان رشاد فى أواخر الحرب وجاء وحيد الدين وارثاً لشؤم عواقبها تذكَّر مصطفى كمال الذى وُجد فى معيته أثناء سفره بصفة ولى العهد المرسل إلى ألمانيا من جانب السلطان لإهداء السيف إلى الأمبراطور ويلهلم . وكان مصطفى كمال قد كسب تقدير وحيد الدين فى ذلك التعارف وحبب نفسه إليه فاتخذه لما تولى العرش ياوراً خاصا له ثم بعث إلى الأناضول بعد انتهاء الحرب وسقوط العاصمة إلى أيدى الحلفاء ، مزوداً بصفة رسمية كبيرة كما ذكرنا وبامتيازات أخرى من المساعدات المالية والمنشورات السرية ... بعثه ليجمع قوة من فلول الجيش المغلوب ويستخدمها فيما تعجز عنه حكومة الخليفة المكتوفة تحت احتلال الأعداء وحجرِ أحكام الهدنة الموقع عليها فى عهد الوزارة المتقدمة على الوزارة التى بعثت مصطفى كمال إلى الأناضول والتى كنت أنا عضواً فيها بصفة شيخ الإسلام .

دخل مصطفى كمال الأناضول من طريق البحر الأسود ونزل إلى صمسون فى ١٩ مايو مع حواشيه الذين اختارهم من الرجال العسكريين والإداريين كما نص عليه فى خطبته وجمع ماجمع من عناصر المقاومة ، وليس فى أثناء هذا الجمع شىء مما ذكره رمضان باشا من سيل القنابل الملقى عليه .

يقول مصطفى كمال إنه دخل مدينة صمسون فى ١٩ مايو ١٩١٩ فيلزم من هذا أنه خرج من عاصمة الخلافة قبل ذلك التاريخ بيومين أعنى ١٧ مايو ، وهو يصادف احتلال جيش اليونان بميناء أزمير قبل يومين أي ١٥ مايو بقرار من لجنة الحلفاء العليا المقيمة فى باريس المؤلفة من رؤوس وزرائها ... وقد بلغونا هذا القرار مساء ١٤ مايو وحذّرونا من مقاومة اليونان أى تحذير معتبرين ذلك مقاومة جميع الحلفاء أى نقض الهدنة .

وفى مصادفة احتلال أزمير لما قبل سفر مصطفى كمال إلى الأناضول بيومين ، عبرة عظيمة لأولى الأبصار الذين يعرفون أن إحداث مسألة أزمير من الحلفاء بنزعها من حكومة الخليفة ومنحها لليونان ثم نزعها من اليونان وإعطائها لمصطفى كمال ، ما هو إلا بداية مؤامرة الإنجليز على الخلافة وبداية مؤامرة تهدف إلى خروج تركيا من الجامعة الإسلامية .. أما حرب مصطفى كمال لاسترداد أزمير من اليونان ونجاحه فيها بعد أكثر من ثلاث سنين وبعد توسع دائرة الاستيلاء من اليونان فى هذه المدة حتى استغرقت نصف بلاد الأناضول ووصلت إلى أبواب أنقرة[1] ، فكل ذلك وسائل ومناورات من الإنجليز لتهيئة أذهان العالم وفيها أذهان الحلفاء غير الإنجليز، إلى خذلان الطرفين المتنازعين من الخليفة الذى بعث مصطفى كمال لتأسيس قوة تقاوم الأحداث المحتملة واليونانَ المأذونة لاحتلال أزمير بل المأمورة به .. والنتيجة المقصودة من المناورة خسران الخليفة وخسران اليونان رغم كونها من أعضاء الحلفاء الغالبين فى الحرب التى لم تجف دماؤهم فيها ممزوجة بدماء اليونان . وهذا الخسران الأخير الخاص باليونان من بين الحلفاء تضحيةٌ منهم ، أو بالأصح تضحية من الإنجليز بإحدى حلفائها — وهى التى لا تصادق ولا تحالف غير نفسها — فى سبيل خذلان الخليفه بأى ثمن .

فالمطلوب خسران الخليفة وخسران اليونان فى سبيل خسرانه وكسب مصطفى كمال لحساب نفسه وبقطع النظر عن كونه مندوب الخليفة ومبعوثه إلى الأناضول .. كسْبه قوة وسمعة بهـا يقتدر على إلغاء الخلافة وخيانة شخص الخليفة . ولا يدرى

---

[١] ولو شاء الإنجليز ما استطاع مصطفى كمال أن يغلب جيش اليونان ويسترد أزمير ، وكانت هذه المشيئة واجب محالفة اليونان وواجب القرار الصادر من الحلفاء على إنزال جيش اليونان إلى أزمير . . ولم يكن مصطفى كمال الغالب على اليونان غير مصطفى كمال المغلوب بالأمس فى جبهة غزة والمنظور حديثا من صحف تركيا فى كونه هو بطل موقعة آنافارطه بالدردنيل .

سعادة رمضان باشا مساعی الإنجليز المدبرة لإفساد مابين الخليفة ومصطفى كمال بتضييق حكومة الخليفة واضطرارها إلى استمادة الرجل من الأناضول. حتى إنهم كانوا يشددون التضييق على وزارة ويخففونه على وزارات حسب اختلاف الوزارات فى الانحياز إلى الخليفة أو إلى مصطفى كمال الذى كان من رجال حزب الاتحاد والترقى وكان هـذا الحزب قد قسم الترك إلى قسمين متمادیین كأنهما أمتان مختلفتان .

ولا يصعب بعـد كل ما ذكرنا آنفا وتلخيصا من وقائع الماضى القريب لاسيما مصادفة بعث مصطفى كمال إلى الأناضول لقرار احتلال اليونان من الحلفاء ومقاربة زمان الأمرين بعضهما من بعض ، إلى حد أن أحدهما كان مدبّرا من جانب الخليفة والآخر مدبرا من جانب الحلفاء متقابلين ومتعاقبين بعضهما إثر بعض ، فإن سبق قرار الحلفاء على احتلال اليونان خروجَ مصطفى كمال من الآستانة بيومين ، فقد سبق قرارَهم قرارُ حكومة الخليفة على تعيينه مفتشا عاما للجيش ... لايصعب بعد هذا وبعد إجالة النظر الدقيق إلى ما اشتملت عليـه أقوال مصطفى كمال فى خطبته المطبوعة من التهويش والمجازفة التى تنم على استيقانه من أول الأمر بالفوز والنجاح فى مشروعه . فقد كان الرجل ـ على تصريحه فى ص ١٠ من خطبته المدونة ـ يسخر من أعوانه ومستشاريه الذين يخالج أذهانهم كيف تـكون تركيا المغلوبة فى الحرب حين كانت معها زميلاتها الألمان والنمسا والبلغار، غالبةً على الغالبين بمفردها .. وانظر إلى قوله ص ١٠ (وقوله هذا قبل إلغائه الخلافة ببضع سنين وقبل اكتساب الشهرة والسمعة فضلا عن السلطة التى جرّأته على الإلغاء ... أيام كان مندوب الخليفة) : « أما الخلافة فلم تعد مسألة ذات موضوع عنـد عالم المدنية بعد أن جعل العلم ذلك العالم ، غريقاً فى نوره ، إلا موضوع الضحك » .. لايصعب بعد هذا وذاك لمن عنده الفهم أن يفهم أن الرجل كان لما كان فى الآستانة يفاوض الخليفة فى بعثه إلى الأناضول للقيام بوظيفة هامة جدا

مستحقة لتقدير الخليفة والوطن ـ كان يفاوض الإنجليز أيضاً فى الوقت نفسه لمهمة أخرى تهم الإنجليز وتهم الرجل خاصة ، على حين غفلة من الخليفة والوطن ، أعنى به وطن الإسلام فى تركيا .. الله يرحمه .

ومما يدل على ما ذكرنا قول مصطفى كمال الذى نقلناه فى الهامش المتقدم أنه يفسر بعثه إلى الأناضول من طرف الخليفة وحكومته ، بخوفهم منـه .. وقد أبطلنا هذا التفسير الذى إن كان له معنى معقول فإنما هو كون الرجل عند ما اتخذه الخليفة بطانة له فعزم على بعثه إلى بلاده التى لا تمتد يده إليه بسبب وقوعه مع عاصمة ملـكه تحت استيلاء الأعداء ... عندما اتخذه بطانة له معتمداً على ذمته وأمانته ومتوقعاً منه خيراً وحماسة فى الخير ـ يسئ هو الآخر ظناً بالخليفة وحكومة الخليفة ويكنّ نحوهم فى قلبه شراً وعداوة فهم يأتمنونه وهو لا يأمنهم فهم يتصورونه لأكبر وظيفة وهو يتوجس منهم خيفة .. فإذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه من غير سبب سوى ما فى قلبه من السوء .. وذلك قبل اللتيا والتى حدثت فيما بينـه وبين الخليفه من المباعدة والمناوأة ، بكثير .

عود على بدء . . اطلع الحلفاء المحتـلون على ما يهدف إليه بعث مصطفى كمال إلى الأناضول فاحتجوا على الوزارة القائمة فى استانبول المحتلة مستندين إلى أحكام الهدنة المعقودة فى عهد الوزارة السابقة وطالبوها باستعادة الرجل . وفضـلا عن هذا فقد حدث اختلافات وارتباكات بين الولاة فى الأناضول وبين قواد مصطفى كمال ـ كما توقعه توفيق بك وزير المالية فى الوزارة التى أولته وظيفة التفتيش العام واعترض على سعة سلطته قائلا إنه يتحكم بها على الولاة ـ فدعوناه إلى استانبول بلسان وزير الحربية فلم يجب الدعوة .. ثم تـكرر الاحتجاج من قيادة الاحتلال وتمادت أصوات الشكاية من الولاة إلى وزارة الداخلية حتى أعدى الخلاف الذى قام بينهم وبين قواد

مصطفى كمال ما بين وزير الداخلية الشهيد على كمال بك ووزير الحربيـة شوكت طورغود باشا وتـكررت منا دعوة مصطفى كمال إلى العاصمة واستمر هو فى عدم الإجابة ... إلى أن اضطُرت الوزارة المهددة من جانب الحلفاء بانتهاء الاحتجاجات إلى إعادة حالة الحرب حتى قررت الوزارة على إقالته من منصبه وهى مؤلفة يومئذ من أكثر من عشرين وزيراً بزيادة وزراء بلا وزارة من الأحزاب والمستقلين ، بينهم من تولوا الصدارة العظمى سابقا، وأنا يومئذ بصفتى شيخ الإسلام الذى يتعين للنيابة عن الصدر الأعظم عند غيبوبته ، رئيسُ مجلس الوزراء بالنيابة عن الصدر الأعظم فريد باشا المسافر إلى أوروبا لحضور مؤتمر الصلح .

قررت الوزارة إقالة مصطفى كمال من منصبه وعرضتُ القرار على السلطان وحيد الدين لـكنه لم يوافق عليـه موصياً الاكتفاء بدعوته إلى العاصمة والاستمرار فى الدعـــوة ففعلنا وتمـادى التملل والمِطال منه فى الأجابة ومن السلطان فى التوقيع على قرار إقالة المدعو غير المجيب ، وتمادى الاحتجاج على الوزارة من الحلفاء لعدم البت فى أمر مصطفى كمال .. حتى قررت الوزارة قرارها الأخير يوم ٨ يوليه : فذهبت إلى القصر وقابلت السلطان ومكثت عنده من أول المساء إلى الساعة الواحدة بعد منتصف الليل وهو يماطلنى منتظراً لإجابة الرجل إلى دعوة رئيس الديوان الذى يتكلم معه تلغرافيا باسم السلطان فى الغرفة المتصلة بمجلسنا ، حتى انقطع الأمل من إجابته . واضطر السلطان إلى قبول قرار الوزارة على إقالته ، فـكان جوابه على بلاغ الإقالةِ استقالتَه عن السلك العسكرى بالمرة فى عبارة تنم على التمرد والعصيان . وتاريخ الإقالة هكذا مسجل عليه فى خطبة مصطفى كمال مع الفرق فى بعض ساعات من الليل .

فظهر من هذا أن وحيد الدين وافق بكثير من الـكراهة على إقالة مصطفى كمال بعد شهرين وعدة أيام من نصبه . ومع هذا لم يُصدر ضده أى أمر بعد الإقالة بل غيّر الوزارة فى ٢ أكتوبر التى طلبت من السلطان إقالته ، وأنا معهم وفى رئاستهم حين الطلب ، وأتى بوزارتين ملائمتين

لحركات مصطفى كمال فى الأناضول أكسبتاه بعد مايقرب من ثلاثة أشهر مضت فى زمان وزارتنا، مدةً قضاها فى التمرد تقرب من سنة، ولم يحصل من مهاجماته على اليونان غير توسع اليونان فى الاستيلاء على الأناضول كما ذكرنا من قبل حتى تولت وزارة فريدباشا التى بعثت الرجل إلى الأناضول ، الحكم مرة ثانية فأصدرت هذه الوزارة أمرها ضد مصطفى كمال مع الفتوى القائلة ببغيه وخروجه على السلطان . وكان شيخ الإسلام صاحب الفتوى فى هذه الوزارة عبد الله بك درى زاده الذى توفى فى مكة المكرمة. ثم مالبث وحيد الدين كثيراً حتى استبدل بها وزارة توفيق باشا وأبقاها فى الحكم سنتين خدمت فيهما هذه الوزارة آمال مصطفى كمال ومساعيه المدبرة ضد السلطنة والخلافة[1] إلى أن عاين وحيد الدين الخطر على حياته من جانب مصطفى كمال ففر من مقر عرشه بعد أن دام على ثقته وحسن ظنه به غير مصغ إلى كلمة قيلت عن مكره وسوء نيته نحوه ولا مُصدر أمراً ضده إلا كارها ومستمداً كل الاستمداد للعدول عنه . تشهد به الوزارات التى أقامها السلطان غير وزارتى دماد فريد باشا ، تُفضِّل ترك الحبل على غارب الرجل بل تؤيده سراً وجهرا تحت سمع السلطان وبصره .

فهذا السلطان الذى فقد عرشه ومات غريبا وفقيرا[2] والذى طالت ضده ألسنة الدعاة المفترين من أنصار الجمهورية اللادينية فى الشرق وأعداء الخلافة الإسلامية فى الغرب ، قد غلبه مصطفى كمال مستغلا لوطنيته البالغة فى التحمس مبلغا لم يُبق لنفسه شيئا من التحوط والتردد فى الثقة بذمة الرجل وأمانته ، حتى قال له بعض رجال الترك القدماء بعد أن قابل بلاغ السلطان فى إقالته بكلمات تنم على التمرد فى ضمن

---

[١] وفى تلك الأثناء اقترح مصطفى كمال على السلطان وحيد الدين أن يتنازل عن الحكم ويكتفى بالخلافة المجردة عن السلطة لينتقل الحكم والسلطة إلى أنقرة ويقيم الخليفة فى الاستانبول متقاضياً مرتبه .. فلم يقبل وحيد الدين هذا الاقتراح الذى قبله عبد المجيد بعده .

[٢] أما طلبه برأس مصطفى كمال لقاء جنيهات معدودات وهو يجمع جيشه تحت سيل من قنابل الأعداء فمن أفرى الفرى والحق منه فى بعد الثريا من الثرى .

استقالته عن السلك العسكرى بالمرة ثم استمر فيه وتوسع ، « هذا الرجل لا يُستبعد أن يغتصب عرشك » فكان جواب السلطان ملحا على ثقته به : «ليخدم الوطن وليغتصب عرشى. » وشاعت كلمة فى الأوساط السياسية سمعتها لما كنت ، فى بلادى منسوبة إلى أحد الإنجليز مؤداها أن السلطان وحيد الدين حاول أن يكيد الإنجليزَ بمصطفى كمال فكاد الإنجليز به السلطانَ نفسه . فالحاصل أن غلبة مصطفى كمال للسلطان حصلت من غير مغالبته من السلطان وكان سلاحه فى الغلبة وطنيةَ السلطان وكيدَ الإنجليز الذين وجدوا فى شخص مصطفى كمال استعدادا للخيانة من ائتمنه وعززه بأكبر منصب وأنواع أسلحة كما سبق ذكره .. واستعداداً للمساومة على خلافة الإسلام ومقومات تركيا الروحية من الدين والأخلاق والآداب ، بثمن بخس هو احتفاظ الدولة باستقلالها بعد تجريدها عن مزاياها بأن تتنازل عن الخلافة وعن البلاد التى تولت الخلافة لمّا تولتها وتتجردَ الأمة من هويتها المتازة بين أمم المسلمين ودولهم بنعرتها الدينية التى عانت الدول المسيحية منها ماعانت... حتى تصبحَ الترك غير الترك التى تمتز بدينها المختلف عن دين تلك الدول وقوانينها الشرعية السماوية المختلفة عن قوانينها الوضعية وزى رجالها عن زى رجالها تحت القبعات والبرانيط وتستر نسائها عن تعرى نسائها ومنازلها المنقسمة إلى الحرم والسلاملق عن منازلها المختلطة وحروفها المكتوبة من اليمين إلى اليسار عن حروفها المنعكسة ... وبالاختصار حتى تصبح الترك غير الترك الممتزة بنفسها وعقيدتها الإسلامية على مصداق قوله تعالى الصادق المنطبق على كل زمان : « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين » ـ المختلفة عن أمم الدول المسيحية مهما كانت راقية ، فلا تعدها أكفاء لأمتها ، ولهذا كانت لاتبيح زواج نسائها برجال تلك الأمم حتى أباحه مصطفى كمال.

غيّر مصطفى كمال هذه الترك القديمة الممتزة بنفسها وعقيدتها الإسلامية وجعلها داعية الأفرنج وأذنابهم فى الشرق[1] وفى مقابل ذلك أعفاها الحلفاء الغالبون فى الحرب التى

---

[١] وإنى متعجب من إخوانى المصريين الذين عانوا وعاينوا من مكر الإنجليز منذ عهد طال =

دخلتها ضدهم ثم انهزمت مع زميلاتها الألمان والنمسا والبلغار . . أعفوها وعاملوها بين المغلوبين معاملة الغالب ، فكأن مسئولية الحرب المترتبة على الترك المحاربة ثم المغلوبة ، زالت مع زوال تركيا الكبيرة المسلمة واستحالتها إلى تركيا الصغيرة اللادينية المقطوعة الصلة بولاياتها العربية مثل الحجاز واليمن والعراق وسوريا والمقطوعة الصلة بماضيها المجيد المجاهد فى سبيل الإسلام وإعلاء كلمة الله ، حتى إنها لاتعرف اليوم ذلك الماضى بسبب استبدال الحروف اللاتينية بحروفها العربية والمقطوعة الطريق إلى حج بيت الله الحرام .

والآن تسعى حكومة تركيا الوارثة للمبادىء المستبدلة بالترك غير الترك ، إلى القضاء على لغتها بإخلائها عن الألفاظ العربية والفارسية لاسيما العربية المستولية عليها ممتزجة بلحمها ودمها منذ أعصار بعيدة تمتد إلى بداية إسلام الترك . . تسعى إليه فلا تستطيعه ، وليس ببعيد أن ينتهى الأمر إلى اختيار لغة من لغات الغرب فيختصروا الطريق إلى

═ وكفى المعمرين المتذكرين منهم أن يتذكروا وجاءهم النذير . كيف خفى عليهم مكر الإنجليز بتركيا فى نهاية الحرب العظمى الأولى حيث استخرجوا بواسطة مصطفى كمال من الدولة المغلوبة مع زملائها فى الحرب ، دولة جديدة غالبة ومن الدولة المتدينة الملكية ، دولة جمهورية لادينية.

فمصطفى كمال الغازى هذا الذى سماه المسلمون الغافلون فى فترة من الزمان « بطل الإسلام » ثم لا يزال يعتقد كثير منهم منقذ تركيا . . . رجل لعب دوراً فى خدمة الإنجليز واهانة وطنه ثم مات حتف أنفه وأوصى بأن لايصلى على جثمانه — ثم صُلى برجاء من أخته — وجعل دين تركيا وعرضها وكرامتها وجميع تقاليدها ملعبة لهواه كان يدوسها ويرقص عليهـا مع من يشاء من بناتها ونسائها . فخلق من قوم شم الأنوف بدينهم وبتاريخ مجدهم وبجاهدتهم فى سبيل الإسلام أذنا بالانجليز ، وقد دعيت تركيا الجمهورية إلى مؤتمر الإسلام الذى عقد قبل أعوام فى القدس — ومصطفى كمال يومئذ حى — فلم تجب لأنها لا تعد نفسها دولة إسلامية ، حتى إنها أمرت القنصلية التركية فى القدس بإنزال لوائها المرفوع فوق بناء المؤتمر على ظن أنها من الدول الإسلامية . ودعيت تركيا هـذه أخيراً إلى مؤتمر آسيا المعقود فى دلهى الجديدة عاصمة حكومة الهند فلم تجب أيضا لأن تركيا التى أنشأها مصطفى كمال بطل الإسلام عند المسلمين الغافلين وجعلها دعية من أدعياء الدول الغربية لا تقبل أن تبقى دولة إسلامية ولا أسيوية .

التخلص والابتعاد من التركى القديم المسلم الذى بلغ اتصاله بالإسلام إلى حد أنه قد ظل لفظ الترك يستعمل أجيالا طويلة على لسان الغربيين كمرادف المسلمين كما صرح به المرحوم الدكتور على زينى عميد كلية التجارة بجامعة فؤاد فى كتابه «أصول القانون التجارى».

انتهت حالة تركيا بسبب هذه التقلبات القاضية على كيانها الإسلامى إلى أن أصبحت أندلسا ثانية.. وزادت على أولاها بأن القضاء عليها أتاها من نفسها بأيدى أعداء الإسلام من أبناء أهلها، بل أعداء الترك أيضاً المتتلمذين على الغرب الآخذين منه عداوة الإسلام وعداوة الترك القدماء المجاهدين فى سبيل الإسلام، فى حين أن القضاء على الأندلس الأولى أتاها بأيدى الأجانب عن الإسلام.[1]

---

[١] ولقد شق على أن أرى سعادة رمضان باشا خليفة المغفور لهما مصطفى كامل باشا ومحمد فريد بك العارفين قدر الدولة العثمانيـة والخلافة الإسلامية .. أن أرى سعادته يكبر عدو الإسلام والخلافة والعرب جهراً وعدو الترك السرى المنتدب من الدولة الغربية العريقة فى عداوة الإسلام، لهدم تركيا المسلمة المجاهدة فى سبيل الإسلام وبناء تركيا الجديدة اللادينية، ويذكر الخليفة المظلوم وحيد الدين بسوء.

وقد يعترض على بأن سعادة رمضان باشا ليس من طراز أسلافه فى زعامة الحزب الوطنى، بل من رجال الوطنية المجددين، فلا يهمه دين تركيا عنـد ما يتمنى لها الخير لـكون الصلة بينها وبين مصر ولو فيما سبق تجعلها شقيقتين ... لايهمه دين تركيا بقدر ما يهمه مركزها الدولى المستقل لعدم كونه مشايعاً للمذهب القديم الذى يبنى الدولة على أساس الدين والعنصرية ... ولهذا قرأنا عن سعادته فى الأهرام بتاريخ ٥ يوليو سنة ١٩٤٨ أنه يعيب الدول المعترفة بدولة إسرائيل المزعومة على أساس الدين اليهودى.

ونحن فى جوابنا عن هذا الاعتراض ننعى على سعادته انخداعه برجوع الدول غير الإسلامية من بناء الدولة على أساس الدين، فى حين أن ذلك تظاهر من تلك الدول حثا للدول الإسلامية على الابتعاد عن هذا الأساس ... والدليل عليـه احتفاظ تلك الدول بمناوأة الدول الإسلامية وأمها البارز مثالها فى ميولهم إلى الإجحاف بحقوق العرب فى مسألة فلسطين، سعياً لإضعافهم فى مقاومة اليهود المعتدين على بلادهم، لأن الدول الـكبيرة الحاضرة صاحبات النفوذ فى الأرض يرين فى قوة الإسلام بنفسه مع كثرة عدد المنتمين إليه، مزاحمة لقوتهن فيضغطن على المسلمين فى كل فرصة ويسعين ضدهم ... أما اليهود فلا يخفن من قوة دينهم ولا من كثرة نفوسهم وثروتهم التى يستعملنها عند الحاجة فى أغراضهن الخاصة. =

أنا الذى ينشرح صدرى بسماع كلام الله تعالى كل صباح من راديو قبل مغادرة سريرى وأشكر مصر من أجل ذلك .. أسأل سعادة رمضان باشا المصر على اتهام وحيد الدين وإكبار مصطفى كمال بوصفه منقذ تركيا وبانيها من جديد .. هل يسمع صوت القرآن من راديو تركيا الجديدة مع وجود آلاف من حملة القرآن بين بقية المسلمين من أهلها المشرفين على الانقراض ؟ وما المانع من انتشار هذا الصوت فى عهد المنقذ وخليفته ؟

ومما زادت به الأندلس الثانية أعنى تركيا المسلمة على أولاها فى فظاعة المصيبة ، أنها ذهبت فى خذلان تام وحرمان حتى من الباكين عليها المأمول وجودهم بين المسلمين الأباعد ، لكونهم زاعمين ولا يزالون خروجها على تقاليدها الدينية والقومية ، تقدما ورقيا ... فى حين أن الأندلس الأولى لم تعدم مااستحقته من بكاء المسلمين عليها ، وقد قال شاعرهم :

حتى المحاريب تبكى وهى جامدة حتى المنابر ترثى وهى عيدان

لمثل هذا يذوب القلب من كمد إن كان فى القلب إسلام وإيمان

أما الأندلس الثانية فقد مات شاعرنا الأعظم عاكف بك — مع كونه حاملا للقب شاعر الإسلام — ولم يهرق قطرة دمع على تركيا الخارجة من الجامعة الإسلامية

= ثم أقول : وعلى كل حال فليس الحزب الوطنى المصرى اليوم على متانة رأيه وبعد نظره فى عهد مصطفى كامل ومحمد فريد ، وقد رأيت مقالة فى الأهرام عدد ٢٢٨٧٤ بعنوان « بين بطلين » للأستاذ الوطنى فتحى رضوان المحامى بمناسبة ذكرى من ذكريات قاسم أمين الذى لا تنسيه عند مكبريه عشرات السنين الماضية على موته ، وقد جمعه الأستاذ كاتب المقالة مع المرحوم مصطفى كامل باشا تحت كلمة « بطلين » وجعله ثانى اثنين ثم ذكر معتذراً عن جانب البطل الأول مامعناه انه شغلته الناحية السياسية لخدمة الوطن عن السعى لتحرير النساء المسلمات مع قاسم أمين الذى هو البطل الثانى ، ولكنه كان قلبه معه .

وأنا أقول لم أر مثل الأستاذ الكاتب فضوليا جمع بين البطل والباطل ولم يخلط النابل بالحابل بل خلطه بالخابل وجعل لمصطفى كامل بعد موته نصيبا من لأم رجل لم يشاركه فى حياته .

ولم ينبس بكلمة لوم على مخرجها كمال آتاتورك لِما أعوزته الشجاعة المدنية.. ومحاريب المساجد هناك ومنابرها يشغلها عن البكاء المصلون الترك من الجيل القديم المسلم الذين لايمر وقت طويل عليهم إلا وهم ينقَضون ويدرجون .

وكان تغيير الحروف العربية وحده ـ الذى قطع صلة الترك بماضيها فى الإسلام الى حدأنه لاتعرف عنه شيئا ولاتقرأ كتابا ألف فيه، كما قطع صلتها الثقافية بالأمم الكاتبة بالحروف العربية ـ كافيا فى تنبيه الغافلين من الترك والعرب عما كان مصطفى كمال يهدف إليه فى ذلك التغيير .. فلم يكف ... فأين رجل من الترك كاتب فى الصحف أو نائب فى البرلمان ولو من المعارضين يصيح قائلا : إلى متى تعيش مهزلة كوننا نحن الترك ممنوعين من أن نكتب بالحروف التى كتب بها آباؤنا منذ ألف سنة ؟ أليس للترك تاريخ ولثقافتها نسب، وإنما هى لقيطة مصطفى كمال وتاريخها يبتدىء من ظهوره فى تركيا ؟؟

ثم أين رجل من العرب يعز عليه كون الإسلام واللغة العربية والحروف العربية منبوذة نبذا رسميا من تركيا التى أنشأها مصطفى كمال ... يعز عليه ذلك فيكف من إكبار الرجل مع المكبرين من أعداء الإسلام؟ لكن الملاحدة الذين لاتعدمهم العرب أيضا يقومون بواجب الاتصال بينها وبين تركيا الجديدة اللادينية ولاينسون فضل زعيمها العظيم على ملاحدة كل من الأمتين .. ألا يرى إلى قول الأستاذ فريد وجدى بك عن الانقلاب التركى ، وقد نقلناه فى كتابنا « مسألة ترجمة القرآن فى ص ١٠٢ »: «فنحن الذين شهدنا هذه الآية الاجتماعية يحرم علينا أن نصغر من شأنها وأن نمر بها غير مكترثين ، فإننا سنمر فى كل الأدوار التى مربها الأتراك متى جاء دورنا فى نهوض حقيقى صحيح . فإن لم نتعلم مما دخل فيه الأتراك درسا فلا أقل من أن نُعجَب به مع المعجبين » .

والتحول العظيم فى نفسية الترك الذى ذكرنا هنا شيئا كثيرا منها ، قد وقع تحقيقاً لما وعد به مصطفى كمال سريا على لسان مندوبه فى مؤتمر لوزان وخليفته اليوم فى رئاسة

الجمهورية الأنقروية .. وتفسيراً لانسحاب الإنجليز الاختياري مع زملائهم من الاستانبول التى احتلوهـا وأحاطوها بأساطيلهم ، تبعا لانسحاب زميلهم الصغير أى اليونان من الأزمير مضطرين إليه أمام الترك الأناضوليين الذين أثارهم مصطفى كمال مقنَّعا بقناع الحماسة الإسلامية ، وإن كان هو نفسه الذى دعاهم إلى نبذ الإسلام بعد أن قضى حاجته منهم .

ولم يشقّ على الإنجليز الذين نراهم فى نهاية الحرب العالمية الثانية كيف يحمون اليونان ويساعدونها حتى ضد حليفتهم الروس .. لم يشق على الإنجليز أن يخذلوا اليونان فى حرب أزمير على الرغم من أنها حليفتهم ومن أن احتلالها من اليونان قد كان واقعا بقرار بلغوه لنا من باريس باسم اللجنة المالية المؤلفة من رؤساء الحـكومات الإنجليزية والفرنسية والطليانية واليونانية .. بلغوه وحذروا من مخالفته بالغاء الهدنة...

لم يشقّ على الإنجليز خذلان حليفتها اليونان ومساعدة عدوتها الترك فى سبيل المنافع التى اكتسبتها فى تلك المناورة السياسية. ومن يومها دخلت تركيا المغيرّة نفسها تحت محالفة الإنجليز وفى حمايتها الخفية، وليست هذه المحالفة أو الحماية التى تريد مصر التخلى عنها وتدخل فيها الترك الجدد ، وليدة الحرب العالمية الثانية .

فهل أتى على الذين أطروا تركيـا الجديدة التى خلقها مصطفى كمال آتا تورك قبل مضى وقت طويل على خروجها من الحرب العالمية الأولى التى انهزمت فيها مع زميلاتها الألمـان وغيرها وانـكسرت أمام الحلفاء شر انهزام وانـكسار .. خلقها ونفخ فيها حياة جديدة وقوة قادرة على تحدى الغالبين وطردهم مع أساطيلهم المحشودة أمام الاستانبول، من بلاد الترك ؟ .. فهل أتى على الذين أطاروا تركيا الجديدة هذه فى سماء النهضة والمظمة بأجنحة خلقها لها مصطفى كمال مع خلقتها الجديدة ؟ . هل أتى عليهم زمان ينتبهون من نومهم فيرون تركيا الجديدة مخلوقة مصطفى كمال ـ على الرغم من أنها ما دخلت الحرب العالمية الثانية ، غير أنها استعدت للدخول واستراحت طول امتداد

الحرب ـ كيف ترتعش أمام خطر الروس ، وكيف تؤمل النجدة والمعونة إزاء هذا الخطر المحدق بها ، من الإنجليز ؟ مع أن كلا من الدولتين اللتين ترتعد تركيا الكمالية وتأرق الليالى قلِقةً أمام إحداهما وتعتمد على الأخرى ، قد أنهكتها الحرب الأخيرة واستنفدت قواها .

وربما يوجد الآن من المسلمين السذج الموجودين فى خارج تركيا ، من يدفعه إيمانه القوى ببطولة كمال أتاتورك إلى القول بأنه لو كان حيا لما خشى الترك بأس الروس ، وكيف تخشاه وهى التى اضطرَّت تحت قيادة البطل الراحل حلفاء الحرب العالمية الأولى المتغلبين على الألمان فى الأولى والثانية ، إلى الانسحاب بجيوشهم وأساطيلهم عن عاصمة تركيا التى هى الاستانبول ، لا انسحاب اليونان من الأزمير فقط والفرنسيس من كاليكيا ... والجنون فنون ، ولله فى خلقه شئون.

إن تركيا العثمانية التى كان الغربيون من أعداء الإسلام أسموها الرجل المريض ، كانت فى الواقع تُمثـل الحق المريض بعد أن مثلت الحقَّ القوى قرونا ، ثم أجهز عليها مندوب هؤلاء الأعداء الذى اختاروه من داخل تركيا أعنى مصطفى كمال وخلق هذا المندوب باطلا مريضا مكان الحق المريض .

وليسأل إخوانى العرب قدر ذلك الرجل المريض المكنى به عن تركيا القديمة ـ إن لم يعرفوه إلى الآن ـ عن إخوانهم الفلسطينيين .

« الهامش [١] من الصفحة ٢٣٢ »

ومن عجائب النكران للجميل ما يروى من علماء مصر المتلمذين على الشيخ محمد عبده مثل الطنطاوى الجوهرى والأستاذ الأكبر المراغى أنهم كانوا يشكون علمى الكلام والفقه لحيلولتهما بين المسلمين وصلتهم بالكتاب والسنة حيث يأخذون دينهم بأصوله وفروعه منهما ، فهم اليوم يراجعون علم الكلام فيما يعتقدون والفقه فيما يعملون ويهجرون الكتاب والسنة .

والجواب أن السلف من علماء الإسلام الذين دونوا الفقه والكلام لم يرفعوا الكتاب والسنة من متناول المسلمين المحاولين أن يستنبطوا أصول دينهم وفروعه منهما إن استطاعوا الاستنباط واستجمعوا ما يجعلهم أهلا له . فإن كانوا يراجعون الفقه والكلام دون الكتاب والسنة يراجعونهما لسهولة الأخذ عليهم منهما وعدم سهولة الأخذ من الكتاب والسنة الذى هو شأن العلماء الراسخين . وماذا كان يعمل هؤلاء الذين لايسهل عليهم الأخذ والاستنباط من الكتاب والسنة لولم يجدوا الفقه والكلام فى متناولهم؟ لاجرم أنهم كانوا يحاولون الأخذ من الكتاب والسنة غير مستأهلين لذلك فيضلون ويضلون .

ثم إن أصول الدين معظم ما تستند إليه الأدلة العقلية التى تكون حجة على المعترفين بالأديان والملاحدة المنكرين جميعاً والتى يحتويها علم الكلام أكثر من الكتاب والسنة، حتى أن كون الكتاب والسنة نفسهما حجة يصح الاستناد إليها وتصلح لاستنباط الأحكام عنها . يتوقف على تلك الأدلة العقلية . ومن هذا تقلُّ حاجة علماء الكلام إلى إيراد أدلة من الكتاب والسنة ويجدر علم أصول الدين أن يعد من العلوم العقلية .

أما الفقهاء فرؤوسهم مربوطة بالكتاب والسنة وكل مسألة استنبطوها فلها مستند من أحد هذين الأساسين ، وهم رضى الله عنهم لم يألوا جهدا فى إيراد تلك المستندات

فى أمهات كتبهم ، انظر مثلا إلى مبسوط الإمام «السرخسى» فى الفقه الحنفى المكون من ثلاثين مجلدا، تجد كل مسألة ذكرها قائمة على دليلها من الكتاب أو السنة . وقد عددت أنا فى الباب الثالث من هذا الكتاب علم الفقه الإسلامى من معجزات هذا الدين الباقية كما يأتى إيضاحه وفضلتُ هذه المعجزة على ما يدور فى ألسنة الكتاب العصريين من معجزة الانقلابات الأدبية والاجتماعية التى تمت على يد محمد صلى الله عليه وسلم فى أقل من ربع قرن ومعجزةِ « غلبة القلة على الكثرة »

فإن كان من الفقهاء المتأخرين من ألَّفوا كتبا وقصروها على ذكر الأحكام الشرعية مجردة عن أدلتها من الكتاب والسنة فقد وقع ذلك منهم تسهيلا للأخذ بأحكام الشرع الاسلامى على العاملين بها المنتمين إلى أحد المذاهب الفقهية المعتبرة واعتمادا على وجود الأدلة فى مطولات كتب المذهب ، لاقطعا لصلة المسلمين بالكتاب والسنة وتعليما لهم بأحكام دينهم مستغنين عن ربطها بهما . وكيف يُظن بالفقهاء أئمة الدين أن يكونوا عاملين فى تدوين علمهم على قطع صلة المسلمين بالكتاب والسنة ليتعلموا دينهم من كتبهم ويهجروا كتاب الله وسنة رسوله .. كيف يظن بهم ذلك وهم دونوا بعد الفقه علما ثانيا من أدق العلوم باسم أصول الفقه ووضعوا فيها قوانين استنباط الأحكام المسماة بالفقه من أدلتها المنصوص عليها فى الكتاب والسنة ، حتى إن صاوا باشا الرومى من علماء الحقوق ومن رجال الدولة العثمانية فى زمن السلطان عبد الحميد الثانى، الف كتابا باللغة الفرنسية فند فيه الزعم الذى يلوكه بعض الأفواه المصرية من أن قسم المعاملات من الفقه الإسلامى مأخوذ من قانون الرومان وقال: «انه كان هو أيضا يعتقد هذا الاعتقاد نظير غيره (بناء على ماذكره ونقلناه نحن بنصه الطويل عن ترجمة الأمير شكيب أرسلان فى الباب الرابع من هذا الكتاب) ثم أخذ يدرس هذا الموضوع درسا دقيقا ويتعرف كيفية نشوء التشريع فى الإسلام فاستنجد بعضَ علماء أصول الفقه من الأتراك وقرأ الفقه الحنفى جيدا وذكر الكتب التى طالعها أو راجعها

ونجرّد لمرفة هذا الأمرمدة طويلة، فوجد هذا الرأي الذى معناه أن التشريع الإسلامى مأخوذ من القانون الرومانى رأياضعيفا أشبه بأن يكون خيالا من أن يكون حقيقة » .

وقال أيضا « لاشك أن لكل تشريع منبعا مختلفا عن الآخر : ففقه ژوستنيانوس الامبراطور الذى أسس مدرسة فى بيروت لتدريس الحقوق الرومانية ، عمل مبنى على العقل السليم البشرى وقد اصطبغ بالصبغة المسيحية . أما فقه الإمام الأعظم فهو مبنى على كتاب الله « القرآن » وسنة الرسول ، ولن ترى فى الفقه الإسلامى حكما واحدا غير مدعم على هذا أو هذه . فاختلاف المنبعين لاريب فيه يظهر لكل من درس فقه ژوستنيانوس وفقه أبى حنيفة »

هذه قيمة علم الفقه الإسلامى بشهادة شاهد من غير أهله (فضلا عن أهله) الذى قال فى آخر كلامه «أنامسيحى معتقد بدينى ولكن المسيحى الحقيق هو الذى يعامل جميع الناس بالحق ولهذا أنا أفحص الشريعة الإسلامية وأقدر قدرها بدون ضلع ولا ميل فأجدها لذلك جديرة بأعظم الاحترام» .

لكن المصريين من أشباه العلماء رأوا كتب الفقه الخاصة بتدوين المسائل وقصرت أنظارهم عن أمهات الكتب المشحونة بأدلة تلك المسائل من الكتاب والسنة فلم يتتبعوا آثار السلف الصالحين ولو بقدر ذلك الباشا المسيحى وغفلوا بالمرة عن علم أصول الفقة وموضوعه فى حين أن هذا الباشا المسيحى لفت إليه الأنظار فكأنه لفت أشباه العلماء المصريين الغامطين لعلم الفقه وخدمة الفقهاء للشريعة الإسلامية مع الغامطين الأجانب عن الإسلام ، فمن كانوا يدونون علم الفقه ويستنبطون من الكتاب والسنة لو لم يكن الفقهاء تغمدهم الله برحمته وأسبغ عليهم رضوانه ، قاموا بتدوين علم الفقه واستنبطوا من الكتاب والسنة ؟ أهؤلاء الذين يغفلون عن المدوّن وارتباطه بالكتاب والسنة ؟ .

تتمة الهامش من ص (٤٤٥)

قرأت كتاب قاسم أمين « تحرير المرأة » فرأيته يشن الحرب على حجاب المرأة المسلمة وابتعادها من الرجال، مع الاجتهاد الماكر فى توفيق هذه الحرب بقواعد الشرع الشريف. فهو يظهر فى مظهر المدافع عن السفور بمعنى كشف الوجه ونبذ النقاب الذى لم يوجبه فقهاؤنا إلا لخوف الفتنة ، وهذا مع علمه بأن السفور فى عرف عصرنا خلاصته أو نتيجته التزيى بزى الغربيات إلى أن تصبح نساؤنا مثلهن كاسيات عاريات، كما أصبحن كذلك فى الحالة الحاضرة التى تسع حتى مخاصرة الرجال النساء فى الحفلات الساهرة .

وقد يُسمع من بعض الأفواه أن قاسماً لم يرد هذه الحالة . وهى أفواه الغافلين عن أن دعوى السفور حدثت فينا مترجمة عن اقتراح جديد يدار تحت خطة منتظمة وضعها طائفة من الرجال تقليدا للغرب، وهم كانوا على معرفة تامة بمقدمات الاقتراح وما تصل إليه تلك المقدمات من النتائج .. وكان قاسم ومكبروه من هؤلاء العارفين لا الغافلين ، ألا يرى أن الذين احتفلوا بذكراه الثلاثين لايرون أى خلاف بين ماسعى له الرجل وبين حالة نسائنا الحاضرة ، حتى إن ابن المحتفَل بذكراه يطلب ثوابا من الله لأبيه على سَنه هذه السنة الحسنة وثوابا جاريا لا انقطاع له مشتقا من ثواب العاملين والعاملات بها إلى يوم القيامة !

ثم لايخلو الكتاب نفسه من تعمد القضاء على الخواص المميزة للمرأة المسلمة وافساد حالتها تحت ستار السعى لمصلحتها فى حدود الشرع الإسلامى، فيروج لها المعاشرة المختلطة بالرجال له .. وربما يعد اختلاطَ الفتيات بالفتيان لزاما ، ليحصل التعارف بين الفريقين ، فلايكون الزواج مجازفة عمياء ولا مبنية على معرفة الوسطاء الأجانب، وان كان هؤلاء الأجانب من آباء الطرفين أو أمهاتهما .

أما الحجاب المعروف فى الإسلام فيراه قاسم مختصا بنساء النبى صلى الله عليه وسلم، ويستدل

على هذا الاختصاص بقوله تعالى فى سورة الأحزاب (يانساء النبى لستن كأحد من النساء) وقوله (وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب) بناء على أن ضمير الجمع المؤنث راجع إلى أزواج النبى فتكون الأوامر والنواهى المذكورة الواردة بشأن أزواجه صلى الله عليه وسلم لاتجاوز بطبيعة الحال غيرهن .

هذا ما يحاول أن يقوله مؤلف « تحرير المرأة » . ونحن نقول : إن المراد من قوله تعالى (يانساء النبى لستن كأحد من النساء) امتيازهن المذكور قبله فى قوله : (من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) وقوله : (ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين) وإلا فليس المراد من الأوامر والنواهى المذكورة بعد قوله (لستن كأحد من النساء) وهى (فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله) . أنها خاصة بأزواج النبى لاتجاوز غيرهن من النساء المسلمات فيباح للغير أن يخضعن بالقول ليطمع الذى فى قلبه مرض وأن لا يقلن قولا معروفا وأن لا يَقَرْن فى بيوتهن ويتبرجن تبرج الجاهلية الأولى ولا يقمن الصلاة ولا يؤتين الزكاة ولايطعن الله ورسوله .

وقياسا على هذا ليس المراد من قوله تعالى فى آية أخرى من آيات سورة الأحزاب خطابا للمؤمنين فى معاملة أزواج النبى (وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن) أن السؤال من وراء الحجاب خاص لأصحاب النبى صلى الله عليه وسلم مع أزواجه وأن المحافظة على طهارة القلوب ليست ضرورية لعامة المسلمين والمسلمات .

فظهر من هذا البيان أن الأحكام المذكورة فى سورة الأحزاب المتعلقة بحجاب أزواج النبى لم تكن خاصة بهن بناء على أن علل الأحكام المذكورة فى تلك الآيات كلها تجرى فى غيرهن أيضا . لكن صاحب « تحرير المرأة » يغالط الأفهام والعقول لترويج

هواه ويحرّف الكلم عن مواضعه فى تفسير آيات الله .

وهناك آية أخرى فى سورة الأحزاب أيضا تنقض ماادعاه قاسم أمين من اختصاص نساء النبى بواجب الاحتجاب وتنص على أن هذا الواجب عام لجميع نساء المؤمنين لافرق بين نسائه ونسائهم فى ذلك، وهى قوله تعالى: (ياأيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يُعرفن فلايؤذَين) والجملة الأخيرة من الآية المبينة لفائدة الحجاب تبين أيضا عدم الفرق المذكور، وهى أن يعرف كونهن عفيفات غير مائلات وغير مميلات فيسلمن عن مراودة الفساق ويكونَ احتجابهن علامة لعدم رغبتهن فى تلك المراودة التى يعبر عنها القرآن بالأذى والتى تكون أذى فى حق نساء وبنات المؤمنين كما كانت أذى فى حق نساء النبى وبناته. وفى نصب حجاب المرأة فى هذه الآية ـ علامةً لعدم رغبتها فى مراودة الفساق من الرجال ، إشارةٌ بالغة على رغم قاسم أمين ـ إلى شدة لزوم هذه العلامة للمحصنات من النساء .

وفى كتاب قاسم كثير من الكلمات الحقة التى أريدبها الباطل: انظرقوله ص ٥٦ :

« لو أن فى الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضى بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين لوجب علىّ اجتناب البحث ولما كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص مهما كانت مضرة فى ظاهر الأمر (!) لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة لكننا لا نجد نصًّا فى الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة وإنما هى عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم (!) فاستحسنوها وأخذوا بها وبالغوا فيها وألبسوها لباس الدين كسائر العادات الضارة التى تمكنت فى الناس باسم الدين والدين براء منها . ولذلك لا نرى مانعاً من البحث فيها بل نرى من الواجب أن نلم بها ونبين حكم الشريعة فى شأنها وحاجة الناس إلى تغييرها » .

أقول : كل باحثٍ حادثٍ فى الإسلام يعرف أن فيه حجاباً للمرأة يحبذه من يحبذه من المحافظين على تقاليد دينه ويكرهه من يكرهه من هواة الغرب السافر ، أعنى أن

المعروف كون السفور حدثاً حدث فى بعض المسلمين تقليداً للأجانب عنهم ثم أخذ ينتشر انتشاراً يعلم الله منتهى مداه ؛ ولم يقل أحد قبل قاسم إن الحجاب حادث فى المسلمين على أى شكل من أشكاله أخذوه من عادات أمم أخرى وتعوّدوه وبالغوا فيه ثم نسبوه إلى دينهم والإسلام براء عن الحجاب ! فهذا قلب للأمر ومضادة للواقع. وكان له على الأقل من منطق الإنصاف أن يقول أخذوه من نساء نبيهم اللاتى اعترف فيما سبق بوجوده فيهن ووجوبه عليهن نصًّا فى القرآن ـ ولو مع دعوى اختصاصهن به ـ ثم تعودوه وبالغوا فيه ونسبوه إلى الدين ؛ فهل كتاب الإسلام أخذه ولو لنساء النبى من الأجانب والإسلام براء من الحجاب ؟

ثم قال قاسم أمين : « جاء فى الكتاب العزيز : (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون . وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بنى إخوانهن أو بنى أخواتهن أو نسائهن أو ماملكت أيمانهن أو التابعين غير أولى الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليُعلم ما يخفين من زينتهن) .

« أباحت الشريعة فى هذه الآية أن يظهر بعض أعضاء المرأة من جسمها أمام الأجنبى عنها غير أنها لم تسمّ تلك المواضع » .

أقول : هذه آية الحجاب للنساء الذى يسمى مؤلف « تحرير المرأة » أن ينكر وجوده فى الإسلام ، مهما كانت الآية مجملة فى تعيين محل الكشف المستثنى من الاحتجاب . فالقرآن صريح فى فرض الحجاب على النساء عامة والتفريق بين الجنسين فى اللُّبس على أن تكون أعضاء المرأة أكثر تستراً أمام الأجنبى عنها من أعضاء الرجل

لا أكثر انكشافاً منها كما هو الواقع الآن فى الأمة الإسلامية وخاصة فى مصر بعد النهضة التى أدى إليها تحرير المرأة ملهماً من كتاب قاسم أمين المسمى باسمه نفسه .

وفى الآية كلة هى قوله تعالى (أو نسائهن) الدال على مبلغ لزوم الحجاب للمسلمات إلى حد كونهن ممنوعات من إبداء زينتهن لنساء الأجانب عن الإسلام .. كلة لو كان قاسم أمين أصغى إليها لوجد فيها عظة بالغة تُعارض كلته وتناهض نهضته ، كلة تكفى فى إثبات أن كتابه وما يرمى إليه فى واد ومرمى كتاب الله فى واد بعيد عنه كل البعد ، وهو أى قاسم نفسه يثبت فى كتابه هذه الكلمة من كتاب الله التى تكفى وحدها للقضاء على كتابه .

ولم يَفُتْ مؤلفَ « تحرير المرأة » مايقع فيه كثير من الكتاب المصريين ولا يَسلم منه علماؤهم أيضاً ، من غلط الفهم لمعنى القرآن الكريم فى مسألة تعدد الزوجات ، حيث يرتّبون قياساً منطقياً مؤلفاً من مقدمتين كلتاهما مأخوذة من كتاب الله أعنى قوله تعالى : (وإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة) ، وقوله : (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم) وكلا القولين فى سورة النساء ، فيُلغون بهذا القياس الجوازَ الشرعى المعروف فى تلك المسألة المأخوذَ هو الآخر أيضاً من كتاب الله متصلا بالقول الأول مما قبله أعنى قوله تعالى : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة) ومعمولا به من صدر الإسلام إلى يومنا هذا . ونحن نحاشى السابقين من المسلمين أن يغفلوا عما تنبه له كتّاب هذا الزمان من معنى كتاب الله المؤدى إلى الهدم بعد البناء من حيث لا يشعر . فليبحث هؤلاء الكتاب عن عدم الشعور فى أنفسهم وليقرأوا مابعد الآية الثانية الهادمة أو بالأصح التى يزعمونها الهادمة ، وهو (فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) .

أما المحاذير الاجتماعية التى قلما يخلو عنها تعدد الزوجات والتى أحصاها قاسم

فى كتابه فنحن نعرفها أيضاً ونعرف مع هذا انتشار الزنا فى البلاد المُعرِضة عن هـذا المبدأ الإسلامى تفادياً من تلك المحاذير . فمبدأ تعدد الزوجات الذى أباحه الإسلام لا بد أن يسد فراغَه الزنا ، لأن من يرى نفسه من الرجال فى حاجة إلى امرأة ثانية فهو يحصل عليها خليلة إن لم يحصل عليها حليلة . ومن درس مسألة تعدد الزوجات لينتهى إلى منعه فليدرسها فى المقارنة بين النكاح والسفاح ، ثم ليختر أهون الشرين .

هذا كلام وجيز قاس ولـكنه كلام صادق ، ولى كلام هنا غير هذا الـكلام القاسى وهو أن حقيقة المسألة أعنى مسألة تعدد الزوجات تقسيم النساء اللاتى فضَلْن من ذوات الأزواج إما لـكثرة المرأة بالنسبة إلى الرجل أو لعدم رغبة طائفة من الرجال فى الزواج .. فضلن واحتجن إلى الاتصال بالرجال بدافع الغريزة الجنسية أو لـكسب النفقة . فحقيقة المسألة تقسيم هؤلاء النساء بين الرجال المتزوجين أزواجاً ثانية للمحافظة على عفتهن وعفة الراغبين فيهن بغير واسطة الزواج . فبالنظر إلى هـذه الحقيقة يعود مبدأ تعدد الزوجات إلى مصلحة المرأة ويخدم المحافظة على كرامة الجنس ، والذين يعتبرون تعدد الزوجات ضربة قاسية على شعور المرأة وكرامتها يقصدون بالمرأة الزوجة الأولى التى هى بعض النساء فيحتكرون كل المحافظة على الشعور والـكرامة لهذه البعض على حساب البعض الأخرى التى هى عرضة لضياع عفتها قبل المحافظة على شعورها وكرامتها .. بل إن اجتماع الرجل بالمرأة الثانية من طريق الاستنكاح أدنى إلى الاحتفاظ بكرامة الزوجة الأولى أيضا من اجتماعه بالمرأة الثانية من غير ذلك الطريق ؛ وقد كنت أنا عبَّرت فى شعر نظمته فى قديم الزمان باللغة التركية فى موضوع تعدد الزوجات عن المرأة التى تحتمل أن تشاركها فى زوجها خليلةً ولا تحتمل أن تشاركها فيه زوجته الثانية .. عبرت عن هذه المرأة بامرأة ذات قرنين .

أما القول بالتسوية بين الرجل والمرأة فى اختصاص كل منهما بالآخر بعد أن كانا

زوجاً وزوجة ، والاعتراضُ على مبدأ تعدد الزوجات بلزوم أن يكون من حق المرأة أن تجمع بين زوجين إذا كان من حق الرجل أن يجمع بين الزوجتين كما أشار إليه مؤلف « تحرير المرأة » فنشأه عدم إدراك الفروق الكبيرة بين فطرة الرجل وفطرة المرأة ، وقد بينت تلك الفروق فى « قولى فى المرأة » المنشور قبل سنين .

ولو لم يكن فرق ما بين الجنسين إلا أن الإلقاح الذى هو أهم مقاصد الزواج يقيِّد الزوجة على طول مدة الحمل والوضع والإرضاع ولا يقيد الزوج أصلا ، وإن شئت فقل إن الرجل الواحد يستطيع أن ينتج من الأولاد مالا تستطيعه مائة امرأة ، فهو يعادل فى القيام بوظيفة الإنتاج أكثر من مائة امرأة ... لو لم يكن غير هذا لكفى فارقاً بين الجنسين . فإن كانت كثرة التناسل مما يُرغب فيه لتقوية أمة بإكثار أفرادها من أبناء الحلال — ولا بد أن تكون — فلا طريق لها سوى تعدد الزوجات[1] .

---

[١] أما ما قرأته فى مقالة نشرته مجلة « الإثنين » عدد ٥٤٤ بعنوان « السيدات أولا » للأستاذ الكبير محمد فريد بك أبو حديد الذى أقرأ مقالاته فى المجلات بلذة ، وهو قوله : « ومهما يكن من الأمر فإنى أطلب التفكير فى المرأة ، وجعلت أتأمل مكانها من الإنسانية ، فتبين لى فى وضوح لا غموض فيه أن المرأة هى لب الحياة وهى نواة الإنسانية وسرها .

« فلو هلك نصف الرجال فى هذا العالم — كما يحدث فى الحروب الطاحنة التى يعرض الرجال عليها منذ القدم — لوهلك هؤلاء لأمكن التعويض عنهم بعد قليل ، ولكن لو هلك نصف النساء — لا قدر الله — لما أمكن هذا العالم أن يعوض صفوف الإنسانية إلا بعد حقب وأجيال » .

فلا يكفى فى إثبات ما يتضمنه عنوان المقالة ولا يدل على نقصان أهمية الرجل بالنسبة إلى المرأة وإنما يدل على تقابل عدد قليل من الرجال بالكثير من النساء ، والتعويض الذى ذكره فى صفوف الإنسانية عند هلاك نصف الرجال يكون طريقه بتفريق عدة من النساء سهما لكل واحد من الرجال ، أى بإحياء المبدأ الإسلامى الذى هو تعدد الزوجات .

ويدل قوله فى عدم إمكان التعويض عن النساء إذا هلك نصفهن إلا بعد حقب وأجيال على حكمة من حكم كون الرجال مكلفين بالحروب دون النساء ، ومثلها الأعمال الشاقة التى تضنى مزاولها وتفنى وتكون على الأكثر فى خارج البيوت وقد خصتها التقاليد الإسلامية بالرجال مثل الحروب ، خلافا للعصريين الذين يدعون كون المرأة صالحة لكل ما يصلح له الرجل من الأعمال والوظائف .

كتاب قاسم أمين يحتاج إلى تأليف مستقل للرد على سخافاته وإن كان « قولى فى المرأة » الذى ما كنت مطلعاً عنـد تحريره على « تحرير » قاسم ـ يسد كثيراً من الحاجة ، وإنما أشرت هنا إلى مواضع خروجه على الأحكام المنصوص عليها فى القرآن ردًّا لدعوى مسايرته فى كتابه مع كتاب الله . وكم فيه مع الخروج الصريح على الأحكام الشرعية من خروج على بدائه العقول السليمة فى سبيل استفزاز السذج.. انظر ما ادعاه من أن المرأة ليست بأولى من الرجل بتغطية وجهه ، ثم قال :

« عجباً لِمَ لم تؤمر الرجال بالتبرقع وستر وجوههم عن النساء إذا خافوا الفتنة عليهن؟ هل اعتُبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة واعتبر الرجل أعجز من المرأة عن ضبط نفسه واعتبرت المرأة أقوى منـه فى كل ذلك حتى أبيح للرجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النساء مهما كان لهم من الحسن والجمال ومُنع النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال منعاً مطلقاً خوف أن ينفلت زمام هوى النفس من سلطة عقل الرجل فيسقطَ فى الفتنة بأية امرأة تعرضت له مهما بلغت من قبح الصورة وبشاعة الخَلق؟ إن زعم زاعم صحة هذا الاعتبار رأينا هذا اعترافاً منه بأن المرأة أكمل استعداداً من الرجل ـ فلم توضع حينئذ تحت رقّه فى كل حال؟ فإن لم يكن هذا الاعتبار صحيحا فلم هذا التحكم المعروف ؟ »

يفهم من هذه الأقوال أن مؤلف « تحرير المرأة » غافل أو متغافل حتى عن أبسط ما بين الرجال والنساء من فروق الفطرة ، فهو بنى كتابه على أساس المساواة بين الجنسين ـ فعلى رأيه يلزم أن يُخاف على الرجال أيضا من اعتداء النساء على عفتّهم إن صح الخوف على النساء من اعتداء الرجال على عفتّهن ، وهذه المساواة تقتضى كونه منكِراً حتى لصحة ما هو المعروف من اعتبار الرجل فاعلا والمرأة قابلة فى الفعل الجنسى الحاصل باشتراكهما . فعند وقوع الشكوى من أى رجل بأنه اعتدى على

امرأة ، يكون من حق ذلك الرجل على رأى قاسم أمين أن يدعى كون الاعتداء عليه من جانب المرأة ويصح شك القاضى فى تعيين المكْرِه والمكْرَه منهما، بناء على أنه كما يُخاف الفتنة على النساء من الرجال تخاف عليهم منهن ، فلماذا تحذر المرأة الرجل وتستخفى منه ولا يحذر الرجل المرأة ويستخفى منها؟ فالمؤلف لم يلتفت فى تمشية مغالطاته فى الجمل المذكورة آنفا إلى موقف الذكر والأنثى فى أى نوع من الحيوان، وتضمَّن اعتراضه على تخصيص الحجاب بالمرأة دون الرجل من غير تفريق بين حسانها وقباحها ، اعتراضا على القرآن فى قوله (ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أوآبائهن أوآباء بعولتهن أوأبنائهن أو أبناء بعولتهن) ... الآية التى أوردها المؤلف أيضا وسعى فى إلغاء أحكامها .. ولا أدرى لماذا لم يعترض على اختصاص المرأة بالزينة الذى يخل بالمساواة المدعاة والذى لم تنج منه أوربا الواصلة إلى شوط يحبذه المؤلف فى التسوية بين الرجال والنساء والذى كان ينبغى أن يوقظه من غفلته فى دعوى المساواة بين الرجل والمرأة ، إن لم يوقظه ماهو الواقع من تحكم الرجال على النساء بحق أو بغير حق ؟ بل حسبُ انهماك المرأة فى الزينة واختصاصِها به فى الشرق والغرب من غير فرق بين حسانها وقباحها ، مبطلا لما احتشده قاسم أمين فى كتابه من المغالطات لإبطال حجاب المرأة المسلمة . فمعنى تزين النساء وتبرجها فى مرأي الرجال سواء كانوا بعولتهن أو غيرهم ، أن فيهن الميلَ الطبيعى إلى استمالة قلوب الرجال وأنظارهم ، وهـذا الميل إلى الاستمالة هو جُل ما عندهن من السعى إلى الفتنة المتوقعة الحصول بين الجنسين ؛ أما الحركة الفعلية لحصولها فإنما يقوم بها الرجال . فلهذا وضعت الشريعة الإسلامية الحجاب حاجزاً دون استمالة المرأة التى يقع منها التحريك ثم تقع الحركة من الرجل ، وكان منع الفتنة فى أولى المراحل المؤدية إليها أسلمَ وأسهل من منعها فى المرحلة الثانية .

وانظر قوله ص ٨٩ ـ ٩٠ : « لعل يظن المصريون أن رجال أوربا مع أنهم بلغوا

من كمال العقل والشعور مبلغاً مكّنهم من اكتشاف قوة البخار والكهرباء واستخدامها على ما نشاهده بأعيننا وأن تلك النفوس تخاطر كل يوم بحياتها فى طلب العلم والمعالى وتفضِّل الشرف على هذه الحياة . هل يظنون أن تلك العقول وتلك النفوس التى نُعجَب بآثارها يمكن أن يغيب عنها معرفة الوسائل لصيانة وحفظ عفتها ؟ هل يظنون أن أولئك القوم يتركون الحجاب بعد تمكنه عندهم لو رأوا خيراً فيه ؟ كلاّ . وإنما الإفراط فى الحجاب من الوسائل التى تبادر عقولُ السذج وتركن إليها نفوسهم ولكنها يمجها كل عقل مهذب وكل شعور رقيق » .

وقوله ص ٩١ : « وقبل أن أختم الكلام فى هذا الباب أرى من الواجب علىّ أن أنبه القارئ إلى أنى لاأقصد رفع الحجاب الآن دفعة والنساء على ماهن عليه اليوم : فإن هذا الانقلاب ربما ينشأ عنه مفاسد جمة لايتأتى معها الوصول إلى الغرض المطلوب كما هو الشأن فى كل انقلاب فجائى . وإنما الذى أميل إليه هو إعداد البنات فى زمن الصبا إلى هذا التغيير ، فيعوّدن بالتدريج على الاستقلال ويودع فيهن الاعتقاد بأن العفة ملكة فى النفس لا ثوب يختفى دونه الجسم » .

وأنا أقول إن المؤلف وإن كان يتظاهر فى كلامه بالنظر إلى بعض القيود الاحترازية التى اكتمن وراءها أنه يشكو من الإفراط فى الحجاب لامن الحجاب مطلقا . ولكن المفهوم واضحا من مدح الأوربيين الذين تركو الحجاب ، بكمال العقل والتهالك فى اقتناص الشرف ، أن مقصوده رفع الحجاب بالمرة كما رفعه الأوربيون وبلغوا منه مبلغ الإفراط فى الكشف بدلا من الإفراط فى الحجاب ، وإن كان يريد الوصول إلى مبلغهم بالتدريج والتبكير فى اختلاط الجنسين الذى هو من جملة ماعُنى به وحث عليه فى كتابه . فهذه الأسطر المنقولة من كلامه تهدم كل مافى كتابه من تظاهر الاحتياط فى رفع الحجاب والارتباط بنصوص الشرع الإسلامى فى تقديره ، فهو يبتغى اتخاذ الأوربيين

فيما اختاروا لنسائهم قدوة للمسلمين . وإذا كان القارئ يقتدى بمؤلف « تحرير المرأة » المقتدى بالأوربين ويصدّق رأيه فى هذه المقدمات التمهيدية فلا بد أن يقول تعقيبا لقوله « هل يظن المصريون أن الأوربيين يتركون الحجاب لو رأوا خيراً فيه : وهل يكشفون أظهر نسائهم إلى أردافهن علاوة على منا كبهن ونحورهن وسحورهن وسيقانهن إلى أفخاذهن ثم يخاصرونهن ويراقصوهن أزواجا أزواجا فى الحفلات الساهرة لولم يروا خيراً فى تلك الكشوف والمخاصرة والمراقصة ؟.. بل يقولَ : لوكان فى الاسلام خير لرآه الأوربيون الممتازون علينا بكمال العقل واكتشاف الحقائق واختاروه ديناًلهم .

وهذا دين قاسم أمين الذى ادعى التمسك به والتمشى معه فى تحرير المرأة . وما أغلظَ غشاوةَ الغفلة فى أعين الذين قالوا تعنيفا لما وصلت إليه حالة نسائنا الحاضرة من الاستهتار وخلع العذار مع الإزار : « لم يكن هذا ماقصد إليه قاسم أمين » إن لم يتكذبوا فى قولهم هذا .

أما ما أوصى به الرجل من التدريج فى رفع الحجاب وتعويد المرأة السفور بإعداد البنات فى زمن الصبا إلى هذا التغير وتعويدهن على الاستقلال ، حتى يتأسس فيهن الاعتقاد بأن العفة ملكة فى النفس ، لا ثوب يختفى دونه الجسم .. فهذه الوصايا الواقية إذا جُمعت مع اتخاذ الأوربيين الذين اعترف لهم بأنهم أعقل منا وأرشد ، قدوتَنا وأساتذتنا فى معاشرة الرجال والنساء ومجالستهما ثم نُظر إلى احتواء مجالس المعاشرة الأوربية التى تكون فى النتيجة نماذج امتثال لنا بلا مراء ولا جدال ، مخاصرةَ النساء الأجانب ومراقصتهن نصف عاريات أو أكثر من النصف ... كما بدرت بوادرها اليوم ، فدعوى العفة والنزاهة فى هذه المعاشرة تذوب وتتبخر مع ماء الحياء فى وجوه الأزواج الراقصة ووجوه الحضار المشاهدين الذين لاينقصهم بعولة تلك النساء أو أقاربهن .

فتلك المجالس والمحافل وضعتها أوربا المدنية الفاجرة على أن تكون محافل تمهيد

وتعويد للإباحة الغريزية البشرية التي بمزيناتها ومُغرياتها وطريقها المعبدة الشيطانية ، تتقدم الإباحة البهيمية وتجعل ما يتظاهر به المتظاهرون من أحاديث المحافظة على العفة وطهارة الأخلاق في طيات تلك المحافل ، أكذب من حديث خرافة .

وقد انجلى من هذا البيان المستند إلى تصريحات قاسم أمين أمور : الأول أنّا مقلدو أوروبا في السفور وما كنا مقلدي أمة في الحجاب كما ادعى قاسم . والثاني أن ما يظنه الغافلون من أن قاسما لم يرد هـذا السفور الخليع ، لا أساس له من الصحة . والثالث أن قاسما والأوربيين الذين قدمهم لنا قدوةً ، ليسوا بغافلين عن أن السفور وما يلابسه من الملامسات بين الجنسين لا مناص من تطوره وتأديه إلى هدم صرح العفة والنزاهة .. بل إنهم يهدفون بتأسيس هـذه الحياة المختلطة إلى التخلص من تلك المبادئ القديمة التي باعدت بين الجنسين وحالت دون استفادة كل منهما بالآخر باسم الديانة والدين براء من هذه الحيلولة كما نص قاسم فيما سبق على كون الدين براء من وضع الحجاب ورفض السفور، وقد حكيناه فيما سبق.. وكان معنى كون الدين براء من وضع الحاجز بين الجنسين أنه براء من التزام العفة والنزاهة لما عرفتم من وضوح الطريق بين السفور الخليع والحياة المختلطة وبين انهيار صرح العفة والنزاهة . ومعنى المعانى التي يعنيها أعداء الحجاب والعفة والنزاهة من براءة الدين عن التزامها مع وضوح هذا الالتزام للبصائر والأبصار ، أن الدين لا يقام له ولعقائده القديمة وزن عند أصحاب العقول الجديدة . فلهذا يرانى القارئ على طول هذا الكتاب الذى انتهيت هنا من أول أجزائه بعون الله وتوفيقه ، أبذل كل جهد في تثبيت عقائد الإسلام وأعدُّه أهم أسس الإصلاح وأقدمها ولله الأمر والحمـد من قبل ومن بعد .

تصحيح الأغلاط التى غابت عنا عند الطبع
ثم اطلعنا عليها

الصفحة ٨ س ١٦ رمتنى بدائها ص ١٢ السطر ٨ وعز مكانى فلا أُظلم ص ٣١ س ٢١ إن برهانك ص ٤٥ س ١٤ المصريين إن ص ٤٥ س ١٦ المراغى بين العلم والدين ص ٤٧ س ١١ لتتمشى ص ٥٣ س ٧ لم تُصَن ص ٦٦ س ١٥ من زمانٍ ص ٦٧ س ٣ تضمنته الكلمة المنقولة ص ٦٩ س ٩ وهذه كلمة من كتابى ص ٧٨ س ١٥ من الصفات الحسنة حسنة س ١٩ منبراً لبيت ص ٨٢ س ١٧ العثمانية الإسلامية ص ٨٣ س ١٦ بماضيها الإسلامى ومؤلفاتها فيه ص ٨٧ س ٢١ الحشف ص ٩٣ س ٢٦ بالمنصب ص ١٣٥ س ٩ من يجادل ص ١٤٥ س ٢١ دهٔئيزم ٢٢ آنهٔئيزم ص ١٤٨ س ١ يأتمُّ ص ١٦٣ س ١٥ من عداد ٢٢ ومغزى قول ص ١٧٨ س ٢٢ غاية ما يكون ص ١٩٠ س ٤ بما سوى الله ص ٢٢٩ س ١١ لا يعترف، ص ٢٣٦ س ١٨ الازدياد ، ص ٢٤٠ س ١٥ موجود » ما كان أبلغ وأقوى من قوله الأول ص ٢٤٥ س ١٦ على خطأه . » ١٧ ثم قلت : « ص ٢٦٦ س ١٥ يقينا » ؟ ص ٢٦٩ س ١٠ لاتعترف ص ٢٨٨ س ٢ من زِيَرَة النساء ص ٢٩٥ س ١ وأن السبب ص ٣٠٢ س ٩ والحق أنه ص ٣١١ س ٢٧ فتشبيه غاندى به ص ٣٤١ س ٣ سمعنا منه ص ٣٥١ س ٨ فريقاً من الذين أوتوا الكتاب ص ٣٩٦ س ١١ نقلا عن كتاب ص ٤١٤ س ١٦ أن لا يكون ص ٤١٥ س ٦ الباحثون فى الغرب ص ٤٢٣ س ٢١ الرقم ٤ ص ٤٢٧ س ١٤ وإن الحصول ص ٤٢٨ س ١ للمعاصرين الذين ص ٤٣٧ س ١ وهما وإن كانا ١٤ اللاذ البدنية المكانةَ العليا ص ٤٤٢ س ٦ كما قال الشاعر ص ٤٤٧ س ١ بفتوى قاسم قاسم أمين ص ٤٥١ س ١٨ يجعلها لقمة ص ٤٥٥ س ١٣ ورومانيا واليونان ١٨ إن للمسلمين ص ٤٥٩ س ١٣ مع إمكان أن يكون ص ٤٦٠ س ١٠ ويوفَّى ص ٤٧١ س ١٤ فى ص ٨ ص ٤٨٢ س ١٧ حتى إن ص ٤٨٨ س ١ فى بعض بلاد المسلمين .

الرجال المذكورة أسماؤهم فى الـكتاب
بمناسبات الأبحاث

فهرس

الإشارة إلى بعض المباحث المهمة التي ينطوي عليها هذا الجزء من الكتاب

عند مناقشة الشيخ التفتازانى وقوله عنـد مناقشتى ٢٤ نوابغ البلاد الإسلامية من الـكتاب والشعراء يستبطنون الإلحاد على قول الأستاذ فريد وجدى ٢٤

إن الدين بمصر لفى حالة عجيبة ، فمعجزات الأنبياء الخارقة غير معترَف بها عنـد المبرِّزين من علماء الدين مثل الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا صاحب المنار والأستاذ الأكبر المراغى ٢٥

قول الدكتور توفيق الطويل فى كتابه « التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام » : « إن ابن خلدون يخالف الاتجاه الحديث الذى ينكر المعجزات وخوارق العادات من غير تأويلها بما يبدو متفقة مع منطق العقل وسنة الـكون ٢٥

نبوات الأنبياء تنهار بانهيار المعجزات .. وعدم الاعتراف بوجود الله له علامات أبرزُها تصريح الأستاذ فريد وجدى بأن جميع الأديان قذف بها العـلم الحديث الذى دالت إليـــه الدولة فى الأرض ، إلى عالم الأساطير ٢٥ ـ ٢٦ وحسبك ما ينادى به الأستاذ المتولى رئاسة تحرير مجلة الأزهر من أن العلم لا يعتد بمعقول لا يؤيده محسوس.. وقوله فى مقالة افتتاحية لمجلة « الرسالة » : « إن الدين إن كان يعيش الآن فإنما يعيش فى قلوب السذج من العامة » ٢٦

عقلية إنـكار المعجزات غير معجزة القرآن على أن يكون إعجازه أيضا غير مفهوم منذ أزمنة طويلة خلت كما صرح به الأستاذ الأكبر المراغى ٢٧ ومعنى إعجازه على قول هيكل باشا .. وعلى قول الأستاذ فريد وجدى بك ٢٧ ـ ٢٩

فالدين بكلا ركنيه الأساسيين مقذوف به بيـد العلم إلى عالم الأساطير ٣٠ قول الأستاذ الأكبر المراغى عنـد توديع بعثة الأزهر فى محطة مصر : إن العقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شىء تاريخى خال عن الحياة ٣١

قول الأستاذ أحمد أمين بك فى مجلة الثقافة إن علماء التوحيد لم ينجحوا فى مهمتهم

بالكف عن ذكر الأسماء فى المعاصرين ، تحتاج إلى شيء من الإيضاح والتمهيد ٤٢ ـ ٤٦ وليس من حق القارئ المنصف أن يتوقع منى عند نقل الأقوال وضع توطئة لعملية النقد تتضمن مدح أصحاب تلك الأقوال وإكبارهم ٤٤

وأمر ثان وهو أن البعض الآخر ممن قرأت عليهم من أصدقائى بعض أبحاث الكتاب وجد فى أسلوب نقاشه شيئاً من الشدة والقسوة .. وجوابى عليه ٤٦ وماقسوت فى القول إلا على الذين قست أقوالهم على أساس من أسس الدين أو علم من علومه أو طائفة من علمائه ، وما فرّطت فى جنوب من ناقشتهم وفيهم المفرِّطون فى جنب الله والمستهينون بالعقل والمنطق ٤٦

القول بأن المعجزات من غير تأويل لا تتفق مع منطق العقل فتخرق العقل والعادة معا ، ناشىء من عدم التمييز بين خارق العادة الممكن وبين خارق العقل المستحيل ٤٨

نقولٌ عن « القول الفصل » منبهة على الفرق بينهما أغمض عنها الدكتور الطويل .. ولو كان الدكتور وغيره ممن يصرون على إنكار المعجزات واعتبارها شبهة لا حجة مثل صاحب المنار ، مصارحين بأنهم لايأبهون بنصوص القرآن التى أحصيتها فى القول الفصل ، لكونهم غير مخلصين أيضاً فى الإيمان بحجية القرآن ـ لهان الأمر وانتهى الكلام

موقفى فى الكتاب ليس موقف الواعظ ، ولو كان كذلك لكان الرفق واللين أوقع فى النفوس وأنجع ، وكان للوعظ أهل غيرى من أهل اللسان العربى ٥١ ـ ٥٢

وقد يخطر ببال بعض القراء أن كثيراً من المناقشات التى عُنيت بها كان المحل الأولى به الصحف والمجلات ٥١ ولقد رأيت كثيراً من كبريات الصحف والمجلات الواسعة الانتشار ، واقعة تحت سيطرة كتّاب متآزرين فى السعى لإضعاف نفوذ الدين

فى المجتمع متلاعبين بأحكامه وقواعده ، ولهذا لا تتسع صدور تلك الصحف والمجلات لمقالات الذود عن الدين ٥٢ ـ ٥٦

مقالتى التى أبت الرسالة نشرها فى الرد على ما انتشر فيها من مقالة الأستاذ فريد وجدى بك المعنونة « الدين فى معترك الشكوك » ٥٧ ـ ٧٠ المنطق الذى يستهين به من يستهين من المصريين كالأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر ومعالى هيكل باشا معلنين استهانتهم بأن يسموه المنطق الصورى أو التجريدى ، وهو المنطق العظيم الذى يجد القارئ أمثلة ونماذج هامة من عظمته وبراعته فى أماكن مختلفة من كتابنا هذا ٦٩

إن لهذا الكتاب المعروض على نظر القارئ قصة تستحق الذكر ٧١ قول الأستاذ محمد عبدالله عنان: « وإذا كان الإسلام لم يعتز قط بتركيا يوم كانت دولة قوية شامخة، فكيف يحاول اليوم أن يعتز بهذه البقية الضئيلة من تركيا القديمة » والرد عليه بشهادات شهود من أهل الأستاذ وغيرهم ٧٢ ـ ٩٠

انظر قول المرحوم محمد فريد بك زعيم الحزب الوطنى المصرى وخليفة مصطفى كامل باشا : « وقد مضى على الشرق أجيال طوال رأى أهلوه من أهوال الأحوال ما تندكّ به الجبال فانفرط عقد بنيه وتشاغل كل بنفسه عن أخيه وذويه ، فأغار الدهر بخيله ورَجله على الشرق ودوله فتناسوا ما كان لهم من فخامة الاقتدار واستكانوا إلى المذلة والهوان صاغرين وقد أوشكوا أن يقضى عليهم الدمار ويكونوا عبرة لأولى الأبصار .. لكن العناية الصمدانية تداركتهم فأضاءت الأفق الإسلامى بظهور النور العثمانى وأمده بالنصر اللدنى والعون الربانى فقامت الدولة العلية بحياطة الدين وحماية الشرقيين ٧٤ ـ ٧٥

كان الحاكم فوق الحكومة فى الدولة العثمانية هو الإسلام .. فإن كنت فى ريب من هذا فانظر قول (ا د . آنكلهارد) من سفراء فرنسا بتركيا فى مقدمة كتابه عن

تاريخ إصلاحات الدولة العثمانية : « إن الإسلام الذى قد كان مؤسس الحكومة فى الدولة العثمانية بقى حاكما مطلقا فوق الحكومة ناظما » ٨١

وقال الأستاذ فرح أنطون صاحب مجلة « الجامعة » الذى ناقشه الشيخ محمد عبده وتحامل فى نقاشه على المسلمين من غير العرب : « إن الأتراك قد حفظوا حياة الإسلام بقوة السيف » وقال أيضا إن ميراث العرب لولا الدولة العثمانية لم يبلغ هذا المقام ، بل ربما لم يثبت بعد أصحابه بضعة أعوام ٧٧

كان صلة الأتراك بالإسلام رغم الأستاذ عنان إلى حد أن لفظ الترك ظل يستعمل أجيالا طويلة على لسان الغربيين كرادف المسلمين .. صرح به المرحوم على الزينى بك عميد كلية التجارة بجامعة مصر فى كتابه أصول القانون التجارى ٧٩

وانظر قول الأستاذ عنان أيضاً إن مصر الإسلامية لم تعرف رغم ما توالى عليها فى عصور الاضطراب والفتنة من الخطوب والمحن نكبة أعظم من الفتح العثمانى ولم تعرف حكما أقسى وأمر من حكم الدولة العثمانية الذاهبة ٨٣

ثم اقرأ قول عبد الرحمن عزام باشا أمين الجامعة العربية : « لما وصل العثمانيون إلى شرق أوروبا وكانها سجون أبدية يتوالد فيها الفلاحون للعبودية ، فكسروا الأغلال السجون وأقاموا مقامها صرح الحرية الفردية وتعلمت أوروبا الشرقية على يد محرريها سيادة القانون على الأحساب والأنساب ولم يكن فوز آل عثمان مستمدة من سيف وشجاعة ، بل ما هو أعظم منهما : احترام الحق والخضوع لسلطان القانون والشرع ٨٦

وقول صديق المرحوم شكيب أرسلان فى « حاضر العالم الإسلامى » : احترام المعاهدات والعمل بموجب الكلمة المعطاة الذى يدور تاريخ العثمانيين كله عليه ناشىء من كونهم مسلمين حقيقيين ٨٨ وقوله فى ديوانه يخاطب الأتراك العثمانيين ٨٧ :

أحبكم حب من يدرى مواقفكم | فى خدمة الدين والإسلام من حقب
وكل غر يمارى فى فضائلكم | لا يعرف الحشف البالى من الرطب
مجدى بعثمان حامى ملتى وأنا | لم أنس قحطان أصلى فى الورى وأبى

وآخر رد على الأستاذ عنان تولاه كتاب «تاريخ أوروبا الحديثة» تأليف رتشاردلوج وتعريب محمد عبد الله عنان ، حيث قال : « وسر نجاح الترك يرجع إلى استبسالهم فى تضحية نفوسهم وهى عاطفة الجهاد التى غرسها الإسلام فى قلوبهم، وكذا يرجع بالأخص إلى حسن إدارتهم الدينية والحربية ٩٠

دامت عزة الإسلام إلى أن أخذ يطرأ الضعف على صمصام الدولة العثمانية ، فمنذ ذلك بدأ الإسلام يضعف يوماً بعد يوم ويسير جنباً لجنب مع ضعف شوكتها ٩٠ تجريد الإسلام من قوة السيف ـ كما يسعى إليه كثير من جملة العلم والقلم بمصر ـ يصير كتجريد الإسلام من غزوة بدر الكبرى ٩٠

ومن غريب المصادفات الهامة أن اكتشاف الآلات الجديدة الحربية الذى كان مبدأ قوة الدول الغربية وضعف دولة الإسلام المجاهدة فى سبيله ، لا يختلف زمانهما عن زمان رواج العلم الحديث فى الغرب، ذلك العلم الذى يدور مع الحس والتجربة ولا يعتد بحجة العقل ، على الرغم من أنها كانت مستند أساس الدين طيلة قرون الإسلام التى راج علم الكلام فيها واحتفظ برواجه مدة احتفاظ الأمم الإسلامية برواج الدين فيما بينهم ٩٠ ـ ٩١

وزادت فى إضعاف المسلمين وإضعاف الرابطة الدينية فيما بينهم بل وفى ضعف الإسلام فى قلوبهم ، بقدر ما أضعف السلاح الحديث والعلم الحديث من كل ذلك ـ فتنةُ النزعات القومية الداخلة فيما بين الإمم الإسلامية تقليداً منهم لأمم الغرب وإغراء من تلك الأمم بينهم بواسطة تلك النزعات .. فقد قرأت كتاب «حاضر العالم الإسلامى»

من ترجمته العربية ، فأحسست منه أن مؤلفه الأمريكى كتبه لتنفير المسلمين العرب من المسلمين الترك . وقد أدخل الإنجليز فى برامج المدارس المصرية ، الدعاية ضد عهد الدولة العثمانية بمصر ٩١

المسلمون اليوم أقوام مختلفة أكثر من أنهم مسلمون ، فلا يمنع إسلام قوم أن يناوئهم ويتجرأ عليهم مسلمون من قوم آخر .. فهذا محمد عبد الله عنان العربى الذى ينكر إفادة الإسلام من تركيا يوم كانت دولة شامخة ويرميها بأشد أنواع الهمجية والتخريب ٩١

ويقوم شيخ عربى نجدى قصيمى فينكر إفادة الدنيا من المسلمين أجمعين فى جميع القرون ويرميهم بما رمى الأستاذ عنان به الترك ، حتى قال الأستاذ سيد قطب : «وليس المسلمون هم الأتراك فأجد عذرا ولكنهم أصحاب محمد بن عبدالله وعمر بن الخطاب .. بل القرآن الذى أباح التخريب والتمثيل ٩١

ويقوم شاعر عربى فيقول : ٩١

أليس قريشكم قتلت حسينا وقام على خلافتكم يزيد

أصبحت لغة العرب بفضل القرآن واعتناء علماء الإسلام بشأنها من كل أمة، بذلك الفضل ، وقد وضعوا علم النحو الذى لا مثيل له فى أي لغة الدنيا ـ أفصح جميع اللغات وأفضلها ٩٢ وفى الأيام الأخيرة أخذت نغمة جنونية تسمع فى مصر من الكتاب المستصعبين لعلم النحو العربى ، داعية إلى إلغاء هذا العلم أو تعديله على وفق أهواء الجاهلين بالنحو ٩٢

ومن عجائب مصر المضحكات المبكيات أن واحداً من أكابر أعضاء المجمع اللغوى اقترح استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية وحاول سد الفراغ الحاصل من وجود حروف فى لغة العرب لا مقابل لها فى الحروف اللاتينية ، بوضع حروف جديدة تُضحك

الشكلى ، نصفها لاتينى ونصفها عربى فأفسد الحروف العربية واللاتينية معا ٩٣

قتلة سيدنا حسين من المسلمين العرب وفيهم عمرو بن سعد بن أبى وقاص من العشرة المبشرين بالجنة.. رضى قتله ووضعَ جسدِه من البطن والظهر تحت أقدام الخيل، فى مساومةٍ بينه وبين عبيد الله بن زياد ابن أبيه والى الكوفة يوليِّه قيادة جيش القتلة وبعده أمارة رقة فيقبله الرجل لا بغضا لحسين ولكن حبا بالمنصب ٩٣

والجواب على الشيخ القصيمى الطاعن فى المسلمين وكتابهم أن الآية نزلت فى رهط من اليهود نقضوا العهد وكان رسول الله عاهدهم على أن لايكونوا له ولا عليه.. وقد سبق فى تركيا وأنا لم أغادر البلاد أن كتب الدكتور عبد الله جودت صاحب جريدة الاجتهاد المعروف بنزعته اللادينية مقالة عاب فيها على النبى صلى الله عليه وسلم ما فعله بيهود بنى قريظة .. وكتبت أنا فى مقالة الرد عليه أنهم نقضوا العهد فى أحرج وقت على المسلمين وانضموا إلى أعدائهم .. ونالت مقالتى شكراً من السلطان المغفور له وحيد الدين ٩٥ ـ ٩٧

ما وقع فيه معالى مؤلف « حياة محمد » من خطأ التوجيه لانتهاء حرب الأحزاب بسلام على المسلمين ٩٦ ـ ٩٧

استمر تقهقر الدولة التى تولت الجهاد فى سبيل الإسلام من استمرار تألب أعدائه عليها واستمر معه تقهقر مكان العلم القديم الذى تولى قرونا طويلة الحاجة لانتصار عقائد الإسلام ، أمام العلم الحديث المبنى على الحس والتجربة .. استمر تقهقر المسلمين من الناحيتين ، حتى إنه لما ختمت الدولة العثمانية أنفاسها وانسلخت الدولة المحتلة مكانها من صبغتها الإسلامية ، استتبع هذا الانقلاب الخاص بتركيا انقلابات كثيرة فى البلاد الإسلامية الأخرى أيضا ٩٧ ـ ٩٨

ومما زاد فى طين الضلال بلة انحصار لقب العلم عند المتعلمين العصريين فى العلم

الحديث الذى يتمرد على الأديان فيقذف بهـا جميعا إلى عالم الأساطير أو على الأقل لايثبتها ولا ينفيها .. فهم لا يرضون بغيره من العلوم الدينية المعروفة عنـدنا علماً .. وعلى هذا يكون الإسلام خارجاً عن ساحة العـلم كالنصرانية وقد ادعاه الأستاذ فرح أنطون عند مناقشته الشيخ محمد عبده ٩٩

وهناك مسألة أخرى وهى أن هذا الشيخ الذائع الصيت يكافح الأستاذ الذى ضرب أساس الأديان بمعول التشكيك.. ثم نراه ومن تتلمذوا عليه ينكرون معجزات الأنبياء ويسمون لتأويلها، مع أن إنـكار المعجزات ليس إلا رمزاً لإنـكار النبوات وأن أساس الدافع إلى هذه الإنـكارات هو العلم الحديث الذى لا يقبل الخوارق ٩٩

إن مصر فى حاجة إلى نصر دينها الذى يوشك أن يتغلب عليه الإلحاد لقوة دعاته وانقسام العلماء المـكلفين بحراسة الدين على أنفسهم ١٠٠ فهل لى أن أكون القائم بهذه المهمة على الرغم من شتات شملى وضعف صحتى ؟ . هل لى أن أجد بين مفارقة الشباب ومفارقة البلاد والأحباب مايعوضنى عن كل ذلك بما هو أعز من الـكل وهو خدمة الإسلام ؟ ١٠٠

على أن بى ضعفاً آخر كدت أنساه وهو ضعف اللغـة مع ما كان فى طبيعتى من شدة الحرص على التعمق فى بحث المسائل، فـكيف يكون لى الجمع والتأليف بين ضعف اللغـة والتعمق فى معضلات الأبحاث ؟ . أضف إلى ذلك أن القارئ المصرى ينجذب فى الغالب إلى قوة اللغة وجمال الأسلوب . لـكنى أرجو الله تعالى أن يجعل ضعفى فى اللغة ومايؤدى إليه من معاناة الصعوبة عند الـكتابة ، ثقلة للـكتاب فى ميزانى يوم عرض الأعمال ، لاثقلة على قارئه فى الدنيا. والله تعالى قادر على أن لايخيب سائله ١٠١ ـ ١٠٢

انتهينا من قصة الـكتاب ، وقد فُهم منها سبب تأليفه إجمالا .. لـكنا لا نـكتفى بذلك ١٠٢ أصحاب الشكاية عن جمود الدين غيرُ مخلصين فى نواياهم .. يبتغون الهدم لا التيسير ١٠٣

معالى هيكل باشا مستيئس من إحياء الفكرة الدينية فى قلوب الناس مبتدئاً من إثبات وجود الله على الطريقة العلمية ١٠٥ مؤلف حياة محمد التجأ إلى سيرة نبينا ودل الناسَ عليها لعلهم يجدون فيها ما لا يجدون فى العلم والعقل من طريق الوصول إلى الدين وواضعه جل شأنه ١٠٦ وقد يلاحظ فى أسلوب معاليه بعض الشّبَه بإيمان المسلمين فى عصر النبي ١٠٧

معالى المؤلف معلول العقلية بداء إنكار المعجزات غيرِ معجزة القرآن ١٠٨ قوله لم يذكر التاريخ أن المعجزات حملت أحدا على أن يؤمن .. وجوابه ١٠٩ ـ ١١١ وانظر قول الإمام الرازى إن النبوة تنطوى على ثلاث معجزات ولا تكون النبوة بدونها نبوة ١١١

يجب على من يريد إثبات الدين أن يتشجع ويبدأ الأمر من إثبات وجود الله إن لم يكن بالعلم الحديث فبالعلم القديم ١١٢ أمامنا ثلاث مسائل .. إثبات وجود الله ووجود منصب النبوة ووجود معجزة النبي ١١٣ كتاب الأستاذ العقاد الحديث (الله) ١١٣

إثبات وجود الله أهم وأقدم من إثبات وجود رسل الله ، ودليل وجوده أقوى وأظهر من دليل وجودهم . وأنت تجد الكثرة الساحقة من الفلاسفة مؤمنين بالله والقليل منهم مؤمنين بالأنبياء ١١٤ والمذهب السائد اليوم فى الأوساط المثقفة هو الاعتراف بوجود الله دون وجود الأنبياء ١١٦

أستاذ مجلة الأزهر يحاول إثبات وجود النبوة بوجود العبقريات ١١٧ ـ ١١٨ هذا الأستاذ له فى مراحل خضوعه للعلم ، كلام يحاول ترويجه فى سُوق المساومة على وجود الله أسخفُ من كلامه فى سوق المساومة على نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .. مسألة وجود الأثير ١١٩ ـ ١٢٠

استهانة الأستاذ بالأدلة العقلية المنطقية ١٢١ وإذا كان داء المرء فى عقله ومنطقه فلا دواء له ١٢٤ مؤلف «حياة محمد» وضع جميع كتب السيرة والحديث تحت شبهة

الـكذب لئلا يصدّق الروايات الواردة فيها عن معجزات نبينا الـكونية ١٢٥

الدكتور شبلى شميل معرّب كتاب بوخنر فى شرح مذهب داروين ، يسمّى الإيمان بالدين إيمانا بالمعجزة المستحيلة . ومن أخطاء الرجل الفاضحة أنه يرى فى الإلحاد سعادة الدنيا ١٢٦

النقاش بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون وقوله جوابا لنقد الشيخ المسيحية بأنهالاتتفق مع العقل : «إن كل دين كذلك لا فرق فيـــه بين المسيحية والإسلام لأن الدين هو الإيمان بخالق غير منظور ووحى ونبوة ومعجزة وآخرة وبعث وحشرالخ وكلها غيرمحسوسة ولا معقولة» ١٢٧ ثم قال الأستاذ إن العدو الحقيقى للأديان فى هذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجاً عنها وهو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل.

وهذا الـكلام يستهدف انتقادات واسعة فى أمكنة مختلفة من هذا الـكتاب .. حتى أنى قلت فى أحدها إن الـكتاب استئناف المناظرة التى جرت بين الشيخ محمدعبده والأستاذ فرح أنطون . وسلفا أقول هنا وأزيد على قول الأســتاذ الذى تعزّى بمعاداة العلم الحديث المادى للإسلام كمعاداته للمسيحية : إن ذلك العـلم أضرّ بالإسلام أكثر من المسيحية وإن كان الإسلام المتضرر إسلام المتعلمين المحدثين ..وتوضيحاً لهذا رأيت أن أنقل القسم الأول مما كتبته فى التقرير المتقدم إلى وزارة الأوقاف ١٢٨ ـ ١٣٢

وكانت فيا ادعى الأستاذ فرح فى مقالاته حاجة الأمم إلى فصل الدين عن الدنيا وعن سياسة الحـكومات وقد عزا رقى أوروبا إلى العمل بهذا الفصــل كما رأى سبب تأخر المسلمين فى إهمال العمــل به ..وخصمه الشيخ حمل تأخر المسلمين على جمود علماء الدين ١٣٣

وبالنظر إلى اشتهار اسم الشيخ وإكباره يُظن أنه الغالب فى النقاش المذكور ، لـكن ما نراه اليوم فى جو مصر الثقافى من غلبة فـكرة الإلحاد على الإيمان يثبت عكس ذلك .. فلو كان الفوز والغلبة فى جانب الشيخ لما ارتـكزت فى نفوس الجيل المتعلم

القريب العهد بزمان الشيخ ، عقليةُ اعتبار الدين فى جانب والعقل والعلم فى جانب آخر كما هو رأى الأستاذ معارض الشيخ ١٣٣

أما النهضة الإصلاحية المنسوبة إلى الشيخ فخلاصته أنه زعزع الأزهر عن جموده على الدين فقرّب كثيراً من الأزهريين إلى اللادينيين خطوات ولم يقرب اللادينيين إلى الدين خطوة ١٣٣ ـ ١٣٤ حكاية تحدّيه مشايخ الأزهر فى إثبات وحدانية الله تعالى نقلا عن كتاب الأستاذ محمد صبيح المسمى باسم الشيخ ١٣٤ ـ ١٣٨

ويقول هيكل باشا إن الشيخ محمد عبده وزملاءه لم ينجحوا فى إدحاض مزاعم المتعصبين على الإسلام من أبناء الغرب لكونهم لم يسلكوا الطريقة العلمية فى دفاعهم ولكونهم قد اتهموا بالكفر والزندقة ١٣٨

الطريقة العلمية التى عاب معاليه الشيخ وزملاءه بأنهم لم يسلكوها يلزم أن تكون الطريقة العلمية التى يفضلها الأستاذ فريد وجدى على الطريقة المنطقية ١٤٠ والشيخ ومن معه إما لم يفطنوا لمحال الضعف فى دفاعهم عند الغربيين أو فطنوا لها ولم يقدروا على مجابهة الخصوم بإثبات القوة لما يستضعفونه وتبيين الخطأ فيما يدعونه ويتمسكون به من الانقلاب فى نظام الاستدلال ، كما نفعله نحن إن شاء الله ١٤١

ما هو حقيقة موقف الشيخ من الدين ؟ هل هو صديقه الساهر أو عدوه الماكر ؟ وماذا سر أصرار الأقلام العصرية على إكباره ؟ مع عجزه عن إثبات وجود الله ووحدانيته رغم تبجحه بأنه المثبِت الوحيد ١٤٢ الشيخ يغلب علماء الأزهر والأستاذ فرح أنطون يغلب الشيخ ١٤٤

الشيخ جمال الدين الأفغانى لم يستطع أن يسحر علماء استانبول برسالته التى أنجحها فى مصر فلعب دورا هاما فى هدم الأزهر القديم ١٤٤

من أسباب شيوع الإلحاد بمصر عدم كون الكتب الفلسفية الهامة سهلة الدرس والمطالعة وكون الاهتمام بتدقيق المسائل وقتلها بحثا غير معتاد فى الأوساط العلمية ١٤٥ وقد كان لإهراع من استطاع سبيلا من الناشئين إلى الغرب ايُرووا غلّتهم من مناهله

غير مكترثين بالمحافظة على كيانهم الإسلامى ، أثر فى تكون الجو اللادينى بعصر ١٤٥
عصر الإلحاد فى فرانسة ، قال پول ژانه مؤلف تاريخ الفلسفة : « لم يؤلَّف فى أى قرن ما أُلف فيه من الكتب الكثيرة لإثبات وجود الله» ١٤٥قول الماديين: الإنسان آلة ميكانيكية وجسم متحرك من غير إرادة..ورد مونتسكيو عليهم قائلا : ماأبعد أن تكون قدرة عمياء خلقت ذوى العقول ١٤٦ ـ ١٤٧

أصحاب الفلسفة الإثباتية وبالتعبير المصرى الوضعية كانوا عاملين فى زيغ فرنسا إلى الحكومة اللادينية ولم تخلُ أقوال معالى هيكل باشا وأستاذ مجلة الأزهر عن التنويه بفلسفتهم حتى قال الثانى إنها أدق وأصدق الفلسفات المصرية فى أصولها الأولية ١٤٧ ـ ١٤٨

قول هيكل باشا عن اتهام الشيخ محمد عبده وغيره من العلماء بالكفر والزندقة: «إنه كان عميق الأثر فى نفوس الشباب المتعلمين حيث شعروا بأن الزندقة فى نظر جماعة من علماء المسلمين تُقابل حكم العقل ونظام المنطق وأن الإلحاد قرين الاجتهاد كما أن الإيمان قرين الجمود ١٥١ لذلك انصرفت نفوسهم عن التفكير فى الأديان وأخذوا يقرأون كتب الغرب يلتمسون فيها الحقيقة، اقتناعاً منهم بأنهم لن يجدوها فى كتب المسلمين» ١٥١

ولم يكن معالى الباشا منصفاً فى اتهام العلماء بمناوأة حكم العقل ونظام المنطق ١٥٢ ذلك المنطق الذى يجله معاليه تارة ويحتقره أخرى محترمٌ مطلقا إذا كان منطق الغربيين. وكان أبشعَ أقواله وأمسها بكرامة مؤلفى الإسلام وكتبهم وصفُه لمؤلفى الغرب بصدق القصد وخالص التوجه إلى المعرفة ابتغاء الحق، مما لم يجدوه حتى فى كتب أئمة الإسلام الأقدمين ١٥٣

وقد أخذنى العجب كل الأخذ من قوله بعد المقارنة الظالمة بين مؤلفى الإسلام ومؤلفى الغرب :«انصرفت نفوس الشباب المتعلمين عن التفكير فى الأديان وفى الرسالة الإسلامية كيلا يثور بينهم وبين الجمود حرب لاثقة لهم بالانتصار فيها» والدكتور المؤلف المحارب نفسه صعد إلى كرسى الوزارة وكذا مؤلف كتاب « الإسلام وأصول الحكم » المفصول بسببه عن الأزهر ١٥٦

ولأن يكون معالى مؤلف حياة محمد قد جمع أخطاء جمة فى صفحة واحدة من مقدمة كتابه ، أثنى فى مختتم كلامه على المبدأ الغربى المتعلق بفصل الدين عن الدولة ١٦٢

مناقشتى الأستاذ فريد وجدى على صفحات الأهرام لكونه ينكر معجزات الأنبياء ويحمل الآيات الواردة عنها فى كتاب الله على المتشابهات ١٦٥ ــ ١٨٦

قد أدهشتنى عقلية الأستاذ فى زعم أن معجزات الأنبياء مستحيلة عند العقل وزعْم أن الحكم باستحالتها مقتضى العلم كما أنه مقتضى العقل .. يعلنها على صفحات الأهرام ، ولا يقابلها الرأى العام الإسلامى بالاستنكار حتى ولا إفشاءه عن نوابغ البلاد الإسلامية من الكتاب والشعراء فى استبطانهم الإلحاد تماشياً مع العقل والعلم ، ولا يكون بين إعلان هـــذه العقلية عن نفسه وبين تعيينه مديراً ورئيس تحرير لمجلة « نور الإسلام » الأزهرية إلا بضعة أيام ١٧٣

مناقشة استاذ يكتب مقالة من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية بالقاهرة ويكسب الجائزة الأولى ١٨٦ ــ ١٩٨ من مناقضات كاتب المقالة لنفسه الدالة على عدم إلمامه بالمباحث العلمية التى يتكلف التكلم فيها ، أنه قال يعد رمى علماء الكلام بعدم الفهم لقدرة الله أو تفهيمها للناس : إن النظام المطرد فى العالم وتسلسل العلل والمعلولات أدل على قدرة الله اللامتناهية من ذلك التصور الركيك الذى يجعل من قدرته وسيلة لتغيير النظام الذى فطرته وأبدعته ١٩١

الأستاذ يجعل من قدرة الله اللامتناهية وسيلة لإغناء الكائنات عن وجود الله ولا يرى ما فيه من الركاكة البالغة حد الاستحالة وهى قدرة الله على أن تجعل سلسلة الكائنات مستغنية عن الله ، فتجعلها أى الكائنات موجودة من غير حاجة منها إلى وجود الله ، فبالنظر إلى أن هذا الجعل من الله فالله موجود وبالنظر إلى وجود الكائنات من غير حاجة إلى وجود الله فالله غير موجود . فهذا تناقض ناتج من كلام الأستاذ فى مقالته ١٩٢

مناقشتى الأساتذة محمد أحمد الغمراوى ومحمد فريد وجدى وأحمد أمين بك ومحمد يوسف والشاعر إقبال ، دفاعاً عن علم الكلام والأدلة العقلية اللذين استهان بهما أولئك الأساتذة ١٨٦ ـ ٢٨٢

قول علماء الإسلام الأعلام مثل القاضى عضدالدين الإيجى صاحب المواقف والسيد الشريف الجرجانى شارحه والإمام القشيرى صاحب الرسالة المشهورة ، فى إكبار علم الكلام وسعة دائرته ٢٠٣ ـ ٢٠٥

أستاذ مجلة الأزهر لا يعرف ـ لعدم معرفته بعلم الكلام ـ أن الحصول على الدليل الملموس لإثبات وجود الله محال. وماذنب علم الكلام الذي يكرهه الأستاذ؟ ٢١٢ـ٢١٣ علماء الكلام المساكين وعلمهم المغموط يطعن فيهم ابن رشد الأندلسى وصدرالدين الشيرازى صاحب الأسفار الأربعة بمخالفتهم الفلاسفة اليونانيين والأستاذ الغمراوى بموافقتهم ، وكذا ابن تيمية وابن قيم الجوزية ومن تابعهما ، ويعاديهم المتصوفة أصحاب مذهب وحدة الوجود ٢٢٤

مقارنة الأستاذ أحمد أمين بين قوة العقل والمنطق وبين قوة القلب فى تأييد الإيمان بعد مقارنتهما بالتجربة وتفضيلها عليهما وتبيين خطأه فى المقارنتين وتمييز الفاضل والمفضول ٢٥٨ ـ ٢٦٠ هاجم رئيس تحرير مجلة الأزهر علم الكلام ، وكان صنيعه هذا اقتراحا ضمنيا لإلغاء تدريس هذا العلم فى الأزهر من غير إقامة علم من العلوم الإسلامية مقامه ، لكن الأستاذ أحمد أمين بك على الرغم من تسليمه برجحان براهين العلوم التجريبية لم يقع فى سذاجة الاستجارة من التجارب الحسية لاكتشاف وجود الله .. وامتاز عن الأستاذ الأول أيضا ، فذكر خلفا لعلم الكلام وهو التصوف ٢٦١

قول الإمام الربانى مجدد الألف الثانى فى تفضيل أقوال العلماء على كشف وإلهام الصوفية ، لأن سندهم تقليد الأنبياء عليهم السلام المؤيَّدين بالوحى المعصومين عن الخطأ والغلط ٢٦٥ أما الإمام الغزالى فقد أتى فيما نقل عنه أحمد أمين بك بالعجيب المعيب

لما لم تنتج المناقشة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون غلبة الحق على الباطل وجب استئناف تلك المناظرة ٣٦٤ وإنى أردت أن أكون القائم بهذا الواجب الكبير مع عجزى وغربتى بمصر وباللغة العربية ، وهو شكرى وخدمتى لمصر التى آوتنى وأسرتى والتى كانت لها سمة قديمة فى الإسلام ومكانة معروفة فى علومه ٣٦٦

وهناك مسألة وحدة الوجود ومسألة فصل الدين عن الدولة ٣٦٦ ـ ٣٦٧ فهذه أربع مسائل يتكون منها موضوع الكتاب ، كما أن مسألة الإيمان بالقدر الذى يؤول إلى عقيدة الجبر عُنيت بتحقيقه مرة ثانية ٣٦٧

قول الأستاذ فريد وجدى «إن الشعب التركى الذى أشبه الشعوب الحية فى دخوله أدوار الانقلابات الاجتماعية ليستحق منا كل الإعجاب وكل التشجيع ، فإننا سنمر فى كل الأدوار التى مرّ بها الترك متى جاء دورنا فى نهوض حقيق صحيح» ٣٦٨ـ٣٧٠

سؤال مفروض أورده علىّ دفاعاً عن الأستاذ فريد وجدى ، ثم أجيب عنه ٣٧١ـ ٣٧٨ انقلاب الأستاذ إلى مضادة العلم الحديث المادى بعد أن اتخذه سلاحاً هائلا لهدم الدين ٣٧٩ ـ ٣٨٦ يكاد لا يوجد فى الدنيا مثال لمناقضة النفس أبلغ وأظهر مما ناقض الأستاذ بعد توليه الوظيفة الأزهرية ، نفسه قبل توليها ٣٨٣ بل لا يكاد يوجد مثل مشيخة الأزهر انتدبت لبناء الدين من سعى لهدمه .. ولا أدرى أى الموقفين أعجب وأمس بكرامة الواقف ، أموقف الذى احتاج إلى شخص الهادم لأمر البناء ، أم موقف الهادم المتولى بناء ما هدم ؟ ٣٨٤

وجد عجيب من الأستاذ تحوله ضد الفلسفة المادية ، لا من قبيل تصحيح الخطأ ولا من حيث لا يشعر .. بل من حيث لا يُشعر ٣٨٥ الأستاذ عند التكلم عن الفلسفة وعلوم الغرب لا يتكلم بميزان يميز النافع للدين من الضار بل الحق من الباطل ٣٨٧ـ٣٩١

الأستاذ يضع الإيمان بالغيب فى مقابل الإيمان بالواقع ، كأن الإيمان بالغيب المُثـنَى على أصحابه فى كتاب الله إيمانٌ بخلاف الواقع ٣٩٢ الحاصل أن الناظر المدقق يرى

الأستاذ فى دورة دفاعه عن الدين أى فى دورة البناء أيضا لا يُقلع ولا يتخلى عن الهدم.. كما أن دورته المتقدمة المتحاملة على الدن كلها هدم ٣٩٣

ومحور تمحيص البحث الذى تدور عليه أفكار الأستاذ وأقواله أن الدليل العقلى المنطقى الذى أقنع علماء القرون الماضية لا تُقنع المصريين .. ولكن المهم أن نعرف هل عدم اقتناعهم اليوم به من عيب فى الدليل العقلى نفسه أم العيب والتقصير فى الذين لا يقتنعون به ؟ ٣٩٤ ـ ٣٩٦

نعم ، يمكن أن يقال لا يستطيع كل أحد تمييز صحيح الدليل العقلى من سقيمه كما قال الأستاذ فملا عنـــد الطمن فى هذا الدليل .. فالدليل التجربى إذن ـ الذى يسميه المصريون الدليل العلمى ـ يكون دليل العامة ، والدليل العقلى المنطقى ـ الذى يعد منطقيا عند استجماعه لشروط الصحة ـ يكون دليل الخاصة.. والمولون عليه كالإخصائيين القادرين على تمييز الأحجار الكريمة الثمينة من زيفها ورخيصها ٣٩٦ ـ ٣٩٦

أذكر مثالا للدليل العقلى داخلا فى موضوع الكتاب، وأتحدى به الذين لا يعوّلون على الأدلة العقلية لاحتمال الخطأ فيها .. فإن كان فى استطاعتهم نقضه فلينقضوه ٣٩٦ وإذا لم يبن الأستاذ مسألة إثبات وجود الله على الدليل العقلى المنطقى فإن كان ينتظر إثباته تجريبيا من مستقبل البحوث النفسية فإنى أقول من غير انتظار لنتيجة تلك البحوث إن البحث النفسى ولا أى علم تجربى لا يعطينا بوسائله التجريبية دليـلا على وجود الله ، وأعنى بذلك أنه لا يستطيع أن يعطيَناه وهو أقل من أن يعطيه .. نعم إن دليل العلم التجربى لا يكفى إزاء عظمة المسألة ٣٩٧

مقالة كتبتها بمناسبة نقاش بين أستاذين ردا على تصور علاقة الدين بالبحوث النفسية ٤٠١ ـ ٤٢٢ الأستاذ المنقبادى ينتظر من مستقبل البشر أن يكتشف لكل داء دواء ويتغلب على الموت ٤٠٤ أنا لا أرضى أن يكون ديننا مترجما من الغرب مع كل شىء مترجم عنه بمصر ٤٠٦

لا أقبل خصيصا قول الأستاذ اتباعا لما قررته الفلسفة الوضعية من أن كل معقول

لا يؤيده محسوس فلا اعتداد به .. بل أعده أكبر خطأ إن جاز صدوره عن قلم أحد فلا يجوز عن قلم رئيس تحرير مجلة الأزهر.. والعجب أن الأستاذ يتمسك بذلك القول الذى هو دستور الماديين ، فى الرد على الأستاذ المنقبادى المادى ٤٠٧

إن التمسك بهـذا القول يتنافى مع مصلحة من يدافع عن الدين لحدّ أن إثبات وجود الله الذى هو رأس الدين لا يمكن إلا بعد إبطال ذلك القول ٣٠٨ ماذا يُتصور أن تـكون نتيجة البحوث النفسية ؟ فلنفرض أنهم وجدوا الروح على الرغم من عدم اعتراف الأسـتاذ المنقبادى بذلك ، لـكن أساس الدين لايقوم على وجود الروح بل على وجودالله، ولا يلزم وجود الله من وجود الروح إلا بقـدر ما يلزم من وجود أيِّ موجود ممكنٍ وجودُ موجود واجب ، ومعناه الرجوع فى إثبات وجود الله إلى الدليل القديم العقلى ٤٠٨ ـ ٤٠٩ .

فإذا لم يبق للماديين بعد تلك البحوث النفسية التجريبية مجال لإنكار وجودالروح يُفتح لهم باب لإنـكار وجود الله أوسع ممـا كان قبلها ٤٠٧ إن وجود الله لن يكون موضوع التجربة ، فإذا أمكن إثبات وجود كل شىء بالتجربة فلا يمكن إثبات وجود الله بها ٤١٠

وكما لا تُثبت البحوث النفسية وجود الله لعدم كونه روحا .. لا تثبت حتى وجودَ الروح، لثبوت وجودها قبل وجود الباحثين النفسيين وبحوثهم، والثابت لا يحتاج إلى إثبات ، بل يستحيل إثبات الثابت كتحصيل الحاصل . وقد نص الفيلسوفان الـكبيران ديكارت وليبنتز على أن وجود الروح قطعى أكثر من وجود الأجسام ٤١١ ـ ٤١٢

ومع عدم كون المذهب المادى مذهب التدريب الخالص لأن العلم حتى بوجود المادة لم يكن مؤيداً بالتجربة ، إذ المـادة لا ترى ولا تلمس ـ فعدم الاعتداد بغير التجربة فى استيقان وجود أى شىء، يدفع الإنسان إلى إنكار البديهيات ٤١٦ إن لم يكن وراء هذا الجسم المتغير شىء يستمر ولا يتغير طول عمره يعبر عنه بالروح أو النفس لم يوجد

نعود إلى مناقشة الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون: كان الشيخ قد حمل على النصرانية بعدم ائتلافها مع العقل ، وخصمه لما لم يستطع الدفاع عن دينه ولم يجد ثلمة للنيل من الإسلام، صوّب حملاته على جميع الأديان مدعيا عدم ائتلاف كلها بالعقل .. وهناك لم يوفّ الشيخ حق الدفاع عن الدين لاسيما الإسلام الذى لاتعارض مع العقل أصلا فى أصول عقائده، فافتتنت عقول الخاصة بدعاية خصمه ضد الأديان وإن كان الرجل قد غالطهم بوضع المحسوس مكان المعقول واعتبار عدم الائتلاف بالعلم الحديث المبنى على التجربة الحسية، عدمَ الائتلاف بالعقل.. وكان واجب الشيخ الذى عجز عن القيام به مكافحةَ هذا العلم ووقفَه عند حده ٤٤١ ـ ٤٤٢

افتتن المثقفون المصريون فى الشرق الإسلامى بالعلم الحديث وأتبعوه العقل بغير حق فلم يبق من انتسب إلى العقل والعلم إلا واستبطن الإلحاد كما ذكره الأستاذ فريد وجدى وتمذهبوا بمذهب الإثباتيين الذين نوه به هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى باسم الفلسفة الوضعية، وجاء قاسم أمين فأعلن شعار المذهب وهو عبادة المرأة ٤٤٢

كان العربى الجاهلى القديم إذا بشر بالأنثى يتوارى من القوم من سوء مابشر به والعربى الحديث العلمانى يبدأ خطبته بقوله سيداتى سادتى ولا يتوارى من القوم عندما خاصر قرينته رجل غيره وراقصها بين ظهرانيهم ، وهذا العربى أيضا جاهلى ولـكن من طراز آخر ٤٤٢ ـ ٤٤٣ قصة أستاذ أزهرى فى حفلة جامعة بين الجنسين ٤٤٣

ذكرى قاسم أمين الثلاثين وادعاء ولده قاسم قاسم أمين بأن والده قد سن سنة حسنة له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ٤٤٤ تأميل الثواب من الله لقاسم أمين من سفور النساء المسلمات كُرر فى قصيدة الشاعر على الجارم بك .. والقصيدة تتضمن الإشارة إلى أن للأستاذ الإمام إصبعا فى تشجيع قاسم ، ومثلها خطبة السيدة هدى الشعراوى بمناسبة الذكرى ٤٤٥ ـ ٤٤٦

أملى عظيم فى تأثير كتابى هذا فى عقول الشباب الطرية غير الجامدة على الضلال

الحديث لا سيما جماعة المجاهدين المتسمين شباب محمد صلى الله عليه وسلم ٤٤٧

وقد وقع قبل بضع سنين أن قررت الجامعة المصرية على جعل شارات حراسها رموزا من صور آلهة المصريين القدماء ، فكتب المرحوم الشيخ عبد المجيد اللبان عميد كلية أصول الدين فى الجرائد يستنكر هذا القرار فلم تسمع له الجامعة والوزارة وسكتت مشيخة الأزهر عن تأييد شيخ الكلية ، فاستقرت شارات الآلهة وشكر الله وحده سعى الشيخ اللبان ٤٤٨

ومما هو جدير بالذكر هنا أنه كتب الدكتور طه حسين بك مقالة فى الأهرام تدل على أن وزارة المعارف بمصر إن صادفت وزيراً يحترم شعائر الإسلام وآدابه استهدف حملات ساعيةً لأن تجعله غريباً كالإسلام نفسه فقد سخر الكاتب فى مقالته من مرسى بدر بك لإلغائه الرقص التوقيعى فى مدارس البنات والبعثات منهن إلى البلاد الغربية وشبَّه هذا الوزير بوزير المعارف الأسبق محمد حلمى عيسى باشا ٤٤٩ ـ ٤٥٢ وكتب ضد قرار الوزير مرسى بدر بك أيضاً كاتب نحو النور فى الأهرام ٤٥٢ ـ ٤٥٥

وهناك مسألة عدم تدريس الدين فى مدارس المعارف أو عدم اعتبار دروسه من المواد الأصلية ٤٥٥ـ٤٥٦ أما الأزهر فالباحث الحازم يتردد فى القول بأنه أحسن حالا ٤٥٦

هل يجوز الشك فى أن نبينا صلى الله عليـــه وسلم آخر الأنبياء وفى أن قوله تعالى « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » يدل عليه دلالة قطعية لا يمكن تفسيره بغير هذا المعنى ٤٥٦ ـ ٤٦٢

قصيدة الشاعر المرحوم شوقى بك التى مدح فيهـا مصطفى كمال وهجا السلطان وحيد الدين قائلا إنه أمير الطواغيت يدعى بأمير المؤمنين والتى قلت عنها فى زمن انتشارها على رأس الأهرام : إن الله تعالى وصف الشعراء فى كتابه بأنهم يقولون مالا يفعلون لكنى وجدت أولى صفة لهذا الشاعر أنه من الذين يقولون ما لا يعلمون.. وكان معنى قولى ذلك أن ابتعاد الشاعر فى شعره من أفعاله نفسه لا يكون أفظع من

ابتعاده عن العلم والشعور . ثم زاد الشاعر فى طين الابتعاد عن الحقيقة، بلة لمّا قال فى تهنئة أنقرة عاصمة الجمهورية التركية اللادينية :

إن الذين بتبوك أشبه نية   بشباب خيبر أو شباب تبوك ٤٦٤

وبعد خراب البصرة يقول الشاعر مخاطباً للخلافة :

الهند والهة ومصر حزينة   تبكى عليك بمدمع سحاح
والشام تسأل والعراق وفارس   أمحا من الأرض الخلافة ماح؟

نظرة فى كون مصطفى كمال بطلَ نصر الترك الحاسم فى نهاية الحرب العالمية الأولى ٤٦٥ ـ ٤٦٧

وما قولك فى حديث منشور لسعادة حافظ رمضان باشا فى مجلة آخر ساعة : « ما قولك فى مصطفى كمال الذى كان فارا فى الأناضول ؟ ألم ينشىء جيشاً تحت سيل من قنابل الأعداء فى وقت كان خليفة المسلمين يطالب فيه برأسه لقاء جنيهات معدودات » ٤٦٧ ـ ٤٨١

ومن عجائب النكران للجميل ما يروى من بعض العلماء المتتلمذين على الشيخ محمد عبده أنهم كانوا يشكون علمى الكلام والفقة لحيلولتهما بين المسلمين وصلتهم بالكتاب والسنة حيث يأخذون دينهم من الكتب الكلامية والفقهية ويهجرون كتاب الله وسنة رسوله ٤٨٢ ـ ٤٨٤

نقض كتاب « تحرير المرأة » لقاسم أمين ٤٨٥ ـ ٤٨٦

موقف العقل والعلم والعالم
من رب العالمين
وعباده المرسلين

تأليف

مصطفى صبري
شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقا

الجزء الثاني

الطبعة الثانية
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

دار
إحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الأول

فى إثبات وجود الله تعالى

إثبات وجود الله ـ الذى هو رأس الدين وأساسه الأعظم وركنه الأول ـ عنوانه المعبر عنه فى علم الكلام : إثبات الواجب ، لكون معنى وجود الله الذى يثبته أهل ذلك العلم، وجودَ من يجب وجوده ، فى الموجودات موجود كذلك ونحن المؤمنين بالله نؤمن بهذا الموجود الواجب الوجود .. ونثبت وجوده من غير تعيين لذاته بغير هذا الوصف الذى هو وجوب الوجود ، ومرادنا من « الله » هو تلك الذات المتصفة بهذا الوصف كائنة من كانت . وليس فى الموجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه إلا الله ، لأن كل ما سواه موجود لا ضرورة لوجوده ولا استحالة لعدمه ويسمونه : « الممكن » والله هو الواجب ، فلا موجود أحق منه تعالى بأن يكون موجوداً، فهو أحق بالوجود من مثبتيه ونُفاته ومن كل ما يثبته المثبتون . وليس فى الدنيا أحمق وأضل من نفاته أو الشاكين فى وجوده ، إذ يمكن كلّ شىء أن لا يكون موجوداً أو يُشكّ فى وجوده ، لأنه ممكن يقبل الوجود والعدم ليس وجوده إذا كان موجودا ، ضروريا ولا عدمه إذا كان معدوما ، ولا يمكن أن لا يكون الله موجودا ، ولو فرض عدمه كان هذا فرضَ عدم من يجب وجوده ، وهو تناقض محال .

أما أنه لابد فى الموجودات من وجود موجود واجب الوجود فنحن نحكم به موقنين من دون أن نراه ، مستدلين على وجوده من وجود الموجودات الممكنة الوجود التى نراها ونشاهدها والتى لا يتسنى لها أن توجد لولا وجود ذلك الموجود الواجب الوجود . وهذا الباب الكبير من الكتاب مسوق لإيضاح هذا الاستدلال الذى توليناه بتوفيق الله وعنايته . وقبل الشروع فى صميم الموضوع نبحث فى مسألتين :

— ١ —

المسألة الأولى

هل للدين أساس من الصحة ، وهل يهم الإنسان درس ذلك ؟

وبعبارة أخرى : هل البت فى مسألة الدين إثباتا أو نفيا واستيقان وجود الله الذى هو أساس الدين ، من المسائل الرئيسية الحيوية للإنسان ، بل فى رأس تلك المسائل بأجمعها ؟

نحن لا نجهل عند ما ندعو كل من يعد نفسه من أهل التفكير إلى درس كتابنا هذا ، أن من المبادئ العصرية الحديثة أن يُقضى على فكرة الديانة الراسخة فى أذهان الأمم منذ ابتدأ تاريخها، وأن القضاء عليها يُعدُّ من تمام تحرير البشر . ولاريب فى كون هذا المبدأ المعادى لفكرة الديانة مبنيا على زعم أن الدين ليس له أساس من الصحة ولا لله تعالى وجود إلا فى أوهام معتقديه[1] غير أنه إن كان الله موجوداً والنشأة

---

[١] كما سمعت واحداً من العامة الذين كنا نحسب أن عقيدتهم الدينية أمتن ، فإذا بك تراها تزول بأسخف تشكيك من مشكك كما نبه عليه علماؤنا فى مسألة إيمان المقلد .. سمعته وهو من عامة تركيا الحديثة .. يتأسف على ما مضى له من الزمان حال كونه مؤمناً بما ألقى رجال الدين فى وهمه من الأفكار التى اختلقوها ولا أساس لها من الصحة . على أن عقيدة الإنكار الحادثة فى ذلك العامى ملقاة أيضا ، إلا أنها فى دورتها الجديدة ملقاة من أناس آخرين . فهو مقلد فى حالتيه .

الأخرى واقعة مع ما فيها من محاسبة الإنسان على ما سبق له فى حياته الدنيا، وجزائه عليه إن خيراً فبالخير وعلى رأسه الإيمان بالله الذى خلقه ، وإن شراً فبالشر وعلى رأسه الكفر والإلحاد... إن كان الأمر كما يعتقده المؤمنون وكان المتوهمون هم المكذبين ، فلا يكون إذن حد لأهمية مسألة الدين وتبينها .. ولا يكون حد لضلال المنكرين ولا للويل الذى يجره عليهم إنكارهم[1] وعليه فتكون هذه الحياة الحاضرة التى نعقد كل آمالنا عليها ونقف كل جهودنا على اجتناء سعادتها واجتناب شقوتها ، كالدور المدرسى الذى لا يقام لسعادته ولا لشقائه وزن إلا على قدر ما يفتح لمن يجتازه من باب السعادة أو الشقاء فى الدور الذي يأتى من بعده .

ولا يزيل شيئاً من خطورة المستقبل الكبير الذى ينتظر المرء فى نشأته الثانية ما نسمع كثيراً من أبناء العصر أن ما يهم أهل هذا الزمان هو الحقائق الملموسة الراهنة دون ما قدر له من الوقائع الغيبية الآتية ، بعد أن كان أتيها مقطوعا به من دون شك ينتاب عقيدة المرء الدينية ويخامرها الفينة بعد الفينة ، كما لا يزيل شيئاً من خطورة الحياة التى تواجه الفتى بعد انقضاء الدور المدرسى أن لا تكون هذه الحياة

---

[١] بل ولا للويل الذى يجره شك الشاكين فى دينهم عليهم ، لأن الدين لا يأتلف مع الشك ويتطلب الجزم الخالص. ولا يصح أيضا إيمان المرء احتياطا، ليقى نفسه من العذاب إن كان ما يعتقده المؤمنون حقا وهو لا يزال على شك فى صحة ما يعتقدونه .

وما ادعاه ابن الوزير اليمنى فى « إيثار الحق على الخلق » ص ١٩ من كفاية هذا الإيمان الاحتياطى فى إنقاذ صاحبه، استدلالا بآخر قوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم » فليس بشىء ، وكيف يصح إيمان من قال الله عنهم : « ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم ؟ » أما اعتراف القرآن بإسلامهم فذلك الإسلام بمعنى الاستسلام إذ لا يتصور إسلام بدون إيمان . وآخر الآية مقيد بشرط إطاعتهم مخلصين لا متظاهرين، ليلتئم مع أولها . وليس بشىء أيضا قياس المؤلف اليمنى هذا الإيمان الاحتياطى بإيمان المقلد عند القائلين بصحته ، لأن القائلين بذلك يشترطون كون المقلد جازما بصحة ما يعتقده جزما لا يشوبه بأدنى شك ولا ينقصه إلا الاستدلال

أيضاً من الحقائق الملموسة الراهنة وهو فى الدور المدرسى وسِنِّه ، إلا عند الشاب الغافل الذى تلهيه الأهواء عن واجب ذلك الدور . فخطورة المسألة إنما هى فى تحقق وقوع الحياة الثانية أو عدم تحققه ، ذلك الذى يُعنى به العاقل المفكر فى العواقب والذى ندرسه فى هذا الكتاب مقلّبين النظر فيه ومبتدئين من مسألة وجود الله مالك يوم الدين والدنيا . والذين ينكرون الحياة الثانية من غواة التجربة بحجة أنها ليست من الحقائق الملموسة فهم كما لم يجربوا وقوع تلك الحياة لم يجربوا عدم وقوعها أيضاً . والموت الذى كلُّ نفس ذائقتُهُ وكل نفس تجربه كل يوم فى أناس غيره يكفى العاقل حقيقةً ملموسة رهيبة .. ومن مؤسسات المدنية الحديثة الغربية شركات التأمين على الحياة يراجعها الناس للتأمين على حياتهم . ولا معنى لهذا التعبير عن غاية تلك المعاملة ، فهل تكون حياة المقيدين فى تلك الشركات مضمونة ؟ كلا ، والمعنى الحقيقى للتأمين على الحياة الأبدية إنما يوجد عند الكاسبين آخرتهم فى دنياهم .

ثم لا نجهل ماسيقولون اعتراضاً علينا من أن أناس هذا الزمان لايجدون فى خلال مجادلتهم الحياة الحاضرة القاسية التى لا تدر على الأكثرين غير المعيشة الضنك، فراغاً من الوقت ليشتغلوا فيه بالأعمال الدينية ولا سيما بدرس وتحقيق ما يكون أساس تلك الأعمال من البت فى مسألة وجود الله ، حتى يتوجه إليهم ماذكرته آنفا من التكاليف على تقدير أن يكون الدين حقيقة من الحقائق الهامة الحيوية للبشر إن لم يُسأل الإنسان عنها فى الدنيا يُسأل فى الآخرة .. وحتى يصبح تشبيه واجباته بواجبات السنين المدرسية التى تكتسب بها سعادة سنوات أخرى أهم مما قبلها وأطول .

أنا لا أجهل اعتراضهم هكذا بما يشبه إعراض أمة عن سماع دعوة النبى المبعوث إليهم وعن النظر فى معجزته للتثبت فى نبوته .. لا أجهل حالتهم هذه وهم يجهلون جوابى عليهم بوجهين : الأول كيف يجد من يجد من الناس فراغا وسعة من وقته المشغول

قبل كل شيء بالسعي في أمر المعيشة ومجادلة حوائج الحياة الضرورية ، للتوسع فى أنواع العلوم والتمرن فى شتى اللغات ؟ فإن كان هذا الصنف من الناس على كثرته فى هـذا الزمان، قليلا بالنسبة إلى الجميع ومنحصراً على الأكثر فى الأغنياء وأولادهم ، فليكن المشتغلون أيضاً بتدقيق أمر الدين والمتعمقون فى درسه من تلك الفئة القليلة.. لـكن على شرط أن لا يكون القيام بهذا الواجب مقصوراً على رجال الدين بل منتشراً بين كل صنف من صنوف الخاصة، وأن لا يبقى الإسلام كأنه دين صنف المعممين من المسلمين فقط وواجب الاهتمام به والدفاع عن حقوقه واجبهم ، وموقف غيرهم من الإسـلام موقف المساوم المترخص!! وبعد مراعاة هذه الشروط يكون درس أمر الدين من الفئة المختصة مقبولا عند الجميع، وماتقرر بين الدارسين معمولا به لدى الجميع كما هو الحال فى سائر المسائل .

والوجه الثانى أنا لو صرفنا النظر عما يصيب منكرى الدين فى يوم الدين من الويلات كما صرفوا هم أنفسهم ، فلا شك لهم معى فى لزوم الأخلاق لأى أمة تسعى أن لا تتأخر عن سائر الأمم فى حلبة الحياة الدنيا وأن تقوم حق القيام بواجبها فى الذود عن كيانها وكرامتها ووطنها واستقلالها فيه . فهل يسع المعترضين أن ينكروا الأخلاق كما ينكرون الدين ، أو على الأقل كما ينكرون سعة أوقاتهم للنظر فى أمر الدين أم يعترفون بإصابة شاعر مصر فى قوله :

وإنمـا الأمم الأخلاق ما بقيت وإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

ولاشيء يعدل الدين مما يعمد الأخلاق ، وإن كان الملاحدة يدعون الاستغناء عن الدين بالعـلم المقوم للأخلاق ، لأن وازع الدين أقوى من غيره .. حيث يكون تأثيره قانونيا ماديا مؤيدا بالعقوبات الشاملة للظاهر والباطن ، فى حين أن تأثير العلم أدبى بحت وتأثير القانون الحـكومى لا يجاوز الظاهر . ألا يرى أن تعميم التعليم فى الأمم الراقية

لا يغنيهم عن وضع قوانين زاجرة، مع أن تعميم الدين أسهل من تعميم العلم . وقد نفى « اسبنسر » الأخلاق العلمية . وقال « هانرى بوانكاريه » فى كتابه « الأفكار الجديدة» : «ليست هناك أخلاق علمية ولن تكون، وإنما يكون العلم مساعداً للأخلاق بالواسطة » ورأى « فيخته » تلازماً بين الدين والأخلاق فقال : « إن الدين من غير أخلاق خرافة والأخلاق من غير دين عبث » .

ولم ير « كانت » ضماناً للأخلاق يوثق به غير الدين .. حتى إن هذا الفيلسوف انتقد جميع الأدلة المنصوبة لإثبات وجود الله كما سيأتى ، ثم بنى الإيمان به على دليل الأخلاق فأوشك أن لا يعترف بوجود الله لولا ضرورة الحاجة إليه لصيانة الأخلاق، ورأى أجدر وصف لمن ينكر وجود الله أن يقول : « إنه كافر بالأخلاق » وإن كان لنا كلام على رأيه هذا فى ترجيح دليل الأخلاق لإثبات وجود الله على أدلته المعروفة النظرية، يأتى إن شاء الله فى محله من هذا الكتاب . وخلاصة الجواب على اعتراضهم الأخير عدم التعويل على صلاح الدنيا أيضاً من غير استناد إلى الدين .

وأنا لا أجهل بعد هذا أيضاً أن المتظاهرين بالدين مع عدم الاعتراف به من صميم قلوبهم يماشوننى فى التسليم بلزوم المحافظة على أخلاق الأمم بواسطة الدين ، وإنما يخالفوننى فى اعتقاد أن الدين حقيقة تستند إلى الواقع لا إلى قضاء حاجة اجتماعية فقط، فالدين عندهم يقبل على أنه ذريعة إلى الأخلاق وضرورة لصلاح المجتمع . وإنى بعد التنبيه على أن هذا المذهب ليس مذهب « كانت » المار الذكر الذى أنزهه عن أن يكون على مذهب هذه الفئة غير المؤمنة ، أنتقد عليهم هذه العقلية الزائفة ولا أرى فيها ضمانا معقولا لا لمصلحة الدين ولا لمصلحة الأخلاق ، لأن معناها لو فكروا أن الدين أكذوبة يُتمسك بها ويتخذ أساساً تقوم عليه أخلاق المجتمع ، إلا أن هذه الأكذوبة تعتبر بل تعتقد صدقاً ليصح اتخاذها أساسا للأخلاق، ولا تكونَ الأخلاق قائمة على

أساس فاسد فتفسد هي أيضاً ، وبعبارة أخرى لئلا يكون قد ارتُكب في مبتدأ الأخلاق ومبتناها ما ينافيها من الكذب الذي هو رأس المفاسد والمساوى . ومعنى هذا المعنى بناء الأخلاق على التناقض ، لأن تحليل تلك العقلية أن المرء يُكلَّف مع علمه بكون الدين خرافة أن يعتقده كأنه حقيقة وأنه أفضل ماتبنى عليه الأخلاق وأمتنه ، فيخادع نفسه وغيره في دينه وأخلاقه . لكن الخرافة لا تكون حقيقة باعتبارها حقيقة والكذب لا يكون صدقا باعتباره صدقا ، وإنما يتضاعف الكذب ويرتقي من الكذب البسيط إلى المركب كما هو الحال في قسمي الجهل البسيط والمركب ، مع كون المركب أشد القسمين وأسوأهما . فلا مناص إذن ولا خلاص بعد بناء الأخلاق على الدين من أن يكون الصميمي في دينه هو الصميمي في أخلاقه وأن يكون زائف الدين زائف الأخلاق ومشبوهه مشبوهها[1] . ومعنى هذا البيان أن كون الدين ضرورة اجتماعية كما يدعون ، يتوقف على كونه حقيقة من الحقائق ، وإلا فلا يكفي هذا الدين لتأدية تلك الضرورة ما تحتاج إليه حق الأداء ، فتكون دعواهم مع ما يضيفون إليها من عدم الاعتراف بكون الدين من الحقائق الثابتة ، جمعاً بين النقيضين ناقضة لنفسها بنفسها .

لم يبق بعد قطع كل طريق هكذا على محاولي الجمع بين الأخلاق وبين عدم الاقتناع بأساس الدين إلا أن يقولوا : لا نماريك في وجوب أن يكون العامة متدينين ومخلصين في دينهم . وليس هذا بمانع عن معرفة الخاصة بحقائق الأمور ، وإنما واجبهم أن لا يتظاهروا بهذه المعرفة ويحترموا عقائد الأمة[2] .

وأنا أقول : أيّ حقيقة هي التي يعرفها الخاصة ضد الدين ؟ أليست معرفتهم عبارة عن الجهل بالحقائق الدينية مع الإعراض عن درسها ونقاشها ؟ فإن لم يعرضوا عنه فإني

---

[١] لا يخفى أن كلامنا في هذا الباب محمول على الأغلبية التي يبنى عليها الحكم . فلا عبرة بالنادر المفروض ممن لا دين له وهو مستقيم الأخلاق .

[٢] كما ذكره الأستاذ فريد وجدي عن نوابغ البلاد الإسلامية المستبطنين للالحاد .

أدعوهم إلى مطالعة هذا الكتاب ومناقشتى فيه . أما اختلاف الخاصة عن العامة فى العقلية الدينية فهذا هو الداء العضال العقام الذى أصيب به الغرب أولا ثم قلده الشرق وأمعن فيه أكثر من مقلّده حتى حفر حفرة هائلة بين طبقات الأمم أعمق وأخطر مما بين الأغنياء والفقراء وقضى على التوادّ والتراحم .. فالعامة تلبى دعاة الشيوعية وتنتهب أموال الأغنياء ومع هذا لا ينجو من الفقر ، وأسر الخاصة[١] الذين يعتبرون مخادعة الناس من حقوق الأذكياء لفقدان الدين الذى يدعوهم إلى رحمة الناس وإنصافهم ويؤنس بين طبقاتهم المتفاوتة فى المال والعقل ، أخوةً صادقة إنسانية . وتشخيصُ ذلك الداء على القاعدة التى انتهينا إليها مع القارئ من أن زائف الدين زائف الأخلاق البتة ومشبوهه مشبوهها ، أن يكون الخاصة المصريون اقتسموا الأخلاق بينهم وبين العامة فاختاروا لهم صميمها القائم على أساس الديانة واختاروا لأنفسهم زيوفها ومشبوهاتها .

وأقول بعد كل هذا وذاك من الكلمات المقنعة بلزوم الدين والإيمان بالله لمصلحة البشر فى دنياه وآخرته : إن العلم إن كانت له عند الإنسان قيمة وخطورة لا يجوز معهما أن يشغله عنه شاغل ، فمن الضرورى أن يكون العلم بالله وبوجوب وجوده ، فى رأس جميع العلوم والمعارف البشرية . من حيث انه على تقدير وجوده تكون تلك العلوم مع العقول المهتدية إليها كلها من خزائن جوده ، ويكون فى عدم الاعتراف بوجوده أشنع ما يتصور وما لا يتصور من سوء الأدب ونكران الجميل .

والعقل الذى امتاز به الإنسان على غيره من طبقات الوجود الطبيعى — حتى قال « شاتوبريان » : « إن الإنسان حيوان ميتافيزيقى » — يتطلب من صاحبه أن لا يتفانى

[١] والرأسمالية التى كانوا يشكون من أسرها قبل البلشفة تتمركز بعدها فى الحكومة ثم يكون أسرها أشد وسلطتها على الفقراء المأسورين أوسع وأقوى بكثير من الرأسماليين الأولين المتفرقين » .

فى الطبيعيات، بحيث تستغرق كل همه وكل شغله ، بل يفرز من أثمن أوقاته ـ مهما كانت مشغولة ـ قسطا للتفكير فى منشأه ومصيره والمحيط الذى يتنفس من هوائه ويشبع نظره من مدى أنحائه.. فلو وجد أحدنا نفسه على أثر استيقاظه من نومه ذات صباح فى صرح لم يره من قبل وهو أفخم وأبدع وأوسع ما يكون ، فلا شك فى أنه يندهش ويكون أول ما يسأله ويفحص عنــه مالك القصر[1] فهل عظمة صرح العالم وسعة

---

[١] قال الأستاذ أحمد أمين بك فى مقالة له منشورة فى مجلة « الثقافة » عدد ٣٤٦ بعنوان « الحياة الروحية » : « بيت جميل تروعك عظمته وفخامته وقد أسبل عليه القدم جلالا ، يشهد لمهندسه بالمقدرة الفنية ، تدخله فتعجبك آياته كما أعجبك بناؤه قد فرشت كل حجرة منــه فرشا جميلا متناسقا وزين البيت كله بأنواع الزينة وحلى بأنواع الطرف ، وكان حديث الناس فى الإعجاب به ووصف جماله وجلاله يفيض المهندس فى وصف بنائه والفنان فى الإشادة بفنه والهاوى فى الإعجاب بطرفه والأديب بوحى مناظره وكلهم متفقون على حسنه .

« ولــكنهم مختلفون اختــلافا كبيرا فى أمر من أموره : فقوم يقولون إن فى البيت كنزاً مدفونا لسنا نعلم مقره ولــكنا واثقون من وجوده ، وهذا الــكنز فى غاية من عظم القيمة حتى إن البيت وما فيــه لا يساوى شيئا بجانبه ، ومن وصل إليه أو نال شيئا منه كان ذا حظ عظيم . أما من اكتفى بمنظر البيت ومتاعه فلم يدرك من الأمور إلا ظواهرها .

« وقال آخرون إن هذا الــكلام من صنع الخيال ، وليس فى البيت إلا ما نحس وما نرى وما نلمس ، فهذا هو الحق وهو الحق وحده ، أما الــكنز فلا نؤمن به إذ لا دليل عليــه ، وإنما هى أقوال قالها السلف وتوارثها الخلف ، ولسنا نؤمن إلا بالحس ، فإن شئتم أن نؤمن بالــكنز فأرونا جهرة .

« ولما خلا المؤمنون بالــكنز إلى أنفسهم اختلفوا فيما بينهم على طريقة استكشافه . فقال قوم نطلق البخور ونقرأ التعاويذ حتى يفتح الــكنز، وقال آخرون إنما يكون ذلك بسحر وضرب الرمل وهزئ آخرون بكل ذلك وقالوا إن الوسيلة للوصول إليه صفاء النفس ورياضتها وتطهيرها وإرهاف مشاعرها حتى تصبح كالمرآة المجلوة تنعكس عليها صور الأشياء ومنها الــكنز » .

ثم قال : « هذا مثل الحياة المادية والحياة الروحية وهذا مثل الحياة الروحية بما فيها من حق وباطل » . =

حدوده وارتفاع سمكه فوق مايتصوره المتصورون، مغنيتهُ عن أن يكون له مالك يفحص عنه؟ ثم إنه كيف ومن أى طريق أتى هـذا الصرح ومن أتى به وأين كان قبل أن يأتيه؟ وهكذا مجيئه إلى هذه الحياة الدنيا من أتى به إليها؟ ومن أى طريق كان مجيئه؟ فهل كان يعرفه لو لم يسمعه من الناس فى سن التمييز؟ ولماذا لايندهش عنـد ما سمع أنه خرج من بطن أمه؟ وطريق النطفة والتكوّن منها فى بطن أمه ينبغى أن لا يقنعه فيغنيه عن التفتيش فى مصدره، لـكون ذلك التكوّن أعظم معجزة جديرة بأن ينكرها

= وختم الأستاذ مقالته هذه التى لا تخلو من مواضع تجلب الإعجاب والاستحسان، بقوله:

« فقد أصبح الناس بين قائل يقول ليس فى البيت كنز وقائل إن فى البيت كنزاً يفتح بالبخور والتعاويذ. وليس هذا ولا ذاك مما يدعو إلى اطمئنانهم. وهم ينتظرون من يهديهم إلى الـكنز بما يتفق وعقليتهم وعواطفهم ».

وأنا أقول: أراد الأستاذ باختلاف سكنة البيت فى وجود كنز لا يعلم محله من البيت أو عدم وجود شىء فيـه غير ما يحسونه ويلمسونه، اختلاف الناس فى وجود موجود وراء هذا الـكون المحسوس وهو الله الذى يعترف المؤمنون بوجوده، حينما ينكره ملاحدة الماديين والطبعيين. لـكن المناسب المعقول فى التمثيل عن الله أن يكون صاحب البيت المذكور الذى يتصرف فيه ويراقب أعمال الداخلين من غير أن يكون منظوراً لهم، ويعد الذين يرضى عنهم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت .. فى بيت آخر أجمل من هذا وأفخم، لا أن يكون كنزاً مدفونا فى محل مجهول منه. لأن الـكنز مهما غلت وعظمت قيمته فلا يتصور له التصرف فى البيت وسكنته، وإنما يتصرف فيه صاحب البيت الذى بناه أو بنى له غيره. والبيت يمكن أن يكون بلا كنز ولا يمكن أن يكون من غير مالك ولا بان .. ثم لا ينفع المؤمن مجرد الإيمـان بوجود الـكنز من غير وصوله إليه، حين ينفع المؤمن إيمانه بالله من وراء الغيب. فالتمثيل عن الله بالـكنز غير ملائم من وجوه، وإنما انجذاب العقول والأفكار فى مصر إلى المال حتى فى الحياة الروحية أكثر من أى شىء غيره، أمال الأستاذ إلى ترجيح هذا التمثيـل.

وأدعى ما فى هذه المقالة إلى الاعتراض والانتقاد كون كاتبها قد حصر فى موضعين منها وسائل الإيمان بالله من المؤمنين فى خرافات المحترفين أو رياضات المتصوفين وأهمل براهين علماء الـكلام العقلية المنطقية، وقد علم القارئ فى مناسبة أخرى سبقت فى مقدمة كتابنا هذا أن الأستاذ أحمد أمين بك من الغامطين لعلم الـكلام. والجواب عليه سابق فى محله.

الأستاذ فريد وجدي بك، لاستحالتها لولاأن يكون له مكوّن قادر على كل شيء . ولا يمنع من إعجازها وإنكارها كثرة أمثالها ، بل كثرة الأمثال تكون معجزة ثانية وتكوّنه بنفسه من النطفة المهينة من غير مكوّن ومن غير شعور بذلك التكوّن. الحاصل من نفسه مستحيل عند العقل . فمن كوّنه إذن وأتى به إلى صرح الكون ومن كوّن الصرح الذي أتاه ؟ ولعل مكوّن كل من الآتي والمأتي العجيبين واحد لا شريك له !

فهذا التفكير كان يشغل حتما ذهن كل إنسان أكثر من أن يشغله أي شيء ، لولا أنه قدم هذا العالم طفلا ليس من شأنه الإدراك والتفكير فيه وفي موجده .. وعند بلوغه سن التفكير يكون قد تقادم عهده بالعالم ونفسه وتعوّد عدم التفكير . فلولا ذلك لكان كل أحد ذي عقل لا يريحه عقله عن التفتيش في موقفه العجيب المحير كمن وجد نفسه ذات صباح في مملكة عظيمة مترامية الجوانب أو قصر عال لم يره من قبل كما قلنا . ومع هذا فبلوغه الحلم وانكشاف غريزته الجنسية يكون له بمثابة تولد جديد منه إلى العالم وقدوم جديد . وعندئذ يجب عليه أن يفهم الدافع الخفي القوي الذي دفع أبويه إلى العمل لإبقاء النوع الإنساني من حيث لا يشعران على أكثر تقدير ، وهما ليسا بموجدَي هذه الغريزة فيهما بل وجداها حاضرة لما جاء أوانها كما وجدها حاضرة في نفسه ، فمن الذي أوجدها وأعدها فينا ؟ أليس هو الذي خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون[1] .

فهذا أعني بلوغ الحلم أوان التفكير للإنسان في وجوده وموجده وباني صرح العالم الذي أتاه من غير إرادة منه ولا علم . ولهذا اعتبرته شرعة الإسلام مبدأ المكلفية . فمن يأكل ويشرب ويمشي في مناكب الأرض الذلول ويشتغل نهارَه في معاشه وينام ليله مستريح الجسم وفارغ البال من دون فحص عن أصله ومنشأه ومُنشئه ويدعي استغناءه

---

[١] لن يوجد قول عن موقف المرأة من الرجل أحسن وأبلغ وألطف من هذه الآية .

عنه واستغناء العالم الذى أتاه، بأرضه وسمائه ونجومه التى لا تعد وتصغر بجانب بعضها الشمس التى هى أكبر من كرتنا بملايين ، أو يعيش على شك فى أمره غير حاصل على بينة منه ـ فهو لقيط وإن عرف أباه وأمه ، وإن شئت فقل لقيط أبويه .

وجملة القول أن الدين الذى يشاطر العقلَ فى كونه أشرف مميزات الإنسان ـ حتى إن كثيراً من الفلاسفة الغربيين عرّفوا الإنسان بأنه حيوان له دين ـ[1] وعلى رأسه الإيمان بوجود خالقه والإذعان لسلطته عليه فوق كل السلطات ومديونيته له فوق كل المديونيات ؛ يعز على الكريم أن يكون موقفه من قلبه موقف المتطفل الذليل تبعده عنه شبهته فى صحته وتقربه إليه شفقته الوراثية عليه ، تفكيره فيه ـ إن كان يفكر ـ يجعله فى قلق واضطراب دائمين لا يطمئن إلى الإيمان ولا يجهر بالكفر فيبيت بينهما حائراً أو يأوى إلى إقفال بحثه وعدم الالتفات إليه كائناً ما كان أمره من الحقية والبطلان... كمن يمرن نفسه من أناس المدنيـة الحديثة ويروضها على تعطيل حاسة الغيرة الجنسية على قرابته من النساء ، وإن كان المدرّبون على التغاضى والتسامح ورحابة الصدر بشأنها، يعاكسون الحقيقة فيسمونها الحرية . لكن الرجل رجل الكرامة والفطرة السليمة يبيت على الجمر ولا يبيت على مثل تلك العقليات الفاسدة المخدرة لما فى فطرة الإنسان من الغرائز السامية الحية المتعلقة بدينه ودنياه ، ويعد مكافحتها من أشرف الجهاد .

---

[١] وقال « أجوست سباتييه » أستاذ الفلسفة بجامعة باريس فى كتابه « فلسفة الدين » : « إن الديانة من لوازم الإنسان إلى حد أنه لا يستطيع أن يقلعها من قلبه إلا إذا حكم على نفسه أن ينفصل عن نفسه وأن يلاشى فى ذاته كل خصائص الإنسانية .

— ٢ —

المقارنة بين الإسلام والنصرانية

المسألة الثانية من المسألتين اللتين قدمنا البحث فيهما على الدخول فى صميم الباب الأول : أنا نقارن بين الإسلام والنصرانية بعض المقارنة ، مع عدم كون هذا البحث من موضوع الكتاب ، وذلك لأن الشيخ محمد عبده سلك فى مناظرة الأستاذ فرح أنطون — التى جعلنا هذا الكتاب استئناف تلك المناظرة، وقد ذكرناه من قبل — طريقَ الحملة على النصرانية، ففتح السبيل لأن يقول خصمه :

« إن العدو الحقيق للإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والقونفوشيوسية والوثنية فى هذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجاً عنها ، فهو عدو جديد أخرجه التمدن الجديد . وهذا العدو اللدود تطربه أصوات تنازع الأديان بعضها مع بعض ويثلج صدره سروراً كلما رآها يكفر بعضها بعضاً ويطعن بعضها على بعض . وهذا العدو الذى يهددها على السواء والذى إذا استطاع هدم واحدة منها هدم معها الباقيات بلا مراء ، هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه » .

وأنا ما كنتُ أريد أن أدخل فى هذا البحث لولا أن دخل الشيخ وأدخل خصمه الذى عاب على مناظره الكلام على النصرانية وأشار إلى العدو الحقيق لجميع الأديان فى هذا الزمان . ثم ما لبث أن اشترك مع ذلك العدو اللدود وهاجم الأديان كلها وفيها دينه ودين مناظره .. وكان السبب فى انقلابه إلى جانب العدو كون دينه النصرانية التى لا يمكن الدفاع عنها ، فكأنه لما عجز عن مناصرة دينه أراد التعزى عنه بتعميم البلية.

ثم إن الأستاذ المناظر عدل عن العدالة حين ساوى بين الأديان فى كونها عرضة لخطر الانهدام بالمبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل ، لأن تلك المبادئ إن كانت

كما قال مبنية على البحث بالعقل فلا يخافها الإسلام . أما إذا خرجت المبادئ المذكورة عن حدودها المعقولة فهى تختلف عندئذ لا مع الإسـلام فقط بل مع العقل أيضا والإسلام لا يخافها فى هذه الحالة أيضا .

نعم هناك دين يخاف كل شيء مبنى على البحث بالعقل وهو النصرانية . فمع أنى ما كنت أريد أن أحمل عليها وأتبع أثر الشيخ محمد عبده فى ذلك عند استئناف المناظرة الجارية بينه وبين خصمه ، لا أرى اليوم مندوحة عن الـكلام على النصرانية لسببين أولهما أن الأسـتاذ مناظر الشيخ المتظاهر بالمحافظة على كرامة الأديان عامة ، لم تمنعه نصرانيته عن انقلابه ضد الأديان بسلاح المبادئ المادية التى جعل منها عدواً لدوداً لها ، فاستوجبت هذه التسوية بين الأديان من الأستاذ أن نثبت الفرق بين النصرانية وسائر الأديان لاسيما الإسلام . وثانيهما أن النصرانية أضرت بالمسلمين خاصة والبشر عامة .. ذلك أن القدر شاء أن تـكون للغربيين فى الأعصار الأخيرة قوة وغلبة على أمم العالم ، وصادف أنهم كانوا من قديم الزمان اعتنقوا المسيحية دينا ... فلما أخذوا يرتقون فى العلوم والصناعات رأى عقلاؤهم أن دينهم لا يتفق مع العقل والعلم ، وعز عليهم أن يبحثوا لهم عن دين آخر أو شغلتهم عن البحث مشاغلهم الـكثيرة ، وخصوصا أبعدتهم عن الإسـلام ودرسه الدعايات المتوالية ضده لعداوة راسخة ترجع إلى أزمنة زحف الصليبيين إلى بلاد الإسلام ثم زحف العثمانيين إلى بلاد النصارى[1] .

ولما رأوا عدم ائتلاف دينهم بالعقل والعـلم وزعموا أن كل دين كالنصرانية فمنذ ذلك خرج بعضهم على الأديان ودعا الناس إلى الإلحاد وكثير منهم اتخذوا لهم دينا فلسفيا مبنيا على العقل المحض[2] .

---

[١] والقليل من النصارى الذين درسوا الإسلام كالمستشرقين درسوه بأعين كلها بغض الإسلام وعقول شوشها منطق النصرانية .

[٢] فاتهم أن الدين يكون معقولا ولا يكون عقليا أى من موضوعات العقل ، لأن الدين =

وقتلوا مسألة الألوهية بحثاً من غير تعرض لمسألة النبوة والوحى – كما قال العالم الكبير مترجم كتاب بول ژانه إلى التركية – فأوشكوا أن يتفقوا على القطع بوجود الله مع الاختلاف فى حقيقته . وملاحدة الماديين سبحوا فى مشكلة بعد مشكلة لإيضاح الكائنات، ووقعوا فى حيص بيص عند تفسير الحياة والعقل والإرادة بالأسباب الطبيعية.. وفضلا عن هذه الموجودات العالية فإنهم لم يفهموا على الرغم من كونهم ماديين ماذا يفرق بين الأجزاء الفردة للمادة وبأى مبدأ يوضح ما بينها من المناسبات والمواصلات الحركية وغير الحركية ؟ والذين فهموا ذلك من الماديين اعترفوا باستناد المادة إلى الله الذى يمسك السماوات والأرض أن تزولا .. فما من مانع عن القول بأن فكرة الإله الواحد هى السائدة الناجحة اليوم بين علماء الغرب ، وفيها تصديق الأنبياء عليهم السلام فى دعوتهم الناس إلى التوحيد من دون تصديقهم فى نبواتهم كما نبهنا عليه .

وكأن مقلدى الغرب فى الشرق سهل عليهم اتباع النفاة من الغربيين سواء كانوا نفاة الإله أو نفاة الأنبياء، لأن هؤلاء المقلدين لايعرفون الإسلام بالمرة ولايدرسونه[1]

= الذى هو إلهى بالطبع يجب أن يأتى من عند الله . ولذا قال بول ژانه فى «المطالب والمذاهب»: «إن الدين يتميز بثلاثة أشياء النبى والكتاب المقدس وثالثها نسبته إلى ماوراء الطبيعة والأخلاق. وقال «أجوست سباتييه» : «إن الديانة الطبيعية تقصر عن أن تكون ديانة ، ذلك لأنها تحرم الإنسان من الصلاة فتدع الله والإنسان بعيدين أحدهما من الآخر فلا تكون بينهما صلة صحيحة ولا مخاطبة باطنية ولا مبادلة بينهما ولا عمل إلهى فى الإنسان ولا رجوع من الإنسان إلى الله . وإذا تعمقت فى جوهر هذه الديانة وجدتها جزءاً من الفلسفة ولدت على عهد سلطان المذهب العقلى «الراسيوناليزم» وهو مذهب فلسفى ينكر الوحى ويدعى تعليل كل شىء بالعقل . وأصولها الثلاثة ليست إلا مواد ثقلية لاروح فيها بقيت فى قاع البوتقة التى ذابت فيها جميع الديانات المادية».

[١] ومن الأسباب المؤثرة فى ذلك أن بعض العلماء بمصر بث عداوة علم الكلام فى قلوب الناس ، وقد جاءت عداوته أسهل على هؤلاء العلماء والذين اتبعوهم، من دراسة ذلك العلم كما هو حقها .

ويعرفون من فلسفة الغرب ما وصل إليهم من غير طريقها ومن غير تثبت فى اختيار الـكتب المؤلفة فيها ومن غير تفرغ وتعمق بعـد الاختيار ، فى درسها .. وخصيصاً لا يوجد فيهم استقلال الفكر فى تمييز الحق من الباطل عند دراستها . وإنما يوجد فيهم ماقاله الأستاذ فريد وجدى بك عن الشرق الإسلامى ـ لما اتصل بعلوم الغرب ورأى دينه ماثلا فى الأساطير ـ : « إنه لم ينبس بكلمة ورأى الأمر أكبر من أن يحاوله » .
وأصل البلية كون دين الغرب النصرانية التى لاتتفق مع العقل والعلم وانهماكُ الشرق فى تقليد الغرب . ففى الغرب نزاع وجدال بين العـلم والدين ناشئ من خصوصية دين الغربيين ، وليس فى الشرق المسلم هـذا النزاع والجدال إلا فى قلوب مقلدى الغرب الذين لا يعرفون من الإسـلام على الرغم من أنه دينهم إلا الاسم ، فهم يُحدثون هذا الجدال فى الشرق تقليداً لموقف الغربيين من دينهم .. فإذا تكلم أحد هناك ضد الدين كلمة فلا يُحجم المقلدون عن تـكلمها بعينها ضد الإسلام ، حتى إن استبطان الإلحاد فى الشرق الإسلامى الذى أبان عنه الأسـتاذ فريد وجدى بك إنما وقع تقليداً أعمى لأولئك الغربيين الذين وقفوا على اصطدام دينهم أعنى النصرانية بالعقل ، ولم تسع درايتهم (أى المقلدين) أوجراءتهم أن يصمدوا إلى مصاف أحد الفريقين اللذين ذكرناهما من العلماء الإلهيين والمجاهرين بالإلحاد ، فاستبطنوه .

يجب تفريق النصرانية إلى صفحتين : النصرانية التى جاء بها سيدنا المسيح عليه الصلاة والسلام من الله تعالى. وهى كالإسلام لا تخالف العقل والعلم ولا المبادئ المادية الصحيحة ، ولا مناوأة بين الإسلام وبين هـذه النصرانية أصلا ، ولا كلام لنا معها غير ما جاء به القرآن يصفنا نحن المسلمين بقوله : « الذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك » ولا مع الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده فى شأنها ، عدا ما يجيء فى الباب الثالث من هذا الـكتاب عند الـكلام على المفاضلة بين الإسلام

والمسيحية واليهودية التى خاض فيهـا الشيخ رشيد رضا صاحب المنار فى كتاب « الوحى المحمدى » .

والصفحة الثانية النصرانية المبتدعة بعد سـيدنا المسيح ، وفيها التثليث وإصعاد المسيح فوق مرتبة النبوة . فالإسلام يناوئ هـذه النصرانية ويناوئها العقل والعلم وتناوئها النصرانية الأولى الحقيقية ، وليس من المعقول عدّها من الأديان المنزلة الإلهية. وأجلى دليـل على ذلك أن الفلاسفة الغربيين مع كونهم مسيحيين لم يتصدوا للنظر فى النبوة ولم يعتبروها مطلباً من المطالب الفلسفية كما اعتبروا الألوهية وأفاضوا فى بحث وجود الله فأثبته من أثبت ونفاه من نفى، ولم يتكلموا فى وجود النبى وعدم وجود النبى كلية فى حين أنهم تكلموا أيضا فى الحياة الآخرة وجعلوها مطلباً من المطالب . فماذا تفهمون من إغفالهم الـكلام عن النبوة ؟ وهل سبب ذلك كما قال العالم الـكبير التركى مترجم « المطالب والمذاهب » إلا أن يكونوا مسيحيين وإلا أن تـكون نبوة المسيح التى توارثوها نوعاً من الألوهية أي شيئاً لا يقبله العقل والعلم للبشر . وليس معنى هذا أن العقل يقف دونها ويعترف بالعجز إزاءها بل معناه أنه يمجها ويرفضها . فإما أن يتخلى الإنسان عن عقله أو عن الاعتراف بهذه النبوة .. وقد تخلى المسيحيون عن عقولهم فعلا : فهذا الأستاذ فرح أنطون ادعى عند مناقشة الشيخ محمد عبده الذى جعل للإسـلام فضلا من الاستناد إلى العقل .. فادعى الأستاذ فى رده على الشيخ أن عدم الائتلاف بالعقل يعم جميع الأديان ، ثم احتاج إلى دفع هـذه التهمة عنها فقال مغالياً إن الدين فوق العقل !!

وأنا أقول : كما أن دعوى الأسـتاذ الأولى القائلة بأن جميع الأديان مخالفة للعقل لاتصح ولا تسلّم بالنسبة إلى بعض الأديان مثل الإسلام، فـكذلك لاتصح مطلقاً دعوى كون الدين فوق العقل ولا يلتفت إليها ، والمسيحى الذى يرى عدم ائتلاف دينـه مع

العقل فيقول تعليلا لنفسه : إن الدين فوق العقل، لاينال بدعواه هذه من كرامة العقل وإنما يكون مستهيناً بالدين الذى لا يقبله العقل ، كما لا يكون مكبراً لنبيه من يضيف إليه شيئاً من الألوهية وإنما يكون معتدياً على الله ومحتقراً لمقامه جل وعلا . وكل مَن يدعى لنفسه العلم والفلسفة مع الدين من المسيحيين يتورطون فى هذه الغلطة الكبيرة.. فلما صار العقل عندهم مسلوب الكرامة ومخفوض الصوت إزاء الدين سهل عليهم أن يستهينوا به فى غير المواقف الدينية أيضاً ، فيُحِلّوا الأدلة العقلية محلا دون الأدلة التجريبية ، وتبعهم أصحاب الثقافة العصرية من المسلمين المقلدين للغرب المسيحي والغرب اللاديني .. حتى قال أستاذ مجلة الأزهر : « لم يعد للمنطق سلطان على الإنسان » وهذا خلاف مسلك الإسلام وعلمائه البانين عقيدة وجود الله الذى هو أعظم مطلب علمي وفلسفي على دليله المعروف والمبتهجين غاية الابتهاج من كون ذلك الدليل عقليا منطقيا .

ولم تقتصر نكبة الاستهانة بالعقل والمنطق فى سبيل محافظة الديانة المسيحية على الإسلام خاصة وعلى الأديان عامة وفيها المسيحية أيضاً، ضرورة احتياج كل دين سماوى إلى الدليل العقلى فى إثبات وجود الله الذى هو غير منظور كما قال الأستاذ فرح أنطون. ولذا انتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد ، ومنهم نوابغ الكتاب والشعراء فى الشرق الإسلامى الذين أفشى أستاذ مجلة الأزهر عن استبطانهم الإلحاد . .

انتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد بعد سقوط العقل من أوج سلطانه على الأرض وداسه أولئك العقلاء بأقدامهم .. فلم تقتصر نكبة سقوط العقل عن صدارته فى دولة العلوم ، على الأديان ، بل تأثرت منهـا الفلسفة نفسها فاستُخِفَّ أولا بفلسفة ما وراء الطبيعة القريبة الصلة بالدين ، ثم استخف بالفلسفة مطلقاً فلم تُعتدّ من العلوم وحُرّف اسم العلم عن مسماه واحتُكر فيما لا يستحقه أكثر مما يستحق .

ولم يلبث الاستخفاف بالعقل فى مرحلة من مراحل النكبات إلى أن تسود الريبية فى ساحة المعقولات والمحسوسات حتى سِىءَ بفهم فلسفة ديكارت الذى هدم الريبية قائلا : «اشك فأدرك فأنا موجود» . ولم يهدمه إلا بعقله وفضل عقله .. سىء بفهم فلسفة ديكارت وجُعل له منهج الشك فى كل شىء ، فإن أريد به الشك فى كل شىء لم يقم عليه برهان فلا اختصاص له بديكارت ، بل هو منهج كل عاقل ، وإن أريد به الشك فى كل شىء مطلقا حتى ولو قام عليه برهان كما يدعيه الريبيون فذلك الفيلسوف هادمُ مذهب الشك بنفس الشك، كما ذكرته آنفا وسيأتى توضيحه فى محله إن شاء الله .

عود على بدء : فلما لم يمكن الفلاسفةَ الغربيين البحثُ فى هـذه النبوة البعيدة عن العقل القريبة من الألوهية ، بل الملتبسة بها ، وهى النبوة فى دينهم المتصورة لسيدنا المسيح ، أماطوا الـكلام عن سائر النبوات المنسوبة إلى الأنبياء فى غير دين النصرانية أيضاً . وهـذا شىء عجيب ينم على عدم تخلص الفلاسفة الغربيين فى البحث والنظر عن المحاباة والتفريض ولو من حيث لا يشعرون ، فإن نَقُلْ إنهم لا يؤمنون بالإسلام وبنبوة نبيه صلى الله عليـه وسلم ، فماذا نقول فى نبوة سيدنا موسى مثلا ؟ إذ لابد للمسيحيين أن يعترفوا بها ... وكيف لا ، والدين المسيحى يستند إلى التوراة والإنجيل معاً .

وحق القول أن الفلاسفة الغربيين لا يؤمنون بالنبوة مطلقاً بسبب عدم إيمانهم بنبوة سيدتنا المسيح الملتبسة بالألوهية عنـد المسيحيين[1] وكونِ هؤلاء الفلاسفة أيضا مسيحيين إنما هو بحسب الظاهر أو بقدر الاحترام بما فى وصايا إنجيل على لسان المسيح من الفضائل كما سيظهر ذلك من كلمات الأستاذ فرح أنطون ، ولا يخلو من الدلالة على

---

[١] نعم قد شذ عنهم الفيلسوف « هيجل » فحبذ التناقض الحاصل من اتحاد الواحد والثلاثة الذى فى التثليث المسيحى وسيجىء تفصيله .

ما قلنا قول هـذا الأستاذ أيضا : « إن العقلاء من الفلاسفة ينادون بإبعاد العقل عن الدين » ومعنى هذا أن العقل لا يقبل الأديان عنـد أولئك الفلاسفة العقلاء فيلزم أن يكون قبول القابلين إياها، من غير نظر إلى عدم قبولها من جانب العقل .. وعندى أن قولا كهذا فى حق الاديان لا يكون قولا فى مصلحة الاديان ولا فى مصلحة هؤلاء الفلاسفة القائلين أنفسهم . ومن هـذا كان ضرر النصرانية بالاديان عمليا وبالإسلام خصوصا وبالفلاسفة أنفسهم أيضا ، حيث حالت بينهم وبين النظر فى النبوات التى ترتكز عليها الأديان . فبقى الفلاسفة بعيدين عن نفوذ الدين الذى أنزله الله على أنبيائه ، فى قلوبهم[1] وبقى مكان الدين فى قلوب المعجبين به من قريب أو بعيـد محاطا بظلام الشكوك . ثم احتاج أولئك الفلاسفة اليائسون من مسألة النبوة مع اضطرارهم إلى الإيمان بالله أن يبحثوا لأنفسهم عن دين فلسفى عقلى[2] ومنشأ الكل عجزهم عن تأليف المسيحية بالعقل، حتى إن بعضهم تعصبوا وهم هاملتون وتانسه ل من المتأخرين وكيليوم دوكـكام ومونته نيه وشاردون من القدماء فحاولوا هدم الفلسفة بالحسبانية اللاأدرية ليقيموا بعدها النصرانية التى هى مضادة للفلسفة أى العـلم والعقل كما فى « المطالب والمذاهب » ص (٦٥) و (٢٩٥) من الترجمة التركية ؛ وفاتهم أن الدين لايبنى على الجهل المطلق كما قال استوارت ميل ص (٢٩٥) . ولهذه المناسبة بين النصرانية والحسبانية ترى فلسفة علماء الغرب على طول تاريخها قد تسلطت عليها الحسبانية التى ابتدأت من عهد الحـكماء اليونانيين والتى سنكتب عنها مايفى بحاجة قراء هذا الـكتاب فى آخر المطلب الأول من الباب الأول ، ولم تستطع إنقاذ نفسها من تسلطها إلا فى الأعصر الأخيرة ، ولمّا تنقذ تماما . وفى مقابل هـذا ترى فلاسفة

---

[١] وقد أعجب بوثقهم هذا الأستاذ فريد وجدى القائل بأن أجلة العلماء الفلاسفة مستغنون عن اتباع الشرائع المنزلة لـكونهم أنفسهم وضاع الشرائع والمذاهب .

[٢] وقد عرفت أن الدين لا يكون بغير نبى .

الإسلام وأعنى بهم المتكلمين من أول عهدهم بعلم أصول الدين ، لا يترددون فى إبطال الحسبانية مصدّرين متونهم الكلامية بقولهم : « حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية » مجمعين على ذلك . والسوفسطائية الذين يعبر عنهم بالحسبانية أيضاً ينكرون وجود العالم وينكرون العلم بوجوده ولا يثقون بالحواس وبكل شىء من أسباب العلم وينكرون وجود الله طبعا لانعدام الكائنات عندهم التى نستدل من وجودها على وجوده. وهذه الحسبانية تنكر بالطبع النصرانية أيضاً وآلهتها الثلاثة ، إلا أن المتعصبين للنصرانية أخذوا من الحسبانية ما يستخدمونه لهدم العلم الذى يناوئ دينهم وغضوا الأبصار عما وراءه .

ولما كان تعارض الحسبانية بالحواس التى هى العمدة فى الاعتراف بوجود الكائنات أشدَّ من تعارضها بالعقل وكانت الحسبانية قبل تقدم العلوم المادية المبنية على الإحساس والمشاهدة ، قد تساير العقول وتغالطها ، أصبح تقدم تلك العلوم الذى كان الضربة القاضية على الحسبانية أثَّر شيئاً فى قيمة العقل أيضاً وتولدت منها أضرار وأغلاط جديدة لا نزال نفصلها عند كل مناسبة تتيح لها فى هذا الكتاب .

فههنا أمور ثلاثة : الإيمان ، والعقل ، والمشاهدة بالحواس والتجارب والأمر الرابع العلم المبنى على العقل المحض أو مع المشاهدة . فالإيمان فى النصرانية يفترق عن العقل وعن العلم المبنى على العقل المحض وعن العلم المبنى على العقل مع المشاهدة . والإيمان فى الإسلام يجامع كل ذلك حتى العلم المبنى على المشاهدة كما سيأتى تفصيله . فالإسلام لا يخالف العلم بجميع أنواعه ولا يحتاج إلى هدم العلم وإنكار المحسوسات لتثبيت نفسه ، بل يُعنَى بإبطال الحسبانية المادية للعلم المنكرة للمحسوسات .

نعم إن فى فلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين من جعلوا الإيمان مقابلا للعقل واعتبروه فوق العقل ، حتى إن « كانت » من كبار فلاسفة القرون الجديدة الغربيين

ينفى العلم بوجود الله مع إثبات الإيمان به ويقول : « إن الإيمان على الأكثر يكون أقوى من العلم » فى حين أن علماء الإسلام قائلون بأن الإيمان غير المستند إلى العلم أى الدليل عرضة للتزلزل بتشكيك مشكك .

ففى علماء الغرب من يختارون جانب العلم وينكرون الله وفيهم من يعترفون بالله مستخفين بالعلم وفيهم من يعترفون بالله من غير اعتراف بالأنبياء والحياة الآخرة وفيهم معترفون بالله والحياة الآخرة من غير اعتراف بالأنبياء . وليس فى علماء الإسلام من ذهب مذهبا من أمثال ذلك ولا الإسلام بغامط شيئاً مما ذكر من العقل والعلم والتجربة والإحساس حقه ، وليس الإسلام دينا فلسفيا أى موضوعا من قِبَل العقل بل موضوعا من قِبَل الله ، لكنه دين له فلسفة واتصال بالعقل . وليست للنصرانية فلسفة . قال العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » فى تاريخ الفلسفة « لپول ژانه » إلى التركية فى المقدمة القيمة التى وضعها فى صدر ترجمته .

«إن رقى أوربا ابتدأ بسعيها لإنقاذ العقل من الانطفاء إزاء تعبد النصرانية ووقفها فى حدود عاطفتها القلبية . وهذا السعى حصل لأوربا بتأثير الوجدان الحادث فيها بعد التحكك بالإسلام ، فمدنية أوربا مدنية منصدعة متباينة العقل والعاطفة[1] وهذا الانصداع أعظم ثلمة لأوربا حرمته الكمالَ الإنسانى .. وربما يجيء وقت تهدم بنيانها الحاضر ، فيجب علينا أن نرتعد خوفا من هذه الثلمة بينما نحن غابطون للأوربيين » .

فلو كان دين الفلاسفة الغربيين الإسلام بدل النصرانية لما رأينا دينهم فى واد وفلسفتهم فى واد ولما سادت فوضى الأخلاق والاجتماع فى بلادهم مؤذنة بانتهاء مدنيتهم إلى الدمار والانهيار . وزيادة على ذلك ـ وهو المهم عندنا ـ لَمَا ألحد العصريون منا

---

[١] وهذا التباين قد رآه القارئ ظاهراً فى عقلية الأستاذ فريد وجدى المقتبسة من أوربا عند ما نقلنا فيما سبق كلة من مقالته فى مجلة « نور الإسلام » .

الذين فقدوا الانسجام الإسلامى بين عقولهم وقلوبهم بتقليد العقلية الغربية المسيحية . ثم لو كان دين علماء الغرب الإسلام لوجدوا فى فلسفته ما ينير لهم سبل الحقيقة، فأصبحت فلسفتهم أرقى وأقوم من حالتها الحاضرة وأصبح علم أصول الدين فى الإسلام أثرى بانضمام خدماتهم إليه، وهم فى حالتهم هذه خدموه بعض الخدمة وأيدوه بعض التأييد وإن حصل ذلك من غير قصد منهم . وأنا سأستفيد من أقوالهم فى هذا الكتاب بصدد تقرير حجتى وتعزيز قضيتى قضية الإسلام قضية دين التوحيد كما اطلع القارئ على بعض نماذج من هذه الاستفادة .

* * *

يقول الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده فى باب الردود من كتابه « فلسفة ابن رشد » ص (١٨٩) :

« ربما كان الغرض من القول بأن النصرانية دين عجائب وغرائب وأن الإسلام دين العقل ، الإشارة إلى مذهب التثليث فى الأقانيم ومسألة بنوة المسيح لله ، فإذا كان هذا الظن فى محله فهو جدير بأن لا يقابل إلا بالابتسام ، لأننا نعلم أن العقلاء من إخواننا المسلمين قد عرفوا أن مسألة التثليث ليست سوى مسألة شعرية تصورية . وأى نصرانى جاهل يقول اليوم إن الله ثالث ثلاثة ؟ بل هم يشبهون الألوهية بالشمس وما فيها من التثليث أى ذاته وحرارته وضياؤه . ولا ننكر أن هذا التشبيه يخالف مذهب الفلاسفة لأنه يقتضى أن يكون « الواحد الأحد » كثرة ، ولكنه ما العمل ؟ فإنه كلما أريد تعيين صفات للخالق جاءت الكثرة.. تلك الكثرة التى صعق بها الغزالى فلاسفة العرب ، ولذلك كان المعتزلة وهؤلاء الفلاسفة ينفون الصفات عن الخالق كاستحالة إثبات العلم والإرادة والقدرة له . . ومتى صح هذا فقد نُفى التوحيد عن كل أمة وكل ملة ، ولزمهن الشرك جميعا لأن جميعهن يثبتن للخالق صفات عديدة متناقضة (!) فالخلاف الأساسى إذن على نفى الصفات وإثباتها . وبما أن الملايين المسيحيين والمسلمين

واليهود متفقون على إثباتها فلا فرق بعد ذلك بينهم قطعيا . إذ قال بعضهم روح الله وكلمته وقال بعضهم يمين الله وعرشه وكلامه أو غير ذلك . ذلك أن كل هذه الصفات مجازية تصورية وهى ضرورة لعامة الناس الذين لا يفهمون الدين إلا من قبيل التخيل كما قال ابن رشد (ص ١٠ سطر ٩) ولأن اللغة البشرية قاصرة . فمسألة التثليث إذن ليست إلا مسألة شعرية تصورية من هذا القبيل وقد شهد بذلك كثيرون من إخواننا المسلمين منهم كاتب فاضل كتب فى مجلة «الموسوعات» منذ بضع سنين قولا نقلناه فى الجزء الثانى عشر من السنة (يعنى من الجامعة) وهذا نصه : « النصرانى يقول بالأب والابن وروح القدس وإن كان لا يرى فى الحقيقة غير إله واحد » .

« هذا ما يقال فى مسألة التثليث وبه تزول عقبة بين عقلاء الفريقين . بقيت العقبة الأخرى وهى بنوة المسيح لله[١] .

« ولو لم تكن « الجامعة » قد نشرت فى هذا العام كتاب « تاريخ المسيح » بقلم «رنان» للزمنا أن نسهب بهذا الموضوع. أما وقد نشرنا هذا التاريخ وعرفنا صداه بين المسلمين والمسيحيين فى الشرق والغرب فقد صار الكلام عن بنوة المسيح لله من قبيل تحصيل الحاصل . وحقيقة المسألة أن الإنجيل يسمى البشر «أبناء الله» كما يسميهم

[١] لا تنحصر العقبات بين الإسلام والنصرانية فى هاتين العقبتين اللتين سندرسهما تفصيلا، بل هناك عقبة بارزة لم يفكر فيها الأستاذ فرح مع كونها بسيطة سهلة الإدراك . وإنى أرى من الواجب هنا التنبيه عليها فى اختصار استدراكا للنقص ، وليكون جوابا لأناس بين قراء هذا البحث يحتمل أن يجدوا فى نقده إيذاء المسيحيين ... وهذه العقبة انا نحن المسلمين نؤمن بنبوة سيدنا المسيح، وهم لا يؤمنون بنبوة سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليهما. وهى عقبة بين المسلم والمسيحى لا تغطيها المجاملات اللفظية من الجانب الذى لا ينصف ولا يعترف بالحق ، ولا يعادل أذاها أى قول مؤذ من الجانب الآخر ، لا سيما إذا كان القائل لا يقصد به إلا النصح والإرشاد إلى الحق . فإذا كان المسلم ينفى الألوهية أو البنوة لله عن سيدنا عيسى فلا ينفيها ليثبتها لسيدنا محمد .. فى حين أن المسيحى لا يثبت لسيدنا محمد ما نثبته لسيدنا عيسى

القرآن « عباد الله » على سبيل الاصطلاح ، وإذا وجه اعتراض على تسميته « أبناء الله » التى وردت ألف مرة فى الإنجيــل « فعباد الله » لا تسلم من الاعتراض أيضا . ذلك أن الإنسان لا يريد أن يكون عبداً لأحد وإذا كان الله قد خلقه ليجعل عبداً له فقد ظلمه .. أجل إن الإنسان الذى يحمل فى داخله روح الله من حقه أن يطلب أن لا يكون عبدا بل حرا . ومن ذلك يظهر أن كل تسمية لا تسلم من الاعتراض وأن هذه الاصطلاحات يجب التسليم بها كما هى لأنها لا تخرج عن أن تـكون اصطلاحات. « فأبناء الله » إذن لا يقصد بها غير المعنى المجازى وكل إنسان صالح فيــه روح الله يكون من هؤلاء الأبناء وهم يعتبرون أن أكبر هؤلاء الأبناء ذلك الابن الذى اجتمع فيــه من روح الله ما لم يجتمع فى سواه وهو الذى تنحنى له اليوم تيجان القياصرة والملوك والرؤساء فى جميع أنحاء العالم ، وما عدا هذا فالقرآن يشهد للمسيح بأنه روح الله فهل نترك هذه الشهادة ونتمسك بتسمية عامية مجازية تأييداً لحجتنا وإبقاء للنزاع والنفار ؟ إذن فـكل مسلم عاقل يعرف فى هذا الزمان أن اعتقاد عقلاء النصارى بالمسيح موافق لشهادة القرآن .

« فمن كل ما تقدم يتضح ثلاثة أمور .. الأول أن القول بأن الدين دين عقــل قول مناقض لـكل دين وكل عقل لأن العقل مبنى على المحسوسات ولا يعرف نواميس غير نواميسها والدين مبنى على الغيب[1] .. الثانى أن الخلاف بين المسلمين والنصارى بشأن التوحيد والتثليث ولاهوت المسيح خلاف مقطوع لدى عقلائهم لأن الفريقين متفقان على الحقيقة المؤيدة بكتابيهما ولا يروّج هــذا الخلاف منهم أحد إلا من كان له مصلحة خصوصية فى ترويجه .. الثالث أن تفاضل الأديان وتنافسها يجب أن يكون مبنيا على ما فيها من الآداب والفضائل لأن هــذه هى أساس الشرائع والأديان وفيما

[١] إن الأستاذ فرح أنطون أصاب فى استعمال « الغيب » الذى ينبنى عليه الدين ، مقابل المحسوسات فى حين أن الأستاذ فريد أخطأ خطأ عظيما فاستعمله مقابلا للواقع (راجع الجزء الأول ٣٩٢)

عدا هذه الفضائل والآداب لجميع الأديان متشابهة لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهي غير معقولة » .

نقلنا كلام الأستاذ فرح أنطون بنصه على طوله لتظهر للقارئ عقليته فى شأن الأديان مطلقاً حال دفاعه عن النصرانية . والآن نشرع فى نقد ما يحتويه من مواضع النظر غير مقيدين فى ترتيب النقد بترتيب كلامه :

(١) نرى الأستاذ يحاول ملافاة ضعف النصرانية تجاه البحث والمناظرة العلمية، بتيجان ملوك العالم وقياصرته ورؤسائه الأقوياء المسيحيين . ونراه قد نسى ما كتبه فى ص ١٦٩ من كتابه وهو : « إن الملوك والرؤساء فى أوربا عادوا لاستعمال الدين فى أغراضهم لا تدبيراً لأرواح رعيتهم بل محاربة للمبادئ الاشتراكية والجمهورية التى يخشون على عروشهم منها . وإذا كان الآن للدين موضع فى قصور الملوك فى أوربا — أولئك الذين يخالفون بأعمالهم كل سطر من إنجيلهم — فما موضعه إلا هذا الموضع ولا ريب عندنا أن الدين يفقد شيئاً كثيراً من كرامته ووظيفته إذا اتخذ آلة لإنفاذ الأغراض ولم يطلب لذاته وفضائله » .

فمن العجب أن الأستاذ قائل هذا القول يريد أن يكسب[١] الدين المسيحى كرامة من تيجان أولئك الملوك المسيحيين غير المخلصين فى دينهم . وقال فى ص نفسها أيضاً: « إن أوربا تتخذ الدين آلة لما ذكرنا فهى تبنى الدين على السياسة لا السياسة على الدين » .

وقال فى ص ١٧٠ : « فالدين إذن ليس إلا آلة فى أوربا فى هذا الزمان ولكن حاشا لنا أن نطلق القول إطلاقاً عاما وإنما نريد هنا بالدين الدين المقرون بالحكومات والنازل فى قصر الملوك » .

---

[١] من كسبته مالا فكسبه ولا يقال أكسبته .

وأنا أقول زيادة على ما قاله الأستاذ : لا شك فى أن الملوك ورجال حكوماتهم يلائم أهواءهم الدين الذي يخلى لهم الجو ويقول كما فى ص ١٨٧ من كتاب الأستاذ : « لاتقاوموا البشر بل من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر » وكما فى ص ١٩٣ : « إن الرجل المسيحى يعلم أن السعادة محال فى هذه الدنيا ولذلك يقبل أى حاكم كان ولو كان رومانيا وثنيا » لا الدين الذى لا يقبل أن يحكم عليه الملوك بل يريد أن يكون هو حاكما عليهم والذى يقول كتابه : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله » . ويقول : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » ويقول نبيه : « لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » . ويقول : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » .

ولما أن الإسلام يأبى الذل والعبودية للبشر فلا تأمن الدول على مستعمراتها التى يسكنها المسلمون وتضيق عليهم الخناق أكثر من غيرهم وتخاف القرآن وتضمر للإسلام عداوة تجعلها تسعى لإزالة آثاره من وجه البسيطة . وقول الوزير الإنكليزى « غلادستون » فى القرآن معروف .

ثم إن الحكومات الغربية مسيحية بالاسم ولادينية فى الباطن ورجالها لادينيون لأن العقلاء الذين يكون رجال الحكومات منهم لا يقبلون الدين الذى لا يقبله العقل ، ولذا اختاروا فصل الدين عن الدولة . ومقلدوا عقلاء الغرب فى الديانة الاسمية من المسلمين الذين يجهلون الإسلام فيقيسونه على دين الغربيين فى عدم المعقولية، يجعلون الحكومات فى بلاد المسلمين مفصولة عن الدين كما فى الغرب لو استطاعوا ، ولو أن الإسلام يتفق مع النفاق .

ومن أهم الأسباب التى تستميل بحكومات أوربا إلى النصرانية وتنفرها عن الإسلام ـ وتنفر حكومات البلاد الإسلامية الجديدة المقلدة أيضاً ، موقف المرأة فى المجتمع

الأوربى لأن الإسلام يقيم حاجزاً بين الجنسين ويمنعهما من الاختلاط المكشوف الذى تنجذب نفس الإنسان إليه طمعا وتصعب عليها مقاومة ذلك الانجذاب لاسيما بعد أن تعوّد الإنسان الاختلاط الحرّ ونشأ فى أحضان تلك العادة ، فى حين أن أوربا المسيحية تخلى السبيل على الرجل والمرأة للاستمتاع من هذا الاختلاط حتى فى الكنائس وتراه المسيحية ولا تمنعه .

وقد قلت فى كتابى المسمى « قولى فى المرأة » ص ٢٥ : « إن احتجاب المرأة كما يكون تقييداً للفوضى فى المناسبات الجنسية الطبيعية ويضاد الطبيعة من هذه الناحية، فهو يتناسب مع الغيرة التى جبل عليها الإنسان ويوافق الطبيعة من الناحية الأخرى . إلا أن الغيرة غريزة تستمد قوتها من الروح والتحرر من القيود فى المناسبة الجنسية غريزة تستمد قوتها من الشهوة الجسمانية فهذه تغرى بالسفور والاختلاط وتلك تبعث على الابتعاد، وبين هاتين القوتين تجافٍ وتحاربٌ يجريان فى داخل الإنسان . فالمدنية الغربية انحازت إلى الطبيعة الأولى وقررت أن لاتحرم المنتسبين إليها التمتع الجاذب الحلو فى سفور النساء واختلاط الجنسين فى الأندية ومحافل الأنس والسهر وضحّت بالطبيعة الثانية فى سبيل ذلك التمتع ، فالرجل الغربى يخالط نساء الناس ويقبل أيديهن ــ نيابة عن خدودهن ــ ويجالسهن بل يخاصرهن سافرات ونصف عاريات ، مقابل التنازل من غيرته على زوجته وأخته وبنته فيخالطهن غيره ويجالسهن ويخاصرهن ، ويرى أن عدد ضحاياه قليل بالنسبة إلى مكسوباته وربما لايوجد من يضحى فيخلص له الربح ، والحفلات الراقصة التى هى من لوازم المدنية الاجتماعية فى الغرب ليست إلا تأييدا علنيا للمعاشرة المختلطة وتقريباً لأحد الجنسين من الآخر تقريبا جسمانيا ، وقضاء على الغيرة بين ظهرانى من يتوقع منهم التحمس لها ، فكأن تلك الحفلات أفراح القران العام .

« والقضاء على الغيرة بلغ عند مدنية الغرب مبلغ اعتبارها من النقائص الخلقية

على الرغم من شعور الإنسان بفطرته أنها فضيلة » .

وقلت فى ص ٤٥ « ومن العبث الواضح بالمعقول ما قرأته فى جريدة «الأهرام» نقلا عن مقال مكتوب فى مجلة غربية « ريدرزدايجست » تعد فيه الصفات التى يجب أن يتحلى بها الشاب المصرى : « كذلك يجب أن يتعلم الشاب الرقص لأنه بجانب كونه رياضة بدنية فهو فن يُنمى فيه روح الفضيلة ويعوّد النظر إلى الجنس اللطيف بعين مجردة عن الخسة والشهوات » .. يفهم من هذا أن المدنية الغربية تواضعت مع المتمسكين بها على أن تباع الرذيلة فى سوقها باسم الفضيلة . وسبب نفاق هذا البيع أنه يتضمن لذة مادية للمتبايعين فيُهتك فى سبيلها الحياء ويسمى الاعتياد والإدمان على قضاء الشهوات وعلى الأقل شهوةِ ضم النساء الكاسيات العاريات إلى الصدر ، فضيلة وتجرداً عن الخسة والشهوة ، ويغالىَ فى الجرأة فتُعاب على الإسلام فضيلته القائمة من سفور النساء واختلاطهن بالرجال الأجانب والتصاقهن بهم ، حتى يحتاج الإسلام من هذه الناحية إلى دفاع عنه يمتد على طول اعتداءات العابثين ، فى حين أن الحضارة الغربية القاضية على الفضيلة ، المبنية على أساس قضاء الشهوة سالمةٌ عن التنديد والاتهام . وهذه المعاكسة بالحقائق تروج بفضل تعصب الغربيين لما ينسب إليهم من التقاليد وضلال أبناء المسلمين صراطهم المستقيم . ولو لم يكن وراء الحياة الخليعة المختلطة ما يؤيدها من قوة الغرب وشوكته ، لكفت أن تمد سواد وجه لأى قوم اختارها . ولهذا كانت مسألة المرأة أعظم حاجز بين الإسلام والمدنية الغربية[1] فالمسلم لا يقبل الحياة العارية المختلطة مادام إسلامه يصح له والغربى لا يرى لحجاب النساء أكبر مانع فى اختيار الإسلام دينا له..وربما لا يشك فى كونه أحق الأديان بالقبول ، لكنه

[١] لا يظن القارئ من قولنا بأن المدنية الغربية لا تقبل احتجاب المرأة ، أن المدنية نفسها توجب عدم قبوله ، فقد رأينا متبوذى الهند أيضا البعيدين عن التمدن لا يريدون حجب نسائهم على تقدير اعتناقهم الإسلام دينا .

يصعب عليه فراق ما تعوّده من الحياة المختلطة بالنساء وفيها حظ عظيم للنفس الأمارة بالسوء » .

واليوم أقول إن مسيحية الغربيين وأعنى المسيحية الموضوعة بعد سيدنا المسيح ائتلفت بهذه الحياة المختلطة الخليعة وتسامحت معها[1] فهذا الدين الذى يقال عنه دين السلام والمحبة وسع التحابّ العام بين الجنسين أيضا . لكن الإسلام الغيور على أعراض الناس المقومها كأرواحهم لا يأذن لنساء المسلمين أن يتبرجن إلا لأزواجهن، ولا يسمح لأحد غيرهم أن يلامسهن فيقضى بعض شهواته منهن حتى ولو سمحوا هم أنفسهم، لفساد غريزة الغيرة فيهم ... لا يسمح لهم بذلك مادامت البلاد بلاد الإسلام ورجالها الآمرون والناهون بها رجاله ، كما لا يسمح أن يقضى تمام شهوته . وشرعة الإسلام على مذهب الإمام أبى حنيفة تحكم بلمسة بين الرجل والمرأة الأجنبية من لمسات الحياة المختلطة المنطوية حتما على الشهوة ، بالمصاهرة بين الطرفين فتحرّم أصول أى منهما وفروعه على الآخر .

(٢) يقول الأستاذ فرح أنطون : « إن القول بأن الدين دين عقل قول مناقض لكل دين وكل عقل لأن العقل مبنى على المحسوسات ولا يعرف نواميسَ غير نواميسها والدين مبنى على الغيب » .

ونحن نقول إذا قال مسلم يباهى بدينه إن الإسلام دين العقل فمراده أنه دين يتفق مع العقل ولا يناقضه كالنصرانية وليس مراده أن الإسلام دين اخترعه العقل حتى يناقض ذلك القول كل دين وكل عقل . أما حصر ما يبنى عليه العقل فى المحسوسات

[١] ومن المؤسف أن الإسلام أخذ هو الآخر أيضا يتسامح مع هذه الحياة السافرة المختلطة الشائعة فى تركيا ومصر الجديدتين . ولم يبق فرق التسامح الجنسى بين الإسلام والمسيحية فى هذه البلاد إلا أن المسلمين والمسلمات المتبرجات لا يصلون بعد فى المساجد جنباً إلى جنب كما يصلى النصارى فى كنائسهم مع المصليات المتبرجات .

وحصر نواميسه فى نواميسها فالعقل لا يقبل هذا الحصر وهـذا التضييق ، وإلا يلزم أن لا يتخطى العقل إلى ماوراء المحسوس فلا يبقى فرق العقل والحس بعضهما من بعض، مع أن دائرة العقل أوسع بكثير من دائرة الحس[1] وان الإنسان يمتاز عن البهائم بعقله لا بحواسه، بل الإحساس فى البهائم أقوى منه فى الإنسان . وقد عرَّفوا الإنسان بأنه حيوان مستعد للاستدلال العقلى وبأنه حيوان له دين ، فالعقل والدين من خواص الإنسان . وهل يعقل فى خواص الشيء أن يتزاحم بعضها مع بعض؟ قال « ا. رابو » فى كتابه « دروس الروحيات » : « إن الأخـلاق والصنعة والدين لا تجتمع فى غير الإنسان ، وذلك لأن العقل من خواصه » لـكن قول الأستاذ فرح بحصر مبنى العقل فى المحسوسات يجعل العقل فى حكم العـدم ويجعله لا يعترف بوجود ما لا تراه العيون أو تلمسه الأيدى ، ومن هذا الأصل الفاسد يستنبط عدم وجود الله عند العقل لـكونه غائباً عن الحس .. وبطلانه ظاهر ، حتى إن الأستاذ فريد وجدى بك مع اشتراكه هو والأستاذ فرح فى عدم الإيمان بالغيب لا يدعى أن العقل لا يعترف به ، وإنما يدعى عدم كفاية اعتراف العقل .

فمسألة كون الدين مبنيا على الغيب المشار إليه فى قوله تعالى « الم ذلك الـكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب » أوقعت كلا من الأستاذين فى الخطأ مع الفرق بين خطأيهما . فخطأ الأستاذ فريد أنه اعتبر الغيب خلاف الواقع فجعل الإيمان بالغيب إيمانا بخلاف الواقع وجعل كتابَ الله يُثنِى على الإيمان بخلاف الواقع .. وهذا خطأ فاحش من رئيس تحرير مجلة الأزهر . لأن المراد من الغيب ماغاب عن الحواس ولا ينافيه

---

[1] فهل الأستاذ لا يصدق وجود عقله بعقله ؟ لـكون العقل عنده لا يصدق غير المحسوس وإنما يصدقه بقلبه كما فعـله بالدين ، حيث أخرجه من دائرة العقل وخصصه بدائرة القلب وسيجىء نصه .

كونه حقا وواقعا . والأستاذ فرح ما أخطأ فى فهم معنى الغيب حيث جعله مقابل المحسوس كما جعلنا ، لكن أخطأ فى جعل الغائب عن الحواس غائباً عن العقل أيضاً . ولا يكون الإيمان بالغيب الذى هو الإيمان الدينى غائباً عن العقل ومناقضاً له حتى تعمّ هذه المناقضة جميع الأديان كما ادعاه الأستاذ ، وإنما يناقض الدين العقل بانطوائه على عقيدة إلهية لا يقبلها العقل ككون الإله الواحد بالذات ثلاثة بالذات .

يقول الأستاذ مستمرا على خطائه : « إن جميع الأديان متشابهة فيما عدا الآداب والفضائل لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهى غير معقولة » .

وأنا أقول : « إن رمى جميع الأديان فى أصولها ومبادئها المشتركة بعدم المعقولية طعن عظيم فى الأديان يعدل إبطالها .. فلينظر القارئ من الأستاذ المدافع عن النصرانية، سوء نظره فى الأديان كلها ! وماذا حاجته إذن إلى تأويل ما فى دينه مما لا يقبله العقل كالتثليث والأبوة والبنوة ، بعد اعترافه بعدم معقولية الأديان فى مبادئها وأصولها المشتركة التى هى مبادئها وأصولها الرئيسية ؟ ومنه يعلم أن الأستاذ نفسه غير مقتنع بكونه ردّ دينه غير المعقول من أساسه إلى المعقولات بتلك التأويلات . والذى نعلمه نحن أن نقاط الاشتراك بين الأديان الحق السماوية كالإسلام واليهودية والنصرانية يلزم أن تكون أقوى مافيها وأخلده وأسلمه من النسخ والتعديل والتأويل ، كمسألة التوحيد وإنزال الكتب وإرسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات والبعث بعد الموت والحساب والثواب والعقاب .. وكل ذلك معقول كما سنثبته فى هذا الكتاب ، وإن لم يكن معقولا على مقياس عقول بعض الناس مثل الأستاذ فرح مناظر الشيخ محمد عبده، لعدم كونه محسوسا . إذ لو لم يكن معقولا كان محالا ولم يكن حقا وواقعا .. إلا أن الأستاذ فيه مرض الأستاذ فريد وجدى بك وعقليته التى تزعم استحالة معجزات الأنبياء والبعث بعد الموت عند العقل ، وإلا ان عدم المعقولية الذى يلازم المسيحية ليس بعيب فى نظر رأى الأستاذ فرح . فمن هذا يحاول أن يرمى به جميع الأديان فيخفف عن المسيحية

بهذا الاشتراك.. وستعرف الفرق الواضح بين الإسلام والمسيحية فى هذا الشأن المهم. فإن كان عدم المعقولية عيبا فافعله الأستاذ من رمى الأديان كلها به إهانة للأديان عظيمة، وإن لم يكن عدم معقولية الأديان يعدّ عيباً عليها عنـد الأستاذ فهذا استهانة بالعقل أية استهانة.

ويقول الأستاذ ص ١٢٢ : « إن العلم يجب أن يوضع فى دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان وأما الدين فيجب أن يوضع فى دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الـكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها ».

ويقول فى ص ١٨٢ : « إن الدين متى صار عقليا لم يعد دينا بل أصبح علما[1] إذ ما هو الدين؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة ولا معقولة ولا دليل عليها غير ما جاء فى الـكتب المقدسة[2] . فمن يريد فهم هـذه الأمور بعقله ليقول إن دينه عقلى ، ينتهى إلى رفع ذلك لامحالة. وهذا هو السبب فى قسمتنا الإنسان فى الجزء التاسع من « الجامعة » إلى عقل وقلب ، تلك القسمة التى رد عليها الأسـتاذ (يعنى مناظره الشيخ محمد عبده) فى رده الرابع دون أن يقنعنا . ولا يمكن أن يوجد

---

[١] سيأتى منا أن أساس الدين فى الإسلام ما هو ببعيد عن العلم إن لم يكن العلم نفسه .

[٢] ماذا يكون جواب الأستاذ لو سألناه : بأى حق يسمى تلك الـكتب ، الـكتب المقدسة ما دامت لا دليل على ما جاء فيها ؟ فإن قال لأنها جاء بها الأنبياء عليهم السلام ، قلنا لا نبى عندك! لأن العقل لا يقبل النبوة لـكونها غير محسوسة ولا معقولة ولا دليل على وجود الأنبياء غير ماجاء فى كتبهم أنفسهم . وإن قال إن نبوءتهم ثبتت بالمعجزات التى ظهرت على أيديهم ، قلنا لا معجزة عندك والعقل لا يقبلها ولا دليل على ظهورها فى أيديهم غير ما جاء فى كتبهم . بل يقال للأستاذ : من أرسل هؤلاء الرسل وأنزل عليهم تلك الـكتب ؟ فإن قال : الله ، يقال وجود الله غير معقول عندك لـكونه غير منظور ولا دليل على وجوده غير ما جاء فى كتب الأنبياء الذين لا دليـل على كونهم أنبياء ولا على كون تلك الـكتب كتبا إلهية مستندة إلى وحى من الله لأن الوحى أيضا غير معقول عندك ، لـكونه غير منظور ولا دليل على وقوعه غير ما جاء فى تلك الـكتب نفسها !..

فى العالم دين عقلى إلا إذا كان ذلك الدين يُثبِت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة نفسَ الإنسان الخالدةَ والآخرةَ وبعثَ الأجساد والثوابَ والعقابَ والوحيَ والحقَّ سبحانه وتعالى. ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين فى كل ملة (!) ينادى بإبعاد العقل عن الدين ، أما عقلاء الفلاسفة فإنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس وذلك للضرر من جراء هـذه المقاومة ، وأما رجال الدين فللفرار من برهان العقل الذى يهدم كل شىء لا يقع تحت حسه » .

أقول : إن الأستاذ أنكر عقله مرة أخرى وأنزله منزلة الحس وهدم أسس الأديان قاطعاً علاقتها بالعقل !.. فالدين عنده حتى القول بوجود الله لا يقبله العقل ولا العاقل مع أنه يدعى كونه مسيحيا صميما[1] فهو ينكر الدين ولا يدرى أنه ينكره ، وهل

---

[١] قال فى ص ٨٧ : « إن الدين فى غنى عن دفاعكم (يخاطب مناظره) ودفاعنا ونحن نرى الأديان التى هى سلم مدنية الشعوب وروح حياتها الأدبية عن أن يحتاج إلى دفاع ، لأن ذلك بمثابة الدلالة على ضعفها ومتى أصبح الدين ضعيفا فماذا يفيده دفاعنا أو دفاع غيرنا ؟ »

أقول الأستاذ يتكلم بالنظر إلى النصرانية التى هى دينه ودين الأمم المتغلبة اليوم على الأرض. فإذا كان دين لمعتنقيه القوة والغلبة العالمية هكذا، يأخذ الدين قوة من قوتهم ولا يحتاج إلى قوة الحجة والبرهان كما قال الأستاذ وصدق بعض الصدق ، لكن الإسلام والمسلمين فى زماننا على العكس ، فهم ضعفاء فى الأرض على الرغم من كون دينهم أقوى الأديان حجة وبرهانا . ثم إن هذا الدين القوى يعتريه وبالأسف ضعف من المسلمين حيث لا يستفيد المسلمون قوة من قوة دينهم لكون الشيطان استولى على قلوبهم زيادة على استيلاء الغالبين على كيانهم . وإنى فى موقف يذوب له القلب من كمد حيث أظل إزاء استغناء الأستاذ عن الدفاع عن دينه المحتاج إلى الدفاع ، فى حاجة ملحة إلى الدفاع عن دينى الغنى عنه ، لا فى حاجة إلى الدفاع عنه تجاه الأستاذ فرح أنطون فقط ، بل أكثر منه تجاه المسلمين المثقفين المصريين الذين انجذبوا إلى الغربيين الأقوياء ولكنهم لم يقتبسوا قوة من قوتهم وإنما اقتبسوا ضعفا دينيا من موقف دينهم الضعيف المحتاج إلى الدفاع .

وقال فى ص ١٤٢ : « ليس يهم عقلاء المسيحيين أن يقال كل ما يقال فى دينهم كما أن عقلاء المسلمين لا يهمهم كل ما يقال فى دينهم أيضا لأن الفريقين يعلمان أن هذه الأقاويل كلها ليست سوى هباء منثور فى الهواء » . =

يكون إنكار للدين أكبر من اعتباره مما ينكره العقل ويأباه..مع أن ما ينكره العقل يكون محالا باطلا فضلا عن أن يكون مخالفاً للواقع. ولا يجدى بعد هذا أن يجد الدينُ مسنداً ومتكأ من القلب ، لأن العاقل لا يتبع ميوله القلبية غير المعقولة ويعتبرها أهواء وضلالات ، وحسب الأديان سقوطا وإفلاسا أن لا يكون مخاطبها العقل وأنصارها ذوى العقول .

= أقول : ما للعقلاء والأديان لاسيما الأديان القوية بالمثابة التى ذكرها الأستاذ ؟ أما يكفيهم عقولهم هادمة لأديانهم ؟ أليس هـذا تناقضاً من الأستاذ مع ما ادعاه ونقلنا قريباً عنه من أن برهان العقل يهدم كل شىء لا يقع تحت حسه ؟

وقال فى ص ١٥٠ : « إن الدين صار يشك بنفسه وصار رؤساؤه يتخذونه آلة لكبح جماح الشعب وقضاء أغراضهم العمومية أو الخصوصية ولذلك خمدت وأسفاه تلك الحماسة الدينية اللطيفة التى كانت أضاءت العالم فى صدرى المسيحية والإسلام . لذلك لم نعد نرى أناساً يبكون عند سماعهم وعظ الإمام أو الكاهن من على المنبر كما كان يحدث فى صدر الإسلام أو المسيحية، اللهم إلا النساء اللاتى هن مثال الرقة واللطف فى الأرض وحافظات الدين القلبى فيهما ولذلك أيضاً ضعفت آداب الشعوب وانحطت أخلاقها بارتخاء تلك الفضيلة السامية » .

واقرأ قول الأستاذ أيضا ص ١٦٨ ثم انظر هل يلتئم مع أقواله السابقة النقل : « إنا نعتقد أن خاصة الأمة يمكنها الاستغناء عن رجال الدين بكل سهولة لأنها قادرة على أن تعبد الله مباشرة وليست فى حاجة إلى واسطة بينها وبينه ، فالرجل المهذب العقل الذكى القلب كلما أشرق الصباح ورأى بهاء النور . كلما أمسى المساء وشاهد جمال السماء فى الظلام . كلما رأى نباتاً ينمو وعصفوراً يغرد وندى يترقرق على أوراق الشجر تحت أشعة الشمس ... كلما رأى ذلك يشكر الله تعالى على آلائه ونعمه[*] وهـذا الشكر من أحسن أنواع العبادة ، ولسنا نقول أنه لا عبادة سوى هذه العبادة فإن للعبادة مع الجماعة فى الكنائس والجوامع أى الصلاة فيها معهم من الجمال والعظمة إذا كانت مستوفاة شروط الرزانة والوقار والأدب ، ماتتحرك له كل نفس تعرف الخالق معرفة حقيقية. ولكنا نقول إن خاصة الأمة المهذبة نفوسهم وعقولهم فى غنى عن الذهاب إلى الجامع أو الكنيسة

---

[*] الرجل المهذب العقل الذكى القلب إذا شكر لله تعالى لزمه أن يشكر بقلبه ويأباه بعقله الذى لا يعترف على قول الأستاذ بوجود ما لا يدخل تحت حسه ولا معنى الشكر لما لا وجود له .

وقد علمت أن دافع الأستاذ إلى القول بعدم معقولية الدين كون دينه الذى هو النصرانية إنما يستند إلى العاطفة وليس له مستند من العقل ولا ائتلافٌ معه . لكن لا يلزم من عدم معقولية النصرانية أن يكون كل دين كذلك. فإقرار الأستاذ ضد الأديان حجة قاصرة على دينه ، وها أنا أقول إن الإسلام دين معقول تأتلف عقائده بالعقل

لاستشارة الشيخ أو الكاهن أو الصلاة وراءهما لأن مشيرهم هو العقل المدرب[*] والقلب الطبيعى البسيط ، وقد قال المعرى إن خير المشيرين وكنيستهم وجامعهم هما هذه الطبيعة العظيمة الواسعة التى خلقها الله ، أكبر وأعظم من كل الجوامع والكنائس ، وما دام خاصة الأمة فى غنى عن أناس يدبرون أرواحهم لأنهم قادرون على تدبير أرواحهم بأنفسهم فقد بطل نصف حجة الأستاذ (يريد الشيخ محمد عبده) ولم تبق إلا أرواح الشعب المحتاجة إلى إرشاد وتدبير » .

أقول : مراده من استغناء الخاصة عن رجال الدين وعن الكنائس والجوامع استغناؤهم عن الدين ذاته كما لا يصعب فهم هذا المعنى من خلال سطوره مع أن رجال الدين الذين خاصة الأمة فى غنى عنهم يدخل فيهم الأنبياء عليهم السلام أيضا نظر إلى كون المستغنين قادرين على تدبير أرواحهم بأنفسهم . وهذا القول يذكرنا قول الأستاذ فريد وجدى إن علماء الغرب الكبار فى غنى عن الاهتداء بهدى الشرائع المنزلة لأنهم أنفسهم وضعة الشرائع والمذاهب .

وفكرة التفريق بين الخاصة والعامة فى الامتثال بأوامر الدين أخذها الأستاذ فرح أنطون فى غالب ظنى عن الفيلسوف ابن رشد الحفيد الذى يقترح فى كتابه « مناهج الأدلة » دينين ديناً للخاصة ودينا للعامة والذى ألف الأستاذ كتابه فى فلسفته. فإن كان هذا الفيلسوف كما قالوا معلم الغربيين الأول فى الفلسفة فهو أيضا معلمهم النفاق والثنائية فى الدين ، وظنى أيضا أن فلسفة الرجل لم تكن مشهورة ولا نافقة بين علماء الإسلام حتى أدخلها الأستاذ فرح أنطون فى مصر فكان لها أثر فى تشويش الرأى العام العلمى الدينى بها وإفساده فى الشرق بعد الغرب . ولما كانت شرائع الأديان قوانين إلهية وضعت على أن تكون مطاعة للعباد فيلزم أن يتساوى أمامها الخاصة والعامة ، كما لا تفريق ولا استثناء فى قوانين الحكومات . قال خضر بك من علماء عهد السلطان محمد الفاتح أستاذ المحقق الخيالى فى منظومته الكلامية النونية :

وليس مرتبة للعبد مسقطة   تكليفه كمجانين وصبيان

---

[*] ما هذه المتناقضات من الأستاذ ؟ والعقل فى مذهبه لا يشير إلى العاقل بتصديق الدين ولا باعتقاد وجود الله ، ذلك العقل الذى يهدم كل شىء لا يقع تحت حسه !..

وتستند إلى المعقولات، والمستحيل عند العقل مستحيل فى الإسلام ولهذا الدين فلسفة مبسوطة فى علم الكلام علم أصول الدين وترى فى هذا الكتاب إن شاء الله ما يحتاج المتعلمون إلى معرفته فى هذا العصر من تلك الفلسفة ، فالإسلام كأنه علم من العلوم من حيث اهتمامه بالعقل، فهو كما قال الأستاذ : «لو كان الإسلام دينا عقليا لأصبح علما» وليس كما قال بعده « فإذا أصبح علما خرج من أن يكون دينا » لأن العلم لا ينافى الدين كما أن العقل لا ينافيه . وحسبك شاهداً لمبلغ الإسلام فى احترام العقل تصريح علمائنا الذى ربما لا يدريه الأستاذ فرح منشئ مجلة «الجامعة» ، بأنه إذا وقع تعارض بين الدليل العقلى والدليل النقلى يرجح الأول ويؤول الثانى . واهتمام المسلمين بالعقل وإهمالهم العاطفة بالغ إلى حد أنه أضرّ بمصلحة الإسلام ، فالنصرانية تعيش ما عاشته العواطف وإيقاد جذوتها فى قلوب النصارى ، فى حين أن المسلمين أهملوا بعد تدوين علم الكلام تربية العواطف الدينية فى قلوبهم مغترّين باستناد دينهم إلى أساس العقل والعلم فأمسوا فى دينهم كأناس لهم علم وليس لهم عمل .

أما أن العقل كيف يقبل الأمور المعتقدة فى الدين والتى عدّدها الأستاذ زاعماً عدم معقوليتها لعدم محسوسيتها ، فأنا أفهم معقولية كل ذلك إجمالا بمعنى أن العقل يعترف بإمكانها جمعاء عدا الله تعالى ، أما الله تعالى فالعقل لا يكتفى بالاعتراف بإمكان وجوده بل يراه واجب الوجود ومستحيل العدم كما سيجىء إثباته[1] وإذا ثبت وجود الله

---

[١] والمعجزات أيضا لا يكتفى العقل بالاعتراف بإمكانها بل معترف معه بوقوعها فى أزمنة الأنبياء تحت مشاهدة الناس المعاصرين ثم انتقال أخبارها إلينا انتقالا لا تقل قيمته من قيمة انتقال وقائع تاريخية مشهورة . فلماذا إذن نثق بتلك الوقائع ولا نثق بوقوع المعجزات بعد الاقتناع بإمكانها ؟ والذين يشكون فى صحة وقوع المعجزات حين لا يشكون فى صحة الوقائع التاريخية المشهورة البعيدة عنا فإنما يخلطون مسألة وقوع المعجزات بمسألة إمكانها التى يحتاجون فيها إلى دليل آخر غير دليل الوقوع لكونها من الخوارق ولا يحتاجون إلى مثله فى إمكان الوقائع التاريخية العادية . =

يكون إثبات إمكان ماعداه من الأمور المذكورة من أسهل الأمور. والذين يستصعبونها يستصعبون من أجل أنهم لا يؤمنون بوجود الله وإلا كان إنكار إمكان تلك الأمور مع الإيمان بوجود الله الذى خلق السماوات والأرض ، حماقة محضة ، فالله تعالى يبعث من فى القبور مثلا إذا جاء وقته ويخلقهم ثانياً كما خلقهم أول مرة وكذا الحال فى أمثاله[1] وقد وفينا حق الكلام فى إثبات إمكان معجزات الأنبياء عند العقل فى أول الباب الثالث من هذا الكتاب المنشور قبله باسم « القول الفصل » .

ثم لايخفى ما فى سياق كلام الأستاذ فرح أنطون هنا من الاضطراب وهوحسب القارئ علما بأن الأستاذ لايتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمى به الأديان، فلا يتعين تماما ولا يتبين أنه يرميها بمخالفة العقل أو بمخالفة الحس أو بمخالفتهما معا. ولا يمكننا أن نعدّ العقل والحس شيئا واحداً تكون المخالفة لأحدهما مخالفة للآخر ، فبمخالفة أيهما يرمى الأديان؟ وكان أصل دعواه ومنشأ اختلافه مع خصمه الذى يناظره أعنى الشيخ محمد عبده ، أن الدين لا يكون عقليا أي لايتفق مع العقل لأن أساساته كلها غير معقولة ، لكنه عند إثبات هذا المدعى خلطه بمخالفة الحس لئلا تبقى تهمة

= وبعد انضمام دليل الإمكان الذى ذكرناه إجمالا (وسوف نذكره فى محله مفصلا) إلى دليل الوقوع فلا محل للشك فى صحة أنباء المعجزات.. ولا فرق بينها وبين صحاح واقعات التاريخ العادية فى دليل الوقوع ، بل إن دليل الوقوع فى المعجزات أقوى منه فى العاديات لكون روايات الناس فى المعجزات مدعمة بنصوص الكتب المقدسة .

[١] وأما قول الأستاذ : « فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول إن دينه عقلى، ينتهى إلى رفع ذلك لا محالة » فجوابه أن المراد من فهم هذه الأمور بالعقل كون العقل يفهم إمكان وقوعها إجمالا بالنسبة إلى قدرة الله الذى يخبر بوقوع تلك الأمور ، وليس بلازم أن يفهم العقل كيفية وقوعها تفصيلا ، لكن الأستاذ لا تمييز عنده بين كون الشيء ممكن الوقوع عند العقل وبين كون العقل يفهم كيفية وقوعه، فهل عقل الأستاذ يفهم كيفية خلق الله إياه أول مرة فى بطن أمه وأنه كيف قدر عليه ؟ ومع هذا فالله تعالى خلقه وخالق عقله هذا الناقص التمييز .

عدم المعقولية خاصة بالنصرانية التى هى غير معقولة حقيقة بل يتهم معها جميع الأديان، مع أن عدم المعقولية شيء وعدم المحسوسية شيء آخر. فإن كان الأستاذ رجع عما ادعاه أولا من عدم معقولية أساسات الدين إلى دعوى عدم محسوسيتها فتغيير الدعوى ممنوع فى قانون المناظرة ومعدود من إفحام المدعِى ، مع أن فى رمى أسس الدين بمخالفة الحس نزولا إلى مرتبة جهال بنى إسرائيل الذين قالوا لنبيهم « يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » وإن كان الأستاذ ثابتاً فيما ادعاه من أن أسس الدين تخالف العقل فنحن لا نسلم به وسنجيب عنه بما يقنع القارئ إن شاء الله . وإن كان يريد إثبات عدم معقوليتها بعدم محسوسيتها فنحن لا نسلم به أيضاً إذ لا يلزم من كون الشيء غير محسوس أن يكون غير معقول ، ولا قائل بين ذوى العقول بأن العقل والحس شيء واحد وآلة واحدة . نعم فى أعداء الدين من يعتمد على الحس لعدم شهادته للدين ولا يعتمد على العقل لشهادته له.. وهذه مسألة تفضيل الحس على العقل التى لا ينفع الأستاذ التمسك بها وهو فى صدد إثبات مخالفة العقل للدين ، بل يضره كما قلنا من أنه تغيير الدعوى الذى يعتبره قانون المناظرة المدون فى علم آداب البحث والمناظرة، إفحاما للمدعى. ثم إنا نقول ردا على هؤلاء المفضّلين الضعاف العقول إن الإنسان يمتاز على سائر الحيوان بالعقل لا بالحس ، فإن كان الأستاذ ينحاز إليهم ويستهين بالعقل تحقيقاً لخصومة الدين بأى طريق أمكنه فيدعى دعوى جديدة بعد إفحامه فى دعواه الأولى، فعند ذلك يكون الأستاذ خصما للدين وللعقل معاً وقد كان ابتدأ مخاصمته للدين بادعاء أنه غير معقول أى بإيجاد الخصومة بين الدين والعقل فانتهى به سعيه إلى مخاصمة الأستاذ نفسه للعقل وهو الأحرى أن يكون غير معقول لا الدين. فإن اعتذر معتذر عن الأستاذ وعن هؤلاء المفضلين بأنهم لا يفضلون الحس ولا يستهينون بالعقل وإنما يشترطون فى التعويل على العقل استناده إلى الحس وتأيده به ، فالجواب أن هذا استهانة بالعقل لجعلهم الثقة دائرة مع الحس ، وليس تفضيل الحس على العقل شيئاً غير هذا ، بل تفضيل شهادته المنفية

على شهادة العقل المثبتة . وكفى موقفَ الأستاذ سخافة وركاكة أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل بينما هو يعيب الدين بعدم استناده إلى العقل ؛ فالأولى به وبأمثاله مادام موقفهم ينتهى إلى هذا الانحراف أن يبدأوا الكلام ضد الدين بدعوى عدم استناده إلى الحس ويقلعوا بالمرة عن التشدق بدعوى عدم معقوليته . وهـذا هو تمام تحليل المقام لقطع جميع طرق الفرار على خصماء الدين ومن الله التوفيق .

(٣) يقول الأستاذ : « ربما كان الغرض من القول بأن النصرانية دين عجائب وغرائب وأن الإسلام دين العقل الإشارة إلى مذهب التثليث فى الأقانيم ومسألة بنوة المسيح لله ، فإذا كان هذا الظن فى محله فهو جدير بأن لا يقابل إلا بالابتسام الخ » .

وأنا أقول : إن صنيع الأستاذ فرح أنطون فى حل مشكلة التثليث المعروف الذى تمسكت به النصرانية وعجز العقلاء عن حله وفهمه ، برده إلى تصور شعرى وتمثيله بما فى الإسلام وغيره من وصف الله تعالى بثلاث صفات أو أكثر كالعلم والإرادة والقدرة ، وكذا تشبيه قول النصارى ببنوة المسيح لله بمـا جاء فى القرآن من تسمية الناس بعباد الله .. إن صنيع الأستاذ هذا هو الذى يجدر بأن يقابل بالابتسام لا قول ناقدى النصرانية فى امتناع تأليفها بالعقل من جراء تينك المسألتين . فأقول أولا : إن الأستاذ يجتهد عبثا فى تأويل المسألتين المذكورتين وتقريبهما إلى العقول والأفهام بعد أن أخبرنا عن رأيه فى الأديان وعقائدها أنها لا تأتلف مع العقل وأن ذلك ليس بعيب عليها ، فهل حالة عقيدة التثليث وبنوة المسيح لله أشد وأبعد من عدم الائتلاف بالعقل حتى يرى نفسه فى حاجة إلى تأويلهما ؛ أو أن الذى فى الأديان ـ على قوله ـ من عدم المعقولية فى مبادئها وأصولها المشتركة لا يقبل شىء منها التأويل والاعتذار سوى ما فى النصرانية من التثليث وبنوة المسيح لله ؟..

وأقول ثانياً : إن هاتين المسألتين أعظم من المنزلة التى أنزلها الأستاذ إليها، فمسألة

التثليث أعظم من أن يقاس باختــلاف أهل السنة والمنزلة من المسلمين فى صفات الله إذ لا استحالة فى اتصاف الواحد بالذات بعدة صفات، لـكن التثليث المتقد فى النصرانية تثليث فى ذات الله وتخليطها بذوات أخرى ، ولذا عبروا عن أركان هـذا الإله المثلث بالأقانيم التى هى بمعنى الأصول لا بمعنى الصفات وحددوها بالأب والإبن وروح القدس، فهذه الذوات الثلاث تتكون منها الأسرة الإلهية فيكون المجموع إلهاً واحداً وكل واحد منها إله مستقل أيضاً لا جزء من الإله. فالله عندهم ثلاثة وواحد معا ، ففيه تعدد الله وتركبه من ذوات مختلفة، وفيه كون الواحد ثلاثة والثلاثة واحداً.. ففيه الجمع بين الإشراك والتوحيـد لا بمعنى التأليف والتوسط بينهما بل بمعنى الجمع بين النقيضين ، وفيه كون المسيح إلهاً مستقلا مع ما ينافيه من كونه داخلا فى أركان الألوهية باسم الإبن على الرغم من كونه حادثاً ، فتكون أقانيم الألوهية قبل حدوث المسيح كما قال العالم الـكبير مترجم «المطالب والمذاهب»[1] ناقصة وبحدوثه اكتملت عناصرها . فهذه هى العقيدة النصرانية وليست لها مناسبة بالتصور الشعرى إلا من ناحية قولهم « أعذب الشعر أكذبه» مع كون مناسبتها بذلك القول فى شطر الأكذب فقط لا فى الأعذب.. ومن الظلم الفاحش تشبيه قول النصارى بأن ذات الله مركبة من ثلاث ذوات هى الأب والإبن وروح القدس ، بقول المسلمين ان الله متصف بصفات الـكمال مثل العلم والإرادة والقدرة .

ونحن إذا لم نوافق الأستاذ فرح أنطون على تلقى عقيدة التثليث النصرانية كأنها شعر من الأشعار المبنية على التخييل لا عقيـدة من العقائد الراسخة ، فلسنا مفترين على النصرانية . ألا ترى كيف يتصورها علماء هذا الدين وكيف يحاولون تقريبها من

---

[١] كتاب جليل فى تاريخ الفلسفة جمع فيه إلى تاريخ الفلاسفة تحليل فلسفة كل واحد منهم ونقدها ، ونقل قسم ما وراء الطبيعة منه إلى اللغة التركية أحد علماء الترك الأعلام ومشايخها العباقرة مع تعليقات قيمة من عنده .

الأفهام والمقول . وهل ما قالوا عنها يشبه قول الأستاذ فرح وتأويله ؟ قال الفيلسوف الفرنسي « پول ژانه » في « المطالب والمذاهب » ص ٢٢٠ من الترجمة التركية نقلا عن « سنت أوجوستن » من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين :

« ما من شيء في العالم إلا وله ثلاث جهات واعتبارات : وجوده وكونه شيئاً فلانيا أي صورته التي يتقوم بها ودوامه على ما هو عليه من الحالة . فالوجود من الأب والصورة من الابن والدوام من روح القدس » .

فهو يمشّي التثليث في الخلائق أيضا ويجعل كل واحد من الأمور الثلاثة المذكورة التي توجد في كل مخلوق ، أثرَ واحد من الإله المثلث المؤلف من الأب والابن وروح القدس، فهم شركاء في خلق الأشياء يخلق كل واحد منهم ما يختص به من كل شيء . « فسنت أوجوستن » يتصور في كل شيء واحد جهات ثلاثا ويمثل به الإله الواحد مع أقانيمه الثلاثة . لكن المخلوق في تصويره واحد بالذات وثلاثة بالاعتبار بخلاف الخالق فإنه ثلاثة بالذات أعني الأب والإبن وروح القدس ، والإشكال في كون هؤلاء الخالقين الثلاثة أعني خالق الوجود وخالق الصورة وخالق دوام الوجود واحدا بالذات، لا في كون المخلوق الواحد بالذات ثلاثة بالاعتبار .

وقال أي « پول ژانه » ص٢٠٨ عند بيان الفلسفة الإلهية للمدرسة الاسكندرانية التي أسسها « بلوتن » الملقب بأفلاطون الثاني : « إن هـذه المدرسة تقبل إلهاً مثلثا، إلا أن بين هذا التثليث وتثليث النصارى فرقاً أساسيا لأن الأشخاص الثلاثة التي تطلق عليها الأقانيم « هبوستاس » متساوية في تثليث النصارى ، وتلك الأقانيم تشكّل في الأشخاص الثلاثة إلهاً واحداً بعينه . والأقانيم الثلاثة في تثليث المدرسة الاسكندرانية منزّلة من الواحد إلى العقل ومنه إلى النفس » .

وقال في ص ٦٤ نقلا عن «سن طوماس» من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين:

« إنه لا يقبل كون العقل الطبيعى مثبتاً للحقائق الإلهامية كالتثليث والذنب الفطرى ويقول إنها غير منافية للعقل وإنما هى فوق العقل ومن أجل ذلك موضوع الإيمان » والحال أن التصورات الشعرية التى يحاول الأستاذ فرح أنطون أن يردّ تثليث النصارى إليها لا تكون فوق العقل وفهمه ، وخصيصاً لا تكون حقائق .

وقال «الكساندر باين» المنطقى الغربى المشهور: « إن النصرانية تحبذ التناقضات التى يفرّ منها العلم. فكأنها ترى فيها صنعة الطباق الشعرية » مع أنه ليس فى الصناعات الشعرية صنعة التناقض فكأنه شبه التناقض بصنعة الطباق . ثم إن الصناعات البديعية يلزم أن تتضمن فائدة معنوية أو لفظية ، ولا يوجد فى تناقض التثليث أعنى كون الآلهة الثلاثة إلها واحدا سوى المبالغة فى تحقق معنى الألوهية الكاملة التى تقتضى الوحدانية، فى كل منها ، فكأن كل واحد منها وحيد فى الألوهية ولا إله غيره ، فليس معنى كون الآلهة الثلاثة إلها واحدا أن كلا منها جزء الإله والإله الحقيق هو مجموع الثلاثة ، بل معناه أن كلا منها إله حقيق تام الألوهية حتى إنه متصف بالوحدانية اللازمة للألوهية الحقيقية. وهذا التوجيه يرجع إلى دفع التناقض بجعل الوحدانية ادعائية مبالغا فيها والثلاثية حقيقية ، أى أن الإله ثلاثة فى الحقيقة لا واحد وإنما المراد من كونه واحدا أن كلا من الآلهة الثلاثة إله بتمام معنى الكلمة وكأنه لا إله غيره مع أن معه إلهين اثنين ، فلو كانت الوحدانية أيضا حقيقية لبقى التناقض مع الثلاثة على حاله . فخلاصة التثليث إشراك بالغ معتنى بكون كل من الشركاء الثلاثة إلها . وهذا التأويل الدافع للتناقض يهدم تأويل الأستاذ فرح الذى أراد التوسل به إلى التخفيف عن شناعة مسألة التثليث ، من أساسه لكونه متضمنا للاعتراف بالشرك البالغ المعتنى به فى النصرانية . وإذا لم يلجأ إلى هـذا التأويل الدافع للتناقض فالتناقض نفسه يكفى فى هدم نفسه وهدم عقيدة التثليث معه ، وإن كان « هيجل » الذى يمدّه القانون

من كبار فلاسفة العصور الأخيرة أجاز التناقض على الرغم من فرار العلم - بل العقل أيضا - منه وأدخلت نظريته فى فلسفة الغرب المنتهية إلى الريبية بهذه الصورة وسيجيء بحثها . وكان أساس ضلاله أنه أعجب بالتناقض الحاصل من اتحاد الواحد والكثير الذى فى عقيدة التثليث النصرانية كما فى « قصة الفلسفة الحديثة » ص ٣٨٦ فكيف يصح إذن تأويل الأستاذ فرح أنطون إياها بالتصور الشعرى غير المحمول على حقيقته وقد اتخذت أساسا لفلسفة « هيجل » المنكر لاستحالة التناقض ، فله حقيقة مقصودة بدرجة أن كبيراً من فلاسفتهم يسعى لتطبيق العلم عليه ولا يبالى بكونه سعيا لإفساد العلم بالتثليث بعد إفساد الدين به .

وقال العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » : « عقيدة التوحيد التى كانت تُعتقد فى فلسطين منشأ النصرانية لما رُفضت فى مجلس الرهبان بإزنيك[1] لعدم اقترانها بأكثرية الأصوات ، قرروا على قبول عقيدة التثليث المركبة من الإشراك والتوحيد ، وهى عقيدة النصرانية الحاضرة المؤدية إلى خلاف دائم فى الغرب بين العلم والدين يجعل العلم مستخفا بالدين والدين مستخفا بالعلم » .

وأنا أضيف إليه قولى : فماذا تقولون فيما فعله سفهاء متعلمى الشرق الإسلامى من نقل فكرة المناوأة بين العلم والدين الخاصة بالغرب النصرانى إلى الأوساط العلمية الحديثة فى بلاد الإسلام المسكينة التى نشأ فيها العلم والدين متساندين ممتزجين لحما ودما حتى صعُبَ تعلم الدين فى الأزمنة الأخيرة على كسالى المسلمين تعلُّمَ العلم .

هذه مسألة التثليث ومنها تعلم خطورة مسألة بنوّة المسيح الذى هو أحد الأقانيم الثلاثة ، لا كما قال الأستاذ فرح أنطون من أن الأمر عبارة عن كون الإنجيل يعبر عن البشر بأبناء الله كما أن القرآن يسميهم عباد الله، فالمسألة لا تجاوز أن تكون اختلافا

---

[١] إزنيك بكسر الهمزة اسم بلدة فى غرب الأناضول .

بين الكتابين فى الاصطلاح الذى لا مُشاحّة فيه !! وهل يظن الأستاذ أنه يقدر على نفى عقيدة النصارى فى المسيح عليه السلام غير المتفقة مع بشريته ومخلوقيته ؟ أليس هو ابن الله حقيقة ؟ وإلا فمن هو الابن الداخل فى أركان الألوهية الثلاثة ؟ وأى عبد من عباد الله — على قياس ابن الله هذا أدخل فى أركان الألوهية فى عقيدة الإسلام ؟ كلا، بل لإبعاد كل إنسان عن المرتبة التى أصعد النصارى المسيحَ إليه، سُمى عبد الله . ثم أليست سيدتنا مريم عند النصارى والدة الله ؟ وإلا فماذا الكتاب المسمى « أمجاد مريم البتول والدة الله » المطبوع فى روميه سنة ١٨٢٩ والذى يباع اليوم بخمسة جنيهات؟ ثم لماذا اتخذ الصليب الممثل للمسيح رمزاً للمعبود فى النصرانية إن لم يكن المسيح الله أو على الأقل ابن الله ؟[١] ولماذا كان صلبه افتداء كافيا فى العفو عن ذنوب البشر ؟ مع أنه عليه السلام ليس بأول من قتل ظلما فى سبيل الله من الناس ولا من الأنبياء إن كان المسيح قتل كما قال النصارى .

والأستاذ يقول : « إن كل مسلم عاقل يعرف فى هذا الزمان أن اعتقاد عقلاء النصارى بالمسيح يوافق لشهادة القرآن » يعنى أنه لم يكن ابن الله ولا متجسداً فيه الله.

---

[١] فكيف يقاس ماصنعه النصارى من اتخاذ شكل المسيح المصلوب رمزا للمعبود بما ورد فى القرآن من يد الله وعرشه من التعبيرات المكنية من قدرة الله وسلطانه ؟ وهل صنع المسلمون تمثالا ليد الله هذه وعبدوه كما عبد النصارى تمثال المسيح المصلوب ؟

أما تعريض الأستاذ لتعبير القرآن عن المسيح « برسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » فالمراد من كون المسيح كلمة الله أنه محصول كلمة « كن » من الله على خلاف سنته فى حصول الولد من نطفة أبيه . وليس فى كون المسيح روحا من الله ما يشبه تصديق النصارى فى القول بأنه ابن الله أو الله نفسه أحد الأقانيم الثلاثة الإلهية. ومن فى « منه » لابتداء الغاية لا للتبعيض . فلو استفيد من لفظ « روح منه » امتزاج المسيح بالله كان مثله واردا فى حق سيدنا آدم الذى قال القرآن عنه « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » بل واردا فى كل ما فى السماوات والأرض بالنظر إلى قوله تعالى « وسخر لكم ما فى السماوات وما فى الأرض جميعا منه » .

وفيه أنه إذا كان عقلاء النصارى لايُصمدون المسيح فى اعتقادهم عنه إلى مرتبة الألوهية ولا البنوة لله فلماذا تركوا عامتهم على اعتقادهم الباطل ولم يُفهموهم الحقيقة ؟ وماذا يكون قول القائل فى دين يختلف فى أصول عقائده خاصة متدينيه عن عامتهم ، إلى حد أن يكون الإله المعبود عند أحد الفريقين غير ما عند الفريق الآخر ؟ فهذا اعتراف صريح من الأستاذ بعدم صحة قياس النصرانية بالإسلام الذى لا يقبل مثل هـذا الاختلاف الفاحش فى العقيدة الإسلامية بين خاصة المسلمين وعامتهم سوى ما شذ فيـه ابن رشد فى نفى الجسمانية والجهة عن الله فلم ينفهما رَوْماً للتسهيل على العامة . وليس فى التثليث تسهيل بل التصعيب كله .

ومما يؤيد كثيراً مما ذكرنا فى هذا المقام، وخلاصتُه عدم جواز قياس النصرانية بالإسلام فى التمشى مع العقل والعـلم وعدم إمكان الدفاع عن عقيدة النصارى فى ذات المسيح ــأن الدكتور «ماكسوه ل» قال فى أوائل كتابه « الحادثات الروحية » :

« كثيراً ما يُذكر الخلاف والجدال بين العلم والدين ، إلا أن ما ذُكر دون الحقيقة وهى أنى أرى شبوب حرب عوان بينهما مفضية إلى الموت ، ومن السهل تعيين المغلوب منهما ، بل بدأت سكرات الموت تظهر فى عقيدة الدين المسيحى . ومن ذا يكرر اليوم قول « سنت أوجوستن » المشهور الذى كان يعلِّم الناس أن يؤمنوا من غير حاجة إلى أن يفهموا ، على أن يكون هذا هو الخاصة المميزة للإيمان : « أومن به لأنه عبث ! » فإن كان الله موجودا أليس عدم استعمال العقل الذى هو أثمن مواهبه لنا فى تدقيق وظائفه نحونا ونحو غيرنا ، أعظم احتقار له ؟ ومع هـذا فالذى يطلبه منا المذهب الـكاثوليكى الاستسلام المطلق والإيمان الأعمى بكل ما تلقنه الـكنيسة ، وإنى لا أُرانى جديرا بالقبول أن يكون إله الـكاثوليكيين يستحسن التساهل لهذا الحد . والعقلاء حائرون فى تجسد الله وموته تضحية بنفسه فى إنقاذ البشر الذى لا يستحق هذه التضحية » .

أفرأيتم أن عقلاء النصارى ليسوا مثل الأستاذ فرح مناظر الشيخ محمد عبده ، منكرين وجود مسألة تجسد الله في المسيح في العقيدة النصرانية .. بل حائرين في تلك المسألة الموجودة فيها وفي مسألة موته أي موت الله تضحية بنفسه . فالمقتول هو المسيح الله لا المسيح الرسول ، ولذا كان ثمناً كافياً لإنقاذ البشر ، وإلا فقد قُتل غير واحد من الأنبياء كشعيا وزكريا ويحيى عليهم السلام فلم يدّع أحد أن الله قد ضحى بنفسه في موت هذا النبي أو ذاك النبي لإنقاذ البشر من عذاب جهنم فكان موته مغفرة لذنوبهم .

ثم إنه يمكن أن يقال على هذه العقيدة النصرانية : من يغفر المذنبين بعد تضحية الله بنفسه ؟ بل من يعذبهم لو لم يغفر لهم ؟ ومن يعيد الحياة إلى الله بعد موته ؟ لأن الله الذي يقدر على أن يحيي الموتى مات في هذه المرة ! فإذن يلزم أن يكون العفو عاما بالرغم من قصر رجال الكنيسة ذلك على الذين يعفون عنهم من النصارى[1] يلزم أن يكون عاما حتى لقتلة المسيح أو بالأصح قتلة الله في المسيح[2] .

وبمناسبة العقيدة النصرانية في العفو عن الذنوب مقابلَ تضحية الله بنفسه ، يحسن بنا أن نلفت إلى أن العفو عن ذنوب البشر لمن يشاء الله منهم إنما يتوقف في عقيدة الإسلام على شرط واحد هو الإيمان بالله الواحد ورسله وبما جاء به رسله منه من غير حاجة إلى تضحية الله بنفسه ولا برسول من رسله حتى ولا إلى تضحية المذنب بنفسه كما قال الله تعالى في كتابه : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك

---

[١] ويلزم أن يكون رجال الكنائس هم العافين عن الذنوب لا الله ، كأنهم الله بالنيابة .

[٢] بل يلزم أن يكون قتلة المسيح قد فعلوا فعلا لم يفعل مثله أحد في مصلحة البشر فيكونون أمن الناس على الناس وعلى الأقل على النصارى إن كان العفو عن الذنوب خاصا بهم وبالذين اعترفوا بذنوبهم أمام القسوس . وكل هذا على فرض وقوع القتل كما هو زعم النصارى

لمن يشاء » ومن غير حاجة إلى الاعتراف بالذنب أمام أحد من الناس كما يعترف النصارى بذنوبهم أمام القسوس ليعفوا عنهم .. نلفت إلى هذا ثم نذكر هذه العقيدة الإسلامية مثالا بليغا لسمو نظر هـذا الدين فى معاملة المذنبين حيث لا يضطرهم إلى أن يخجلوا أمام العافين من الناس ، ثم نذكره مثالا أبلغ فى اعتناء الإسلام بالعلم ، إذ يكون الذى ينجى الإنسان من عذاب جهنم أو الخلود فيه على الأقل ويضمن له السلامة الأبدية ، عبارةً فى عقيدة الإسلام عن الإيمان بالله ورسله وبما جاؤا به منه.. عبارة عن التصديق الذى يمكننا أن نسميه العلم بقضية واحدة، لأن التصديق الشرعى الذى هو الإيمان بالأمور المذكورة المحددة إما متحد مع التصديق المنطق الذى هو العـلم كما هو رأى العلامة التفتازانى، أو مركب منه ومما لا يمتاز عنه بسهولة كربط القلب بتلك القضية أو الإذعان والانقياد لها كما هو رأى غيره . فالانسان ينجيه علم واحد نجاة الأبد ويُهلكه جهل واحد هلاك الأبد .

ولا يشترط فى العفو عن الذنوب بعد الايمان بالله ورسله وما جاؤا به منـه ، أن يكون المذنب تائباً عن ذنوبه ـ وإن اشتُرط اعترافه بحرمة الذنوب المحرَّمة لئلا يناقض إيمانه بما جاء به الرسول من الله ـ فإن كان تائباً فالعفو مطلق غير مقيد بمن يشاء الله من عباده .. ولا يشترط فى التوبة الاعتراف بالذنب أمام رجل من رجال الدين، بل لا يجوز ذلك ويكون تحديث أحد لآخر بذنبه ذنباً آخر . وإنمـا التوبة هى الاعتراف بالذنب فيما بين التائب وبين الله مع الندامة عليـه ندامة ناشئة من خيفة الله لا لسبب آخر كإضرار الذنب بصحته أو بماله ، ومع العزم على أن لا يعود إليه . فإذا صح منه هذا العزم عند التوبة فلا يمنع العفوَ المترتب عليها مااقترفه من ذلك الذنب مرة ثانية أو ثالثة.

هذه طريقة الاستغفار من الذنوب فى الاسلام هل تشبه طريقته فى العقيدة النصرانية؟

أما تسمية البشر فى الانجيـل بأبناء الله فإن صح ورودها فى الانجيل المنزل على

سيدنا المسيح فنحن نسلّم به محمولا على معنى مجازى معقول ، لكن مذهب المسيحية المبتدَعة بعد المسيح لا يرضى ببنوة المسيح بهذا المعنى المجازى الذى رضيناه نحن فى بنوة البشر عامة بل يحملها على حقيقتها ويجعلها ميزة للمسيح أىّ ميزة . وكتاب الفيلسوف « رنان » « تاريخ المسيح » الذى هو سند الأستاذ فرح أنطون فى تأويل بنوة المسيح بمعنى مجازى معقول ، يقول عنه الفيلسوف الإيطالى « چيوفانى بابينى » مؤلف « حياة المسيح » ص ٦٤ من الترجمة العربية للاشمندريت انطونيوس البشير البستانى :

« الذى كتبه الاكاريكى الجاحد « رنان » الكتاب الذى يكرهه كل المسيحيين الحقيقيين للطريقة التى صاغه بها كاتبه الذى كان يطلى تهكمه وتحامله بطلاء الثناء لخدع السليمى النية البسطاء .. الكتاب الذى يحتقره كل مؤرخ صادق » .

وقال المترجم فى الحاشية التى كتبها لترجمة « رنان » : « إن آراءه المودوعة فى كتابه « حياة يسوع »[1] المطبوع سنة ١٨٦٣ أثارت الرأى العام ضده فعُزل عن منصبه وكان أستاذ اللغات العبرانية والكلدانية والسريانية فى كلية فرنسة .. وقد أحدث طبع هذا الكتاب ضجة عظيمة فى أوربا كلها » .

ومن الغريب أن يقول الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة «الجامعة» ومناظر الشيخ محمد عبده عن هذا الكتاب الذى أثار ضجة عظيمة فى أوربا كلها : « لو لم تكن « الجامعة » نشرت فى هذا العام كتاب « تاريخ المسيح » بقلم الفيلسوف « رنان » للزمنا أن نسهب فى هـذا الموضوع (موضوع بنوة المسيح لله) أما وقد نشرنا هذا التاريخ وعرفنا صداه بين المسلمين والمسيحيين فى الشرق والغرب الخ ».

الحاصل أن العقيدة النصرانية سواء كانت فى ألوهية المسيح أو بنوته لله على الوجه الذى يخرج من حد المعقول ويخل بشأن الألوهية، مشهورة لاتقبل التغطية بأى تأويل.

---

[١] تاريخ المسيح وحياة يسوع كتاب واحد لرنان ، والاختلاف فى اللفظ من المترجمين .

وحسب الأستاذ فرح شاهداً ضد ما ادعاه على خلاف المشهور المشهود للعالم فى عقيدة النصارى قوله قبل كلامه عن هذه الدعوى الجريئة بصفحة وهو يطرى خطبة المسيح على الجبل : « ويصيح « شاتو بريان » فى كتابه « روح المسيحية » ليقيم دليلا على ألوهيتها : « وهل يمكن أن يصدر من البشر الضعفاء كمال كهذا الكمال » .

(٤) وأما قول الأستاذ فرح أنطون : « وإذا وجد اعتراض على تسمية أبناء الله التى وردت فى الإنجيل ألف مرة فعباد الله التى وردت فى القرآن لا تسلم من الاعتراض أيضاً . ذلك أن الإنسان لا يريد أن يكون عبداً لأحد ، وإذا كان الله قد خلقه ليجعله عبداً له فقد ظلمه » .

فجهالة لا تجاريها جهالة واستكبار يفوق استكبار إبليس لأنه أبى أن يسجد لآدم لا أن يسجد لله ويعبده وبالأولى أن يكون عبداً له . وكل من يعبد الله لا يعز عليه أن يكون عبداً له لأن العبادة فوق العبودية فى الدلالة على الخضوع ، بل يمكن الإنسانَ أو الشيطان أن لا يعبد الله ولا يمكنه أن لا يكون عبداً له فيصبحَ خارجاً عن سلطانه وهو الذى يحييه ويميته ويهيمن عليه فى كل لحظة من لحظات عينه وفى كل نبضة من نبضات قلبه ويمده فى كل نفس يتنفسه .. فتكون دعوى حرية الإنسان أو أى خلق من المخلوقات بين يدى ربه دعوى مضحكة جدا ، دعوى من سفِه نفسَه ولم يقدر من بيده ملكوت السماوات والأرض قدره .

وأنا ما كنت أظن أن يكون الأستاذ فرح منشئ مجلة «الجامعة» ومناظر الشيخ محمد عبده جاهلا لهذا الحد . ولا أدرى هل هذه الجهالة أتته من عدم اعتقاده الدين وكونه من المستبطنين للإلحاد، فلا يقدر الله حق قدره كالأستاذ فريد وجدى الزاعم بعجز الله عن خلق المعجزات وبعث الأموات .. أم أتته من النصرانية القائلة بالإله المصلوب المغلوب ، فيقيس ألوهية الله بألوهية المسيح وسيادتَه بسيادته فيعز عليه أن يكون عبداً له .

هذا ، والله تعالى يقول : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعاً » .

ويقول أيضا : « إنْ كلُّ من فى السماوات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً » وهو سبحانه وتعالى يُدخل من يصطفيه من الناس فى عباده تشريفاً له فيقول : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » ويقول : « ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب » لكن الأستاذ فرح لا يدرى ما فى العبودية لله من العزة ولا يقدِّر قول الشاعر المفتخر بعبوديته لحبيبته :

لا تدعُنى إلا بياعبدَها فإنه أشرف أسمائى

فإذا كان هذا موقف الإنسان من حبيبته فماذا يكون قولك فى موقفه من خالقه وخالق حبيبته ؟ ولقد أحسن القاضى عياض حيث قال :

ومما زادنى شرفاً وتيها وكدت بأخمصى أطأ الثريا
دخولى تحت قولك يا عبادى وجعلك خيرَ خلقك لى نبيا

(٥) وآخر قولى فى الأستاذ منشئ « الجامعة » المدافع عن النصرانية : إنه لا يدافع عنها مؤمناً بأنه يدافع عن الحق ، ولهذا يجتهد على الأكثر فى مساواتها بالإسلام الذى لا يعتقده فيحكم عليهما معا بمنافاة العقل والعلم ، فهو يحاول إسقاط الإسلام بل الدين مطلقا فى نظر العقل والعلم ولا يتجنب فى سبيل إسقاطه إسقاط النصرانية أيضا ، إذ لا مراء فى منافاتها العقل والعلم . فوقف الأستاذ الحقيقى موقف الحامل على الإسلام لا المدافع عن النصرانية التى لا تقبل الدفاع . ومع كون الأستاذ لا يسعه التنكب عن موقف الدفاع عنها بالمرة ، فالظاهر أن جل همه تعييب الإسلام وتنزيله منزلة النصرانية فى منافاتها العقل والعلم .

وأكبر دليل على ماقلته من مرام الأستاذ الملفّق ، اقتراحه على مناظره الشيخ محمد

عبده التصالح على أن يختارا بعض الآيات من الإنجيل والقرآن فيعضّا عليهابالنواجذ ثم ينبذا ما بقى بعد ذلك من الكتابين وراء ظهريهما . وإليك قول الأستاذ :

« وما لنا ولهذه التأويلات فى الإنجيل ؟ نحن لا نعرف منه غير خطبة المسيح على الجبل المنشورة فى الاصحاح الخامس والسادس والسابع من إنجيل متّى . فالخطبة على الجبل هى عندنا الديانة المسيحية كلها » .

ثم كتب ترجمة تلك الخطبة فى صفحة ونصف صفحة من كتابه ، وفيها قول المسيح المشهور : « من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر » وقوله : « ماجئتكم لأقول اعفوا عن أعدائكم بل لأقول أحبوهم! » ثم قال الأستاذ :

« وبعد أن يقول « رنان » مثل ذلك[1] يصيح فى كتابه « تاريخ المسيح » بأعلى صوته : هذه هي الديانة الأبدية ! وإذا كان فى الأجرام السماوية أجرام مأهولة فإن ديانتهم لاتكون أرقى منها مهما بلغوا من الارتقاء فى سلم الكمال . ويصيح «شاتوبريان» فى كتابه « روح المسيحية » ليقيم الدليل على ألوهيتها : « هل يمكن أن يصدر من البشر الضعفاء كمال كهذا الكمال » .

« فإذا كان الأستاذ (يعنى الشيخ محمد عبده مناظره) يدعو هذه الدعوة إلى دين أبدى معقول ليس فيه معجزة ولا سيف ولا نار ، بل كله إخاء عام ومحبة مطلقة لجميع بنى آدم[2] حتى الأعداء (كما أوصى به المسيح فى خطبته

---

[١] يعنى أنه لايعرف من الإنجيل غير خطبة المسيح على الجبل كالأستاذ فرح . ومنه يعرف أن الذين رموه أى رنان بالجحود ما رموه بغير حق

[٢] لا تسمعوا لأقوال الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ، عن الإخاء العام والمحبة المطلقة ، على أنهم جادون صادقون : فهم على الرغم من كونهم يعيبون الدين وأهله بسيف الدنيا ونار الآخرة لاتجدعندهم إلا ولا ذمة ولا شفقة على عباد الله . وهذه الألفاظ المعسولة التى تعلموها من الماسونية العالمية قولهم بأفواههم لايجاوز حناجرهم . فإن كانت معانى هذه الألفاظ موجودة فإنما

على الجبل)[1] فنحن نوافقه كل الموافقة ، ولـكن ذلك يقتضى الاعتماد على صفحتين أو ثلاث صفحات من الـكتاب وعدم الاعتماد على ما بقى[2] ونحن نعلم أن أخواننا المسلمين ليسوا بأقل حرصا على قرآنهم من أخواننا المسيحيين على إنجيلهم ، كما أن

= توجد فى أهل الدين والإيمان ، فقد وقع أنى لما كنت قبل مجيئى إلى مصر فى المرة الأخيرة مقيما فى تراكيا الغربية اليونانية التى فيها سكان مسلمون ، ذهبت إلى أثينا . وفى أثناء تفرجى على أنحاء المدينة مررت بحى المهاجرين من تركيا على طريق المبادلة بمسلمى اليونان وأكثرهم من أروام الأناضول . وبينما أنا أمشى فى شوارع الحى رأتنى امرأة واقفة على باب أحد المنازل وأنا فى زى إسلامى معمم، فصاحت فى دهشة وحسرة على ما مضى من عهدها بوطنها القديم فى الأناضـول مع المسلمين الترك، قائلة : « من أين بدوتم يا أناسا رحماء ! » وإنى لاأنسى مدة حياتى ماشعرت به من الفخر والابتهاج من خطاب هذه المرأة الرومية التى ما كانت تعرفنى ، وإنما تخاطب فى مسلما أو رجلا دينيا إسلاميا. فإن كانت تخاطب فىّ الترك بالنظر إلى لغة خطابها وأعنى بهم الترك القدماء المحافظين الذين جاورتهم هذه المرأة فى وطنها السابق ، ففضل ذلك أيضا يعود إلى إسلامهم .

[١] لو عاش الأستاذ لرأى الدنيا يتقلص عنها ظل الأديان وتعم الحروب بدل الاخاء والحب العام المنتظر . والإنكليز الذين هم أرقى الأمم الغربية وأوسعهم فى دعوى المدنية والإنسانية ، لا يوثق بحبهم لأصدقائهم فضلا عن أعدائهم . وربما يقال إن الإنكليز يعول على أخلاقهم باعتبارهم أمة وإن كانوا باعتبارهم حكومة شر الماكرين . لـكن الحق أن الأمة لا يكون لها ممثل أصدق من حكومتهم، فهى أنطق بسجيتهم.. اللهم إلا أن تكون حكومة قائمة على رغم إرادة الأمة، وهذه الحالة لا تتصور فى حكومات الإنجليز .

[٢] ماأشبه هذا بإلغاء الأستاذ فريد وجدى بك لآيات المعجزات والبعث والحساب والعذاب بنار جهنم الشديدة من القرآن باعتبارها متشابهات غير مفهومة ولا مطلوبة الفهم ، وحصر الأهمية فيما بقى بعد ذلك منه . ولم أقل عبثا أن الرأى العام العلمى بمصر بعد المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون انحاز إلى جانب الأستاذ واقتنع بآرائه المضادة للأديان ، فها هو الأستاذ فريد يقول بعين ما اقترح الأستاذ فرح على مناظره فى تنقيح آيات القرآن.. وإنما الفرق بين القولين أن الأستاذ فريد سكت عن آيات السيف لعدم كونها من نوع آيات المعجزات وأحوال الآخرة التى لا يعترف الأستاذ بمنطوقها لاستحالته فى نظر العلم الحديث . ومعنى هذا أن سكوت الأستاذ عن إلغاء آيات السيف نشأ من كونها خارجة عن موضوع الـكلام الذى جرى عليه البحث والنقاش بينى وبينه فيما مضى على صفحات الأهرام .

رجال الدين من المسيحيين خصوصا المتعصبين منهم ينكرون على أصحاب هـذه الدعوة دعوتهم إلى بضع صفحات فقط واعتبار ما بقى وجودُه وعدمه سيان .. فكذلك ينكر رجال الدين الإسلامى هذا التخصيص أشد الإنكار ، ولذلك نقول إن الدين المعقول لم يوجد إلا عنـد القائلين بهذا التخصيص وهم من أنصار الفضيلة فى الأرض لا من أنصار الديانات » .

وقال فى ص ٢١٧ : « وإذا كان يرجى فى المستقبل وصول البشر إلى محجة الكمال وتأليف وحدة لهم فإن هـذا الوصول لا يكون إلا بالعلم وبوضع الدين جانبا، ونعنى بوضع الدين جانبا العمل بفضائله وتغطية ما بقى بستار مقدس » .

وأنا أقول فهذه ديانة الأسـتاذ فرح منشئ مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ! وهذا مبلغ صداقته لكتاب النصرانية وكتاب الإسلام! فهو يعترف من الإنجيل ببضع صفحات ويكتفى بها ويقترح على مناظره الاكتفاء بمثلها من القرآن ليتفقا فيما بينهما على آيات منتقاة من الإنجيل والقرآن ويعتبراها الإنجيل كله والقرآن كله ، ثم يتخذا لهما من تلك الآيات المختارة دينا أدبيا معقولا لا معجزة فيها ولا سيف ولا نار جهنم بل كله إخاء عام ومحبة مطلقة لجميع بنى آدم حتى الأعداء ، ثم يعتبرا ما بقى من الكتابين وهوا كثرهما وجودُه وعدمه سيان.. وإن أنكر هذا التخصيص والاختيار كل من أهل الكتابين . لكن الأستاذ يقول إن الدين المعقول لا يوجد إلا عند القائلين بهذا التخصيص وهم من أهل الفضيلة المفضلين على أصحاب الديانات . ولكون الأستاذ عارفا بأن هذا الدين الصناعى المنحوت لا يكون دينا ، قال فى آخر كلامه : إن أنصار هـذا التعديل فى الكتابين هم أنصار الفضيلة لا أنصار الديانات وسجل على نفسه بهذا القول أنه هو أيضا ليس من أنصار الديانات وأصحابها .

فالأستاذ أضاف فى هذا المكان من كتابه إلى ما يدعيه دائما من تنافى الأديان مع

العقل والعلم ، تنافيها مع الفضيلة أيضا فى كثير من أحكامها ، فلا النصرانية ولا الإسلام ولا غيرهما فى رأيه دين الفضيلة كما أنها ليست دين العقل والعلم ، وكتابا الله الإنجيل والقرآن خليطان مما هو جدير بالأخذ ومما هو جدير بالنبذ وهو أكثرهما . لكن أهل الكتابين المعتقدين أنهما كتابا الله إلى عباده على تعبير القرآن وأبنائه على تعبير الإنجيل، لا يرضون طبعا هذا التفريق وهذا التقسيم فى آيات كتابيهم . ولا يلزم من عدم رضاهم أن يكونوا متعصبين مغالين كما زعم الأستاذ ، بل يكفى أن يكونوا جادين فى اعتقاد أن الإنجيل والقرآن كتابا الله . وخصوصا المسلمون لايتنازلون عن القرآن بكلمة ولا يقبلون خلو آية من آياته عن حكمة وفضيلة، لأن آياته كلها وكلماته كلها تنزيل من حكيم حميد لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه نزل على محمد صلى الله عليه وسلم وبقى محفوظا كما نزل لم تعبث به يد البشر ، وهذا الانتقاء الذى يقترحه الأستاذ نوع من أنواع العبث تأباه محفوظية القرآن التى وعدها الله فى القرآن نفسه .

وإذا تكلمنا على الإنجيل فنسأل الأستاذ : هل المسيح عند إلقاء خطبته على الجبل غيرُ المسيح عند تبليغ سائر آيات الإنجيل ؟ فى ألوهية الروح التى احتلته على قول النصارى (وقد صرّح به شاتوبريان كما سبق نقله من الأستاذ) أم إن الأستاذ معترف بعدم سلامة الإنجيل من التحريف وقائل بانحصار السالم المحفوظ فى خطبة الجبل ؟ وكيف يجعل الإنجيل إذن مقيساً عليه للقرآن المحفوظ، فى تجويز الحذف والاختصار منه ؟ وتلخيص السؤال هل يجوز أن يشتمل كلام الله بشرط أن يكون كلام الله الذى لم يطرأ عليه أى تبديل ، على ما يستحق الأخذ وعلى ما يستحق النبذ ؟ والأستاذ فرح يحتاج إلى إثبات ألوهية الروح التى احتلته نفسَه كألوهية روح المسيح حتى يسلّم مقياس الحكمة والفضيلة إلى يده فيمتحنَ به آياتِ القرآن والانجيل ككلام من هو مثله أو دونه فى ألوهية الروح .

وما أشبه تقسيم الأستاذ لآيات كتب الله إلى مأخوذ ومنبوذ بقول الملاحدة الماديين المنكرين للنظام والانسجام فى أجزاء الكون ودلالتهما على علم صانعها وقدرته وإرادته، لاسيما مايوجد منهما فى المواد العضوية كما فصله علماء وظائف الأعضاء وسماه الفيلسوف جوستاف لوبون المنطق البيولوجيائى ، فيحاول أولئك الملاحدة إنكار هذا النظام والإحكام مستندين إلى بعض مايوجد فى الكون ولا يتيسر تعليله بالحكمة والعلة الغائية كما يأتى ذكره مع الرد عليهم فى مبحث « دليل العلة الغائية » وإن كان التقسيم فى آيات كتب الله أظهر خطأ وخطرا من التقسيم فى أجزاء الكون .

وجملة القول فى الأستاذ إنه لايؤمن بالقرآن لكونه مسيحيا ، وأما الإنجيل فهو لايؤمن به أيضا لكونه مسيحيا فى الظاهر ولادينيا فى الحقيقة . ولهذا لا يعجبه كل ما ورد فى الكتابين ولا يعترف به على أنه كلام الله . فهو كما قال القرآن من الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ، أو يؤمن بالإنجيل ويعرف أن ماورث النصارى من نصوصه التى أتى بها المسيح من الله غير موثوق به وغير منقول عنه تواترا كما نُقل القرآن الكريم . فخسارة الحذف والاختصار والاختيار التى يقترحها الأستاذ فى الانجيل والقرآن إنما يتأثر بها القرآن ويكون تأثيرها فى الانجيل كتحصيل الحاصل. ولهذا يسوّغهما فى الكتابين على السواء كرجل عدل يعامل صاحبَه بالأمانة والمساواة فيحب له ما يحب لنفسه ! هذا فى الظاهر ، وفى الباطن إضرار بصاحبه فى ضمن هذه المساواة .

ولا يحسبنّى القارىء أقسو على الأستاذ تجاه تلطفه بالاسلام حيث يقول ص١٨٢ : « هـذا سبيلنا فى الرد الوعر على الأستاذ (يريد الشيخ محمد عبده) فهو سامحه الله يدافع ويناضل عن مذهب بالحط من شأن مذهب آخر وأما « الجامعة » فإنها تكسر قلمها ولا تدخل فى هذه الطريق التى لا يصنع الداخل فيها شيئا غير إيذاء عواطف

فريق من إخوانه بنى الانسان بصدم معتقداتهم المجبولة باحمهم وعظامهم وإثارة التعصب فى صدور البسطاء الجهلاء . فكلامنا إذن فى هذا الوضوع على من يحكم على الإسلام والمسيحية حكما مجرداً عن كل شهوة وغرض غير غرض الفضيلة المقدسة ، ولم نقل الحقيقة لأن الحقيقة هى الله وحده والأديان كلها مستمدة منه » .

إن الأستاذ يقصر الحقيقة على الله فهو يعلمها وحده لأنه الحقيقة نفسها . وأما الفضيلة فلعل الأستاذ يزعم أنه أعلم بهامن الله حيث يتجرؤ على عملية الانتقاء فى كتابَى الله الإنجيل والقرآن فما يراه من آياتهما موافقا لمبدأ الفضيلة يبقيه وما يراه على خلافه يلغيه . ورأينا أنه تعالى أعلم بكل شىء من كل من عداه . وليس بمناف للفضيلة أن تكون عند الإنسان حقيقة يعتقدها على قدر نصيبه من إدراك الحقائق وعلى قدر توفيق الله إياه لإدراكها . وليس عليه من حرج إذا دافع وناضل عن مذهب لاعتقاده حقا لالكونه مذهبه، فلكونه حقا يدافع عنه وهو واجبه ولكونه حقا اختاره مذهباً له.. أليس للأستاذ مذهب يدافع عنه ؟ بلى ، له مذهب خارج عن الأديان وهو مذهب اللامذهبية . ألا ترى أنه لايعتقد مذهبه حقا[1] وإنما يعتقده فضيلة ويرى غيره ولو كان كلام الله ، خليطا من الفضيلة وخلافها ، ويرى معظم آيات الانجيل والقرآن خليقا للنبذ والاطّراح، فهو يؤذى عواطف المسلمين والمسيحيين جميعا ويحط من شأن مذهبَى الفريقين حين يناضل عن مذهبه اللامذهبي وحين يلحى مُناظره على أنه يناضل عن مذهب فريق ويحط من شأن مذهب فريق آخر ، فهل فرقُ مذهبه نفسه عن مذهبي الفريقين بأنه مذهب أدبي ومذهب كل من الفريقين دينى ، يخوِّل الأستاذ امتياز التمدح لمذهبه بأنه معقول والحطّ من شأن مذهب غيره بأنه غير معقول ؟ وهل تتفق هذه الدعوى اللادينية مع ما ذكره آنفا من أن الحقيقة هى الله وحده وأن الأديان كلها مستمدة منه ، وهل دين اللادينية أيضا مستمدة من الله ؟

---

[١] لأن الحقيقة على ما ذكره هى الله وحده.

ويقول الأستاذ : « وإذا كان يرجى فى المستقبل وصول البشر إلى محجة الكمال وتأليف وحدة لهم فإن هذا الوصول لا يكون إلا بالعلم وبوضع الدين جانبا » .

وأنا أقول : لينظر القارئ كيف يرمى الأستاذ بعد أقواله المختلفة الكاشفة بالتدريج عما أخفاه تحت لسانه ، كيف يرمى فى النهاية عن قوس الشاعر محمد إحسان المحامى القائل مدحا للعلم وقدحا فى الدين :

قام فى الناس نبى إنما — شأنه ليس كشأن المرسلين
وحّد الناس وقد فرّقهم — كافة الرسل على مر السنين

إلى أن قال :

آمنوا بالعلم دينا وهدى — ليس بعد العلم للأفهام دين

... أو بالأصح كيف يرمى هذا الشاعر عن قوس الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده قبل أكثر من ثلث قرن ؟ وقد أوردنا تمام الشعر فيما سبق مع الرد عليه . ومن توافق المرامى هكذا فى رميات طائشة عصرية لادينية ، ينجلى كيف استحالت الأنظار ضد الدين من أدعياء العلم ، بعد أن شهد الناس تلك المناظرة التى نادى فى أثنائها الأستاذ فرح بمتابعة العلم ووضع الدين جانبا .

ومن الخزى للنصرانية وللأستاذ فرح النصرانى منشئ « الجامعة » أن يقوم هذا بمناصرة دينه فى مناظرة شيخ من كبار مشايخ المسلمين ثم ينتهى الأمر إلى أن يقول الأستاذ : « إن وصول البشر إلى محجة الكمال لا يكون إلا بوضع الدين جانبا !! وفى هذا يذهب حتى ما أبقاه الأستاذ فى أقواله السابقة من مختارات الإنجيل والقرآن المتقلصة فى بضع صفحات ، أدراجَ الرياح !! ومما يرد على الأستاذ أنه إذا كانت الحقيقة هى الله وحده والأديان مستمدة منه كما قال هو نفسه فكيف يوضع الدين جانبا ؟ فهل لا يكون هذا فى المعنى وضع الله جانبا ؟ أو وضع الحقيقة جانبا ، وماذا يجدى بعد هذا التمسكُ بالعلم ؟

ويقول الأستاذ فى ص نفسها : «ليس لنا أمل بعد الله إلا فيك أيها العلم المقدس» وقوله « بعد الله » ينافى ما سبق آنفا من تعليق الوصول إلى محجة الكمال بالعلم ويوضع الدين جانبا . فالعلم الذى يحتاج إليه الإنسان فى الوصول إلى محجة الكمال ولا يحتاج إلى الدين بل إلى وضعه جانبا ، يلزم أن تكون له المنزلة الأولى قبل الله فى إسناد الأمل إليه ، لا بعده لأن الدين لله والعلم عند الأستاذ لغير الله ، كيف لا والعلم عنده لا يعترف بالله وبكل شىء غير منظور . لكن قوله « بعد الله » أتى به قضاء لرسم العادة أى عادة الرياء الذى يتخلى أمثال الأستاذ عن كل شىء ولا يتخلون عنه . والقارئ اليقظ يتعرفهم من عدم التماسك بين أقوالهم ولا ينخدع بكلماتهم المعسولة وتكون دعواهم التى لا يفتأون يدّعونها الولوع بالعلم وهم لا يعرفونه . ومن أين يعرف العلم أولئك الذين يعزون إلى الله الجهل من حيث أنهم يرون الاديان الإلهية مخالفة للعلم .

وإلى الله المشتكى من رياء لايزال الجيل الأخير من الكتاب المتفرنجين ينتقبونه، ما أشفه وما أغلظه !! فلو لم يكن لأهل الدين فخار ولا على هؤلاء عار إلا اختلاف الطائفتين فى الإخلاص والرياء لكفاهما . وهل محجة الكمال التى يأملون أن يصل البشر إليه فى المستقبل وهم معاشرَ العقلاء المصريين قد وصلوا إليها من الآن ، هى مراءاة الناس ومصانعتهم ومخادعتهم؟ وهؤلاء المراءون مزيّفون أشد وأشنع من المجرمين أهل المهنة الملومة ، لأنهم يزيفون النقود والمراءون يزيفون أنفسهم . ومما يؤسف له أن الأستاذ حين قال : « ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين فى كل ملة ينادون بإبعاد العقل عن الدين ، أما عقلاء الفلاسفة فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس » سجل على عقلاء الفلاسفة هذا المسلك الذميم مسلك الرياء المتجافى عن الصراحة التى بمثلها يمتاز الأنبياء صلوات الله عليهم ، على الفلاسفة .

وقد انجلى مما سبق للأستاذ فى كتابه وقد نقلنا بعضه أنه لا يصدّق من مدعى

الديانة إلا الدين النازل فى أكواخ المساكين ومنازل الطبقات المتوسطة ، ويعنى به دين العامة فيعتبره الدين الذى ينحنى أمامه كل الرؤوس . أما الطبقة العليا فقد قال عنهم إن دينهم آلة لأغراض مخصوصة . ثم قال : « وماذا قيمة الدين الذى اتُّخذ آلة لا مقصودا وخادما لا مخدوما ؟ » وهكذا سجل عليهم دينهم . وأنا أزيد على ما ذكره فأقول: حتى إن اتخاذ الدين آلة للفضيلة كما فعل الأستاذ فيما اختاره من الدين الأدبى المعقول المصنوع ، يحط من منزلته فيقال فى شأنه هو الآخر : وماذا قيمة الدين الذى اتُّخذ آلة لا مقصودا وخادما لا مخدوما ؟ والواجب أن تكون قيمة الدين فى نفسه وفى مجيئه من عند الله .

ونرى الأستاذ قد يتغلب عليه داء الرياء فينسى تارة أخرى شغفه بالعقل والعلم فينحاز إلى جانب الدين وينصره ضد العقل والعلم فيعيبهما بالعجز وعدم المسايرة للفضيلة ، انظر قوله ص ١٢٢ :

« إن العلم يجب أن يوضع فى دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان . وأما الدين فيجب أن يوضع فى دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة . وليس يجوز أن يقال إن هذه القسمة إلى عقل وقلب بدعة فى العلم وهادم لسلطته لأن العلم يريد البحث فى كل شىء وفى كل أصل ، فإن العلم نفسه لا ينكر عجزه فى بعض الأحيان .. وفيما عدا ذلك فإن هذه الأمور القلبية لها براهين قلبية، مثال ذلك شعور كل نفس بوجوده الذاتى فهى تقول « أنا » وتعرف أنها مستقلة قائمة بذاتها، وشعور القلب بلذة الخير والفضيلة والصلاح ونزوع الإنسان إلى عالم آخر. وهى الأمور التى يتهكم عليها العقل ويحسبها ناشئة عن التربية والعادة . فهذه البراهين القلبية بأى حجة ينكرها العقل وبماذا يؤيد إنكاره؟ فالأولى أن يتركها ولا يعارضها، وإذا شاء البحث فيها فليبحث فإننا لا نضع لها حدا ولكنه لا يجب أن يقطع بإنكارها لكونه يجهلها » .

ونحن لانسلّم بتهكم العقل على الخير والفضيلة والصلاح ووجود عالم آخر حتى يقالَ بأي حجة ينكرها أو يقالَ لايجب أن يقطع بإنكارها لأنه يجهلها ، ومن هذا يعرف مبلغ ما للخير والفضيلة والصلاح من قوة الأساس الذى تنبنى عليه هـذه الأمور عند من لا دين لهم وإنما لهم عقل وعلم على زعمهم ، فكأن الاعتراف بها خروج على العقل والعلم .

ولعل هذه العقلية السقيمة التى حصلت فى عقلاء الغرب النصرانى ناشئة من عدم ائتلاف دينهم مع العقل والعلم وعدم استناده إليه فبحثوا له عن مستند آخر وقالوا إنه يستند إلى مبادئ الخير والفضيلة والصلاح . ثم احتاجوا إلى تفريق هـذه المبادئ من مقتضيات العقل لتكون تلك الأمور من مزايا الدين إزاء مزايا العقل الذى يقف من الدين موقف المعارضة .. ولزم من ذلك ادعاء وجود التنافر بين العقل وبين تلك الأمور الحميدة كما إنه موجود بين العقل والدين . فهذه ضربتهم على العقل بعـد ضربتهم على الدين بقبول منافاته للعقل . والأستاذ منشئ « الجامعة » مقلد للغرب فى كل هذه الأفـكار وقد سهّل له هذا التقليدَ كونه مسيحيا مثل الغربيين[1] أما حصول هذه العقلية المفرقة بين الدين والعقل ثم بين العقل والفضائل فى أصحاب الثقافة العصرية من المسلمين مثل الأستاذ فريد وجدى ، بعد انحياز الرأى العام فى المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون ، إلى جانب الأستاذ فرح ـ فذاك تقليد للمقلد المسيحى وسفهٌ مضاعف ناشئ من الجهل بالإسلام وسلامته من الاصطدام بالعقـل وسلامة عقله من التهكم على الفضائل .

---

[١] وإنما عزونا أصل تلك الأفـكار إلى الغرب واعتبرنا الشرق المسيحى مقلدا بناء على أن فـكرة إيجاد الخلاف بين العقل والدين حصلت أولا فى الغرب المتنبه لعدم اتفاق دينه مع العقل والساعى لإغنائه عن هذا الاتفاق ثم استتبعت تلك الفكرة إيجاد خلاف آخر بين العقل والفضائل .

وأصل خطأ الأستاذ فرح هنا أنه ضيّق على نفسه دائرةالعقل فأخرج منها الخيرات والفضائل وأخرج منها شعور كل نفس بوجودها الذاتى وأخرج منها الاعتراف بعالم آخر كما أخرجه الأستاذ فريد وجدى حين أنكر عقله البعث بعد الموت . ثم اعترض أى الأستاذ فرح على عقله وحاجّه مناصراً للفضائل[1] وغافلا عن كون محاجّته هذه واعتراضه على العقل من فعل العقل أيضا وهو يظنه من فعل القلب وبراهينه مع أن البرهنة من خصائص العقل.. فهو يعترض على عقله مستمدا من عقله .

وقد انتقد الأستاذ العقل والعلم واتهمهما بإنكار الفضيلة والتهكم عليها، وكان قد تنقّص الدين أيضاً بمخالفة الفضيلة حين قسم آيات الانجيل والقرآن إلى مايتفق مع الفضيلة وما لا يتفق معها ، كما تنقّصه من قبل بمخالفة العقل والعلم . وقد كان أيضاً فرّق بين العلم والحقيقة . ففى النتيجة هدم الأستاذ سلطة العقل والعلم أيضا بمخالفتهما الفضائل، بعد أن هدم سلطة الدين بمعول العقل فأنى بنيانَ هذه الأمور جميعا من القواعد.. فالكل متهم عنده والكل معيب . لكن العيب والنقصان فى منطق الأستاذ لا فى الدين ولا فى العقل والعلم وهو لايعرف العقل والعلم والدين والفضيلة والحقيقة كما هو حقها.

فقد اتضح مما ذكرنا من أول البحث إلى هنا أن الأستاذ منشىء « الجامعة » ومناظرَ الشيخ محمد عبده ما كان من المؤمنين بالدين بل من المؤمنين بالعلم ، وإن شئت فقل ما كان من المؤمنين بالغيب بل من المؤمنين بالغرب ، فكان يبيع ما وصل إليه من بعض علومه وفلسفته أو بالأصح من أقوال بعض فلاسفته من غير تدقيق أو تمحيص.. وربما كانت تمنعه من التدقيق والتمحيص نصرانيته التى نشأ عليها غير متعوّد للتدقيق والتمحيص . وقد اعترف بعدم تعوّدهما فى هذا الدين عند اعترافه بذلك على حساب الأديان جميعا بغير حق له فى التعميم . فكان الرجل مقلداً فى العلم كما أنه مقلدٌ فى الدين

[١] الأستاذ فريد اقتفى أثر الأستاذ فرح أنطون مناصرا للفضائل ومهاجما على العقل كما اطلع عليه القراء من مقالته المنشورة فى « نور الإسلام » والتى سبق نقدها منا فى هذا الكتاب .

ولهذا رأيناه تضطرب أقواله وآراؤه بين مؤازرة الدين ومؤازرة العقل والعلم ومؤازرة الفضيلة . ولما لم يكن صميميا فى الدين مثل عقلاء الغربيين زيادة على كونه مقلداً فيه عند كونه صميميا ، وإنما اندفع إلى الدفاع عن النصرانية بسبب حملات مناظره عليها، كان كلٌ من تنازله عن معظم آيات الإنجيل والقرآن من قبيل الجود بمال الغير .

وقد كفى الكلام إلى هنا على النصرانية الحاضرة ونصرانية الأستاذ مناظر الشيخ محمد عبده أو صداقته للأديان كلها . وأنا ما أردت التناوش بالنصرانية التى هى دين مئات من ملايين البشر وعددٌ لا يستهان به منهم عاشوا ولا يزالون مع المسلمين فى الشرق، وقد أثنى عليهم القرآن بقوله «ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى» ...ما كنت أريد التناوش بهذا الدين لولا أن أصحاب الغيرة الدينية الزائفة من عقلاء الغرب المسيحيين حاولوا أخيراً أن يعبثوا بالعقل بعد أن عبث رجال الدين المسيحى بدينهم بعد سيدنا المسيح وحرّفوه إلى مالا يتفق مع العقل واتصل من العبث الثانى الرامى إلى الحط من منزلة العقل ضرر عظيم بالإسلام المتفق مع العقل وارتباكٌ فى عقول كثير من ضعاف العقل والدين من المسلمين المثقفين ثقافة غربية . والآن نشرع فى المقصود من الباب الأول بل من تأليف الكتاب بجملة أبوابه ، أعنى إثبات أن العقل والعلم لا يأبيان دين الإسلام ، بل أىّ دين أنزله الله على عباده بواسطة أنبيائه الكرام صلوات الله وسلامه عليهم مادام محفوظا كما نزل من عند الله .

وأغرب ناحية المسألة التى نحن بصدد معالجتها أن القائلين بوجوب إبعاد العقل والعلم من الدين لاعتقادهم أنهما لا يعترفان بوجود الله الذى هو أساس الدين ، أنهم أنفسهم يعترفون بوجود الله أو على الأقل يدّعون الاعتراف به ولكن من طريق غير طريق العقل والعلم . وعليه فأصحاب هذه العقلية إما أن لا يكونوا من أصحاب العقول أو يكونوا من المتسترين المستبطنين للإلحاد . وإلا فكيف يتصور العاقل المعترف

بوجود الله وبالدين أن يكون العقل الذى هو أشرف خلق الله والعـلمُ الذى هو أكرم الصفات عند الله أولَ كافر بالله وأولَ كافر بالدين الذى أمر الله عباده أن يدينوا به . فليس القول بأن العقل والعلم لا يتفقان مع مبادئ الدين وأصوله ولا يعترفان بوجود الله إلا بمثابة تـكفيرهما، تخفيفا من كفر القائلين أنفسهم بإشراك العقل والعلم فى جنايتهم وهما بريئان منها . وقد نص الأستاذ فرح القائل بوجوب إبعاد العقل والعلم عن الدين وعن مسألة وجود الله ، على أن الحقيقة هى الله وحده ، فأى عقل مجنون أو أى علم جاهل هذا الذى يرضى أن يكون حظه من الحقيقة هو الابتعاد عنها ؟

اعلم أن الذين نناقشهم الحساب فى مسألة الدين والعقل والعلم ينكرون أولا أن يوجد لأساس الدين سند من العقل.. وينكرون ثانياً أن يوجد له سند من العلم ، ثم يرجعون فيعترفون باستناد أساس الدين إلى العقل بعد أن استبانوا قيام الدليل العقلى على وجود الله . وهـــذا الاعتراف منهم على الرغم من عدم تصريحهم به ، يفهم جليا من بروز الاضطراب فى أقوالهم ومن احتياجهم إلى السعى فى توهين مكان الدليل العقلى الذى لم يدعم بالتجربة، بادعاء عدم كفايته فى إثبات المسائل إثباتا علميا . فيكون آخر دعواهم أن الدين لا يستند إلى العـلم لعدم ثبوت وجود الله ثبوتا علميا وإن استند إلى العقل . وتحدث من هذا دعوى أخرى وهى أن العلم لا يثق بالعقل المحض مالم يؤيد بالإحساس والتجربة . وهذا فى حين أن أساس الدين لا يمكن إثباته بالتجربة لأن الله تعالى لم يره من المجربين إلى الآن راء .

فأمامنا وأمام كل من يُعنى بهذا الموضوع العظيم تدقيق عدة مواقف.. موقف العقل من الدين وموقف العـلم من الدين وموقف العلم من العقل . ثم إن الموقف الثالث يستجلب النظر فى مسألةٍ وهى هل أساس الدين يعوز الدليل التجربى ، وبعبارة أخرى هل لا يمكن إثبات وجود الله بالدليل التجربى كما ادعاه المعارضون الحاصرون كل ثقتهم

فى هذا الدليل ـ وإن لم يكونوا على حق فى ذالك الحصر كما سنثبته ـ فيحصل موقف رابع إضافى وهوموقف التجربة من الدين، فنقسم الباب الأول إلى أربعة مطالب للنظر فى المواقف الأربعة وبيان أخطاء المعارضين أعداء الدين فيها .

المطلب الأول

النظر فى موقف العقل من الدين وفيه إثبات وجود الله

بالدليـل العقلى

من واجبنا قبل كل شىء أن ننبه على غلط عظيم للأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده ومن حذا حذوه من أدعياء العلم العصرى بمصر، من تلقى أقوال علماء الغرب. ذلك أن الأستاذ وأضرابه يظنون أن من لا يعترفون بوجود الله من الغربيين يتكئون على العقل والعلم، ومن هنا يصير الإلحاد مذهب العقل والعلم . مع أن كل مايقوله الملاحدة من علماء الغرب المحدثين أن وجود الله لايثبت بالتجربة التى تدور عليها ثقة العلم الحديث، وهم عند دعوى حصر اليقين العلمى فى المحسوسات والمجربات يحاولون تنزيل قيمة العقل المحض ليتوسلوا به إلى تنزيل قيمة الاستدلال بوجود الكائنات على وجود الله، بحجة أنه استدلال عقلى . فالعقل إذن أكبر نصير لمسألتنا أى مسألة إثبات الواجب الذى هو رأس الدين وأساسه ، بله أن يكون من خصومها . ويتبين منه أن الأستاذ فى قوله: « إن العـلم يجب أن يوضع فى دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان وأما الدين فيجب أن يوضع فى دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها » وقوله : « إن العدو اللدود الذى يهدد الأديان كلها على السواء هو المبادئ المادية المبنيـة على البحث بالعقل دون سواه »: كمن يحمل أثاث الزينة ولا يعرف بيت الفرح ، لأنه كلام يدور على ظن أن

العلم الذي يناوئ الدين فى زعم من زعم من الغربيين وتبعهم الأستاذ ، إنما يناوئه لكونه أي العلم مبنيا على العقل الذى يناوئ الدين . فالمناوئ الأول للدين هو العقل ثم يناوئه العلم لكونه مبنيا على العقل .

هذا ما يفهم من كلام الأستاذ لكن الحق أن مناوأة العلم للدين إن صحت فإنما تنشأ من كونه مبنيا على التجربة والمشاهدة اللتين لا يمكن تطبيقهما على الدين . وليس بصحيح أن العقل يناوئ الدين والعلم يتبعه فى ذلك كما هو المفهوم من القولين المذكورين آنفا للأستاذ ، بل العقل يناصر الدين ويؤازره . ولا صحة أيضا لما رمى به الدين من كون قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها ، لما أن لأصول الدين سنداً من العقل[1] حتى إن أعداء الدين فى الغرب يسعون فى توهين ذلك السند ويعادون العقل مع الدين قائلين لا قيمة للاستدلال العقلى المجرد عن التجربة والمشاهدة . وقد سبق فى مقدمة هذا الكتاب تمدُّح الأستاذ فريدوجدى الجاهلىُّ فى مقالات السيرة المحمدية له المنشورة فى « مجلة الأزهر » بأنه كتبها تحت ضوء العلم غير معتمدة على الأدلة العقلية المنطقية . ونحن ندافع فى كتابنا هذا عن العقل ليتسنى لنا الدفاع عن الدين ، ومن حسن حظنا فى موقف المعارضة للملاحدة أن يكون العقل معنا فندافع عنه ويدافع عنا . فلو لم يكن لنا فى كسب المطالب الأربعة التى ينقسم إليها الباب الأول من الكتاب لاسيما المطلب الأول منها ، إلا كوننا فى موقف الدفاع عن العقل وخصومنا فى موقف الحط من شأنه لكفانا . وأبلغ تأييد لقولنا هذا أن خصومنا وخصوم العقل بسبب خصومة الدين لايجترئون على وضع العقل موضع خصم لهم وإنما يسعون لإخفاء موقفهم إزاء العقل فيغالطوننا بادعاء أن العقل لايتفق مع أساسات الدين كأن العقل معهم فى الخلاف القائم بينهم وبين أهل الدين ، وأنا أقول

---

[١] وسنقيم الدليل القطعى العقلى على وجود الله تعالى .

لهم فلماذا إذن تحاولون الحط من قيمة العقل المحض ؟ وحديث الأستاذ مناظر الشيخ محمد عبده يضطرب بين جهله بموقف العقل من الدين وبين نزعته المسيحية التى لاتلتئم مع العقل . وهنا نرى لزاماً إعادة ما كتبناه من قبل تعليقاً على قول الأستاذ الذى قاله ردًّا على قول مناظره فى المقارنة بين الإسلام والنصرانية بأن الإسلام دين عقل :

« إن الدين متى صار عقليا لم يعد دينا إذ ما هو الدين ؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر الخ وكلها غير محسوسة ولا معقولة .. ولا يمكن أن يوجد فى العالم دين عقلى إلا إذا كان ذلك يُثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة ، نفسَ الإنسان الخالدةَ والآخرةَ وبعثَ الأجسام والعذابَ والثوابَ وعالمَ الغيب والوحىَ والحقّ سبحانه وتعالى ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين من كل ملة (!) ينادون بإبعاد العقل من الدين. أما عقلاء الفلاسفة فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس . وأما رجال الدين فللفرار من برهان العقل الذى يهدم كل شىء لا يقع تحت حسه » .

فنعيد ما كتبناه سابقا عند هـذا القول ونـكتبه مرة ثانية : لا يخفى ما فى سياق كلام الأستاذ من الاضطراب وهو حسب القارئ علما بأنه لا يتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمى به الدين، فلا يتعين تماما ولا يتبين أنه يرميه بمخالفة العقل أو بمخالفة الحس أو بمخالفتهما ، ولا يمكننا أن نعد العقل والحس شيئاً واحداً تـكون المخالفة لأحدهما مخالفة للآخر ، فبمخالفة أيهما يرمى الأديان؟ وكان أصل دعواه ومنشأ اختلافه مع خصمه الذى يناظره أن الدين لا يكون عقليا أى لا يتفق مع العقل لأن أسسه كلها غير معقولة ، لـكنه عند إثبات هـذا المدعَى خلطه بمخالفة الحس لئلا تبقى تهمة عدم المعقولية خاصة بالنصرانية التى هى دينه وهى غير معقولة حقيقة ، بل يُتهمَ به جميع الأديان ، مع أن عدم المعقولية شىء وعدم المحسوسية شىء آخر . فإن كان الأسـتاذ

رجع عما ادعاه من عدم معقولية أسس الدين إلى عدم محسوسيتها فتغيير الدعوى ممنوع في قانون المناظرة ومعدود من إفحام المدعى، مع أن في رمى أساسات الدين بمخالفة الحس نزولا إلى مرتبة جهال بني إسرائيل إذ قالوا لنبيهم: « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ». وإن كان الأستاذ ثابتاً فيما ادعاه من أن أساسات الدين تخالف العقل فنحن لا نسلم به، وسنجيب عنه بما يقنع القارئ إن شاء الله. وإن كان يريد إثبات عدم معقوليتها بعدم محسوسيتها فنحن لا نسلم به أيضا، إذ لا يلزم من كون الشيء غير محسوس كونه غير معقول ولا قائل بين ذوى العقول بأن العقل والحس شيء واحد أو أن دائرة أحدهما تساوى دائرة الآخر في السعة والضيق. نعم في أعداء الدين من يعتمد على الحس لعدم شهادته للدين ولا يعتمد على العقل لشهادته له، وهذه مسألة تفضيل الحس على العقل التي لا ينفع الأستاذ التمسك بها وهو بصدد إثبات مخالفة العقل للدين، بل يضره لما قلنا من أن تغيير الدعوى يعتبره قانون المناظرة المدون في علم آداب البحث والمناظرة، إفحاما المدعى. ثم إنا نردّ على هؤلاء المفضّلين الضعاف العقول بكون امتياز الإنسان على سائر الحيوان بعقله لا بحسه. فإن كان الأستاذ ينحاز إليهم تحقيقاً لخصومة الدين بأى طريق كان، فعند ذلك يكون الأستاذ خصما للدين والعقل معاً، وقد كان ابتدأ مخاصمته للدين بادعاء أن أساسات الدين غير معقولة أى بإيجاد الخصومة بين الدين والعقل، فانتهى من سعيه إلى مخاصمة الأستاذ نفسه العقلَ وهو الأحرى أن يكون غير معقول لا الدين. وإن اعتذر معتذر من جانب الأستاذ وهؤلاء المفضلين بأنهم لا يفضلون الحس ولا يستهينون بالعقل، وإنما يشترطون في التعويل على العقل أن يكون مؤيداً بشهادة الحس، فالجواب أن هـذا استهانة بالعقل تجعل الثقة دائرة مع الحس، وليس تفضيل الحس على العقل غير هـذا. وكفى موقفَ الأستاذ سخافة وركاكة أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل، بينما هو يعيب الدين بعدم معقولية أساسه. فأولى به وبأمثاله مادام

موقفهم ينتهى بهم إلى هذا الانحراف ، أن يبدأوا الكلام ضد الدين بعدم استناده إلى الحس والمشاهدة ويقلعوا بالمرة عن التشدق بدعوى عدم معقوليته . وهذا هو تمام تحليل المقام لقطع جميع طرق الفرار على خصماء الدين . ومن الله التوفيق .

الحاصل أن الذين لا يقدرون الدين حق قدره، على درجات متفاوتة فى زعمهم الباطل: فنهم من يزعم ويتوهم أن قواعد الدين أى دين كان، مبنيةٌ على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها وأنها لا تأتلف مع العقل والعلم . وهذا الفريق الذين منهم الأستاذ فرح أنطون والأستاذ فريد وجدى بك (وقد أوردنا من قبل شواهد من أقوالها على ذلك) فى خطأ مضاعف . والفريق الثانى يعترف بأن العقل يوافق أساس الدين وإنما يخالفه العلم ، ومرادهم من العلم العلم الحديث المبنى على التجربة والمشاهدة .. وربما ينعتون هذا العلم الذى لا يتفق مع أساسات الدين بالعلم المثبّت . فهم لا يعتبرون علم الفلسفة الإلهية الذى يوازيه علم الكلام فى الإسلام، من العلوم المثبتة مهما كانت قواعده مبنية على الأدلة العقلية القطعية ، لأن هواة العلم الحديث المفتونين لا يسلمون بكون الأدلة العقلية أدلة قطعية مفيدة لليقين . فهم ينظرون إلى التجربة كأداة العلم الوحيدة، ولا يقيمون للاستدلال العقلى وزنا . ويمكن أن يُعدَّ الأستاذان الأستاذ منشئ «مجلة الجامعة» والأستاذ رئيس تحرير «نور الإسلام» أولا و«مجلة الأزهر» ثانيا ــ بالنظر إلى القول الأخير من أقوالها المضطربة ــ من هذا الفريق الثانى أيضا[1] وجُلُّ

---

[١] كقول الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » بصدد مدح العرب فى خدمة العلوم : « ومما حير العقول أنهم اتبعوا فى بحوثهم الأسلوب العلمى الذى يؤدى إلى نتائج صحيحة لا الأسلوب العقلى الذى يكثر فيه الخطأ » وقوله فى اعتراض فرض وروده عليه بألسنة المتعلمين الشاكين فى عقائدهم الدينية، ولم يجب عن هذه النقطة من الاعتراض المفروض : « فإن لفتمونا إلى الموازين العقلية فلا يخفى عليكم ما منيت به من النقد فى العصور المتأخرة . وهى وإن كانت قد أقنعت أهل القرون الخالية فإنها اليوم لا تقنع أمثالنا ممن أدركوا الفرق بينها وبين الدستور العلمى » . =

نقاشنا فى هذا الكتاب سيتوجه إلى إبطال مزاعم الفريق الثانى لكونها أشبه بالحق مع بعدها عنه وكون خطرها على المتعلمين المصريين أشد ، أما مزاعم الفريق الأول فبطلانها لايحتاج إلى مزيد تنبيه، لظهور جهلهم بموقف الدين من العقل والعلم وموقف الفلاسفة الغربيين من كل هذه الأمور الثلاثة بأول فحص فى كلماتهم . ألا يرى أن خصوم الدين عندما ادعوا التنافى بين الدين وبين العقل والعلم لاينسون تقييد العلم بالعلم الحديث المثبت ، وإن كانوا قد يطلقون القول فى العلم بملاحظة أنه لاعلم عندهم يعتد به غير العلم الحديث ، والذين التزموا التقييد التزموه لما رأوا أن العقل لايساعدهم فى مناوأة الدين ولا يساعدهم أيضا العلم القديم المبنى على العقل المحض. .فيظهر من هذا أن أهل الدين لايعوزهم الدليل العقلى . وأنت ترى العلماء الإلهيين من المسلمين وغيرهم يسندون مسألة إثبات وجود الله إلى براهين عقلية ، فعارضوهم أعداء الدين لما علموا ذلك أغفلوا العقل وتشبثوا بأذيال العلم الحديث المبنى على التجربة الحسية . فالجم

= ولم يجب الأستاذ عما ذكره بألسنة المتعلمين الشاكين فى وجود الله من عدم كفاية الموازين العقلية التى اقتنع بها العلماء فى الأزمنة الماضية ، لأن عدم الاقتناع هذا رأي الأستاذ نفسه أيضا الذى اتفق عليه مع المتعلمين الشاكين . فانظروا كيف يعترف الأستاذ بالتشكيكات المأخوذة من الغرب بعينها وكيف يخضع لها ويكبرها فى أعين القارئين بتسمية ماأعوزته اليوم مسألة إثبات الواجب بالدستور العلمى، كأن الاستدلال العقلى على وجود الله دستور غير علمى أى دستور عامى ، وجاهلى على الرغم من اعتماد العلماء عليه من قديم الزمان ، وكأن واجب الأستاذ في رأس « مجلة الأزهر » نقل تشكيكات الغربيين فى أساس الدين وإكبارها من غير رد عليها بما عدا تعليل الناس بانتظار الكشفيات الجديدة فى المستقبل المتعلقة بالبحوث النفسية ، وقد سبق منا أن معنى هذا الانتظار هو الإفلاس الدينى فى الحالة الحاضرة . انظروا هذه الرزية المظلمة المخيمة على الأزهر معقل الإسلام فى حراسة عقائده ، انظروها واعذرونى على إطالة الكلام وتكراره فى المقارنة بين العقل والعلم والحس والأدلة المبنية عليها وفى درس وتعقيب أقوال الأساتذة الذين مبلغهم من العلم والتعليم هو السمسرة بين الغرب والشرق . .ولا غرابة فى إطالة البحث والنظر فى هذه المسائل المتصلة مباشرة بموضوع كتابى هذا المسمى « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

إذن بين العقل والعلم الحديث فى مناوأة الدين خبط وخلط ظاهر من الفريق الأول .

أما قول الأستاذ منشئ « الجامعة » : « إن العدو الحقيقى للإسلام والمسيحية الخ فى هذا الزمان ... عدو جديد أخرجه التمدن الجديد وهذا العدو اللدود هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه » وهو يُدخل العقل فى مسألة المناوأة للدين إدخالا تاما ، على الرغم من المساعى المبذولة لإخراجه ويوهم أن عدو الأديان الحقيقى اللدود هو العقل ، فنقول فى جوابه :

لاشىء فى الدنيا أعجب من الخلاف القائم الدائم بين الإلهيين والملاحدة ، ولا مسألة فى الدنيا أيضا يؤيد العقل أحد الطرفين المتنازعين ضد الآخر أكثر من تأييده لمثبتى وجود الله ضد النافين . لأن الكائنات من أصغرها إلى أكبرها ومن أقربها منا إلى أبعدها مع ما فيها من النظام والترتيب والتأليف والتشكيل البديع المحير للعقول ، آثار وأفعال . فهل من اللازم الضرورى لها من فاعل مؤثر مدبر أم أنها أفعال من غير فاعل وآثار بدون مؤثر ؟ فذهب الإلهيون إلى الرأى الأول وقالوا لابد لهذه الآثار من مؤثر وهذه الوجودات من موجد . فإن كنا لا نعرفه بحقيقته وكنهه فلاجرم أننا ندرك ضرورة وجوده واتصافه بالصفات الكمالية . وذهب الملاحدة إلى الرأى الثانى وهو عدم وجود فاعل مؤثر لهذه الأفعال والآثار . وحجتهم أنهم بحثوا عن هذا الفاعل الموجد للعالم الذى يسميه المؤمنون « الله » فلم يجدوه ولم يروه بأى آلة راقية ترى ما لا تراه العيون من القريب والبعيد ، كما أن حجة المؤمنين أنه لا يكون فعل بدون فاعل ولا أثر من غير مؤثر . ولا شبهة فى قوة حجة المؤمنين وسخافة حجة الملاحدة عند استفتاء المسألة من العقل بل العقل نفسه من دون استفتائه يقتضى وجود المؤثر ويقضى به بعد رؤية الآثار . والسبب فى كون المنكرين لم يجدوه مهما بحثوا عنه أنهم لم يبحثوا

عنه بعقولهم وإنما بحثوا بحواسهم وما يساعد الحواس ويقويها دون ما يساعد العقل ؛ أو أنهم بحثوا بعقولهم وكانت ضعيفة فأخطأت فى التفكير ، أما كان يقول الأستاذ فريدوجدى : يكثر الخطأ فى العقل؟ فلهذا لايوثق به فى العلم وإنما يوثق بالحواس ، والله تعالى يقول « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » لكن الأستاذ فاته أن العقل يخطئ ويصيب فإذا أخطأ كان خطأه عظيم الأثر وإذا أصاب كانت إصابته عظيمة الأثر ، والآية تشير إلى عظم خطورة عمى العقول بالنسبة إلى عمى الأبصار فتفهم منه عظمة الفرق أيضا بين إصابتهما . فهى أى الآية تدل على عظم أهمية العقل بالنسبة إلى الحواس .

وكأنى بالملاحدة الضعفاء العقول فى بهت وحيرة من عدم رؤية المؤثر ومن كون الأثر من العظمة والبداعة المستوجبة فى موجده ما يحير العقول ضعفاءها وأقوياءها من القدرة والإحاطة العلمية بحيث يفتن الناظر ويقوله : من يقدر على إيجاد هذا الأثر العظيم الذى يضيق التصور فى تقدير مداه ؟ فالأولى أن لا يكون له موجد وأن يكون موجوداً بنفسه !! هذا ما سول لهم الشيطان . وفاتهم أن الأثر العظيم الذى لا تدركه قدرة الموجدوعلمه كيف يوجد من غير موجد ؟ فهل إذا لم تكفه قدرة الموجد الموجود وعلمه تكفيه قدرة الموجد المعدوم وعلمه ؟ أو إذا احتاج إيجاد الشىء إلى قدرة وعلم فوق ما يتصور منهما، استحق أن يوجد من غير حاجة إلى موجد ومن غير حاجة إلى علم وقدرة يلزم وجودهما فى الموجد ؟ كلا ، بل كلما عظم الأثر عظم احتياجه إلى المؤثر لا أن الأثر التافه يحتاج إلى مؤثر ولا يحتاج الأثر العظيم إلى مؤثر ، إن هذا إلا تفكير معكوس .. ولا يقال إن وجود الشىء بنفسه ليس معناه أن موجده موجد معدوم وإنما معناه أن لا يكون له موجد أصلا لا موجود ولا معدوم ، وخلاصته عدم احتياجه إلى موجد . لأنا نقول وجود الوجود فى غير واجب الوجود أى فى الممكنات لا يكون إلا بإيجاد ، وإلا لزم الرجحان من غير مرجح وهو محال متضمن للتناقض، لأن الممكن

الذى لا يكون وجوده ولا عدمه ضروريا وتكون قابليته للوجود والعدم على السواء من غير رجحان أحد الجانبين على الآخر إلا بمرجح خارج منه ، لو كان موجودا بنفسه من غير موجد يرجح له جانبَ الوجود ، لزم رجحان هذا الجانب من غير مرجح يرجح له ذلك، لا من نفسه لتساوى الجانبين بالنسبة إليه ولا من الخارج لعدم وجود موجد له ، والرجحان من غير سبب مرجح محالٌ مناقض لتساوى الطرفين المفروض .

وتوضيح هذا المقام أن الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن والمعدوم ينقسم إلى الممتنع والممكن . فالواجب ما لا يمكن عدمه وهو الله ، والممتنع ما لا يمكن وجوده كشريك البارى واجتماع النقيضين ، والممكن ما لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه . فنه ما يكون موجودا ومنه ما يكون معدوما، مثال الأول جميع الكائنات المسمى بالعالم والمفسَّر بما سوى الله ، ومثال الثانى العنقاء فهى معدومة لا يمتنع وجودها . والعالم بجميع أجزائه موجود لا يمتنع عدمه لعدم كونه واجب الوجود . ومن أجل أنه ممكن لا واجب فهو يحتاج إلى موجود آخر يتقدمه فى الوجود ليستند وجوده إلى وجوده ولا يكونَ له الوجود المشهود رجحانا من غير مرجح أى محالا كما علمت ذلك ، مع أن المحال لا يكون واقعا مشهودا . فوجود العالم يدل دلالة قطعية على وجود موجود آخر وراءه لعدم إمكان أن يتسنى له الوجود بدون هذا الموجود .

فالملاحدة الذين ينكرون وجود موجود آخر وراء العالم المشهود يستند إليه فى وجوده ، لا يمكنهم أن يوضحوا لنا طريق وجود العالم ما دام العالم موجودا ممكنَ الوجود لا واجبَه ، ولا يمكنهم أن ينكروا إمكان العالم ويدّعوا وجوبه . أما كون الماديين تمسكوا بالمادة وادعوا قدمها مع القوة الملازمة لها واستغناء العالم المتكون منهما عن أى موجود غيرهما ، فجوابه أنا لو سلمنا بقدم المادة ـ مع أنا نثبت حدوثها إن شاء الله فى مبحث حدوث العالم الآتى فى نهاية الباب الثانى من هذا الكتاب ـ فلا يلزم

من قدمها وجوبُها أى خروجها من عداد الموجودات الممكنة الوجود وصعودُها إلى مرتبة الموجود الواجب الوجود غيرِ المحتاج إلى موجد ، لأن المادة لا تفارقها حاجتها إلى الصورة التى لا تكون المادة موجودة بالفعل إلا بها ، فلا توجد فى الدنيا مادة[1] مجردة عن الصورة كما أن الصورة لا تفارقها حاجتها إلى المادة . فكل منهما محتاج إلى الآخر ليكون موجودا ، والحاجة التى هى رمز الإمكان تنافى وجوبَ الوجود .

فقد انجلى من هـذا أن العالم الذى يحتاج فى وجوده إلى غيره لا يمكنه أن يقضى حاجته هذه من نفسه ومن داخله لشمول الإمكان الذى هو رمز الحاجة جميعَ أجزائه ، فيلزم وجود موجود آخر غيرِ محتاج ليقضى حاجةَ العالم المحتاج ويكونَ موجدَه . لا يقال إن المادة التى هى داخلة فى العالم تحتاج إلى الصورة التى هى داخلة فيه أيضا ، فمن أين تحصل الحاجة إلى موجود آخر خارج عن العالم ؟ لأنا نقول إذا دخل الاحتياج فى نفس أى شىء فهو يمنع ذلك الشىء من أن يكون واجب الوجود موجوداً من نفسه ، بل يلزم أن يكون وجوده بإيجاد من الغير ويسمى ذلك الغير الموجدُ فى اصطلاح الفلاسفة « علة » والمحتاج المُوجَد « معلولا » والمادة المحتاجة إلى الصورة لا يمكن أن تكون الصورة علتَها الموجِدةَ إذ كما أن المادة محتاجة إلى الصورة فالصورة أيضا محتاجة إلى المادة لعدم إمكان وجودها مجردة عن المادة . فيلزم على فرض أن تكون علة وجود إحداهما

[١] المادة ما وجد فى الشىء وكان ممكنا أن يكون الشىء به كل شىء غيره ، وتسمى أيضا هيولاء . والصورة ما وجد فى الشىء ولم يكن ممكنا أن يكون الشىء به غير ذلك الشىء . فالإنسان الذى صار إنسانا بمادته كان فى الإمكان أن يصير بها غير إنسان أيضا ولا يمكن أن يكون الإنسان بصورته الإنسانية إلا إنسانا . ثم إن المادة فى الإنسان لا يجوز تمثيلها باللحم والعظم والدم وغير ذلك ، ومثله الحديد بالنسبة إلى السيف لأن كل ذلك ليس بالمادة التى نحن نبحث فيها ، فهى أعم من المذكورات بأسماء معينة كاللحم والعظم والدم والحديد . وليس للمادة اسم معين ولا مسمى معين من أسماء الأشياء ومسمياتها . وليست الصورة هنا بمعنى الشكل والمنظر بل عبارة عما يكون الإنسان به إنسانا .

هى الأخرى مع احتياج كل منهما فى وجودها إلى الأخرى ، أن تـكون الصورة أوجدت المادةَ والمادة أوجدت الصورةَ ، وهو دور باطل يرجع إلى أن تـكون المادة أوجدت نفسَها والصورة أوجدت نفسَها ، أى إلى تقدم كل منهما على نفسها فتـكون موجودة قبل أن تـكون موجودة ــ وحل هذا الإشكال أن احتياج المادة إلى الصورة من قبيل احتياج المشروط إلى الشرط لا من قبيــل احتياج المعلول إلى علته الموجدة. وكذا الاحتياج المقابل من جانب الصورة إلى المــادة . ولهذا جاز أن يكون كل منهما محتاجا إلى الآخر ولم يستلزم هذا النوع من احتياج كل من الطرفين إلى الآخر دوراً محالا، بل دورا جائزاً يسمى بالدور المعىّ . فهذه حاجة المادة والصورة بعضهما إلى بعض. أما حاجة كل منهما الأخرى إلى علة توجدهما مرتبطتين بعضهما ببعض ، فهى حاجة المادة التى لا تقضيها الصورة وحاجة الصورة التى لا تقضيها المادة وإنما يقضيها موجود تحتاج إليه المادة وتحتاج إليــه الصورة ويحتاج إليه كل شىء وهو لا يحتاج إلى شىء لـكونه موجودا واجبَ الوجود لا موجودا ممكنَ الوجود .

الحاصل أنا نحن المؤمنين بالله نرى العالم كما يراه الملاحدة الماديون ونعرف المــادة والصورة كما يعرفون، وزيادة على ما يرونه وما يعرفونه نرى الحاجة الملحة أىَّ إلحاح فى تشكل هذا العالم ، إلى موجود أسمى من كل موجود ينطوى عليه العالم ونحكم بأن كل ما ينطوى عليه من الموجودات وما بينها من الانسجام وما يتبعه من الانتظام صنع ذلك الموجود الأسمى . فإن كان الملاحدة قائلين باستغناء هذا الـكون من صنع صانع فهذا ليس بقول ذى عقل فضلا عن أنه قول بالرجحان من غير مرجح وانه محال كما ذكرنا . والمادة التى يتمسك بها الملاحدة ويسمون لمل‍ء هذا الفراغ بها نراها نحن أقل من أن يَستند إليها ذلك الصنعُ العظيم ، بل لا يستند إليها أى صنع وأى فعل ، لأن موقفها فى العالم موقف القابل لا موقف الفاعل ، وقبل أن تـكون المادة صاحبةَ

ذلك الصنع فهى نفسها محتاجة إلى صنع صانع وإيجاد موجد ، لكونها من الممكنات التى يلازمها الاحتياج ويبعد عنها الاستغناء والإغناء . ومثلها الصورة ، فضلا عن أن المادة والصورة تنقصهما الأوصافُ التى لابد أن تكون موجودة فى صانع الكائنات العظيمة الأعظم كالعلم والإرادة والقدرة والحكمة والحياة .

فنحن نتمسك بقضيتين إزاء تمسك الماديين بالمادة والصورة غيرَ رافعين أنظارهم إلى مافوقهما ، فنقول يجب أن يكون هذا العالم المشهود صنعَ صانع، ولا تستأهل المادة والصورة اللتان ينحل إليهما العالم لأن تكونا صاحبتى هذا الصنع . فالخلاف القائم بيننا وبين الملاحدة يتلخص فى هاتين القضيتين وهو بسيط إلى هذا الحد ، ولسنا نحن المؤمنين بوجود الله الذى لم نره ، نشهد به من غير ما حاجة وضرورة وننطق عن الهوى أو أضغاث الأحلام إذا قلنا بوجود موجود وراء العالم ، استدلالا من وجوده على وجوده .

هذا ما يلهمنا وجود العالم وهـذا مقتضى العقل ومنطقِه ، فهل يمكن بعد درس المسألة كما درسنا أن يقال بأن العقل يؤيد الإلحاد ويناوئ الدين ؟ وأما أن الملاحدة الماديين لم يجدوا موجد الكائنات ولم يروه فعدم وجدان الشيء وعدم رؤيته لايدل على عدم وجوده فى نفس الأمر فيحتمل كل الاحتمال أنه موجود لكنهم ما وجدوه لتقصيرهم فى البحث حيث بحثوا عنه بحواسهم ولم يبحثوا بعقولهم . فلو بحثوا بها لما تجرأوا على إنكار وجوده ، وكيف ينكر العقل أو العلم وجود الله بحجة أنه لا يُرى فى حين أن العقل والعلم لا يُرَيان وإنما يُعرَفان بآثارهما . فإذا نظرنا إلى الآثار نجد آثار الله تملأ العالم. وبداهة العقل تقضى بوجود موجد هذه الآثار وفاعل هـذه الأفعال ولا تقضى بعدم وجود الفاعل مهما لم يجده الباحثون ، مع وجود الفعل وإنما تقضى بجهلهم البسيط إن قالوا لم نجده . وبجهلهم المركب إن قالوا إنه غير موجود . فهكذا

يكون حكم العقل القطعىُّ ولو كان الباحث غير الواجد علماً من العلوم ، ويكون القول قولَ العقل لا قولَ العلم، لأن الحاكم الأعلى الذى لا يعزب عن حكمه حتى العلوم هو العقل . وإظهار الأستاذ منشئُ « الجامعة » لذاك الجهل فى مظهر العلم يدل على قلة نصيبه من العقل والعلم ، لأنه اعتمد على عظمة اسم العلم فتوهم أن العقل يتبعه ويماشيه مهما أباه منطقه أى منطق العقل[1]. اعتمد على ما سمعه من أن العلم الحديث يثق بحكم التجربة ولا يكترث بحكم العقل فقال ما قال من غير تدقيق المسألة ومن غير مراجعة صادقة لعقله الذى فطره الله عليه . ألا يرى أنه يلزم الملاحدة الماديين والطبيعيين أن يحكموا بعدم وجود الفاعل لفعل القتل الذى لم يهتد الباحثون فيه إلى القاتل ويدّعوا وقوع ذلك القتل بنفسه من غير فاعل . ولئلا يتسع المجال لتشويش الأذهان باحتمال وقوع ذلك القتل انتحارا من المقتول ، لنفرض أنه قُطع إربا إربا . فيلزم على مذهبهم أن يكون هذا القطع أيضا حاصلا بنفسه من دون وجود قاطع . فإن قالوا إن القتل والقطع من أفعال الإنسان فلا يقاسان بالأفعال الطبيعية ، يقال لهم إن الكل من نوع واحد وهو حصول الفعل بنفسه من غير فاعل ، مع أن الإنسان وأفعاله ليست بخارجة عن الطبيعة ، فإذا جاز أن يحصل فى الطبيعة أفعال بنفسها من غير فاعل لزم جواز أن يحصل أيضا قتل بلا قاتل وقطع بلا قاطع .

فإن قيل لا نسلم بعدم وجود فاعل لهذه الأفعال والآثار الكونية على تقدير عدم القول بوجود الله ولا نسلم بصحة قياسها على وقوع فعل القتل والقطع من غير وجود القاتل والقاطع ، لأن فاعل الكائنات الطبيعة . فالجواب أن إسناد الفعل إلى الطبيعة لا يراد به إلا فعل بدون فاعل ، إذ لا موجود فى العالم يسمى الطبيعة ويعمل الأفعال الجارية فى الكون ، ولا يقال إن المراد بفعل الطبيعة فعل المادة فى نفسها لأن نفسها

---

[١] مع أن الأمر بالعكس وهو أن العلم يماشى العقل لأن العقل هو الذى اخترع العلوم .

ليست ذات وضع بالنسبة إليها كما نص عليه فلاسفة الإسلام . ولأن كون الشيء فاعلا لفعل ومنفعلا بنفس ذلك الفعل فى آن واحد محال لأنه تناقض . وقد صرح به أرسطو فى دليل المحرك الأول المنسوب إليه وهو أتى بذلك الدليل لإثبات وجود الله وتوصل به إلى أن المحرك الأول لا يجوز أن يكون متحركا . ونحن أقمنا من قبل أدلة مانعة لكون المادة علة موجدة للكائنات مغنية عن وجود الله تعالى .

بل نقول للملاحدة الماديين وللأستاذ فرح أنطون الذى نفى وجود الله عند وزنه بميزان العقل لكونه غير منظور — وقد سبق نصه غير مرة — مع أن عدم الرؤية لا يستلزم فى حكم العقل عدم الوجود... نقول لهم جميعاً إنكم لا ترتابون فى وجود المادة[1] فهل أنتم رأيتموها؟ كلا ، إنكم ما رأيتموها ولن تروها وما لمستموها ولن تمسوها . فإن ظننتم أنكم ترونها أو تلمسونها فذلك ظن عامى لا يتفق مع العلم ، حتى إن قول المصريين فى عباراتهم « حقائق ملموسة » قول غير حقيق مبنى على المبالغة فى الظهور ، لأن الحقائق لا تلمس ومثلها المادة إذ الإحساس سواء كان بالرؤية أو باللمس لا يتعلق بنفس المادة بل بأعراضها . فالرؤية تتعلق باللون دون الملون الذى هو الجسم المتضمن للمادة واللمس يتعلق بالحرارة والبرودة والخشونة والنعومة دون الجسم الموصوف، فضلا عن المادة التى هى أبعد من الجسم بالنسبة إلى الإحساس.. فمن إحساس هذه الأوصاف والأعراض ينتقل العقل إلى وجود موصوفها ومعروضها . ومعناه أن المدرك لوجود المادة أيضا هو العقل لا الحواس ، فماذا الفرق إذن بين القول بوجود المادة بناء على معاينة الأعراض الدالة على وجود ما تحله وبين القول بوجود الله بناء على معاينة أفعاله فى العالم الدالة على وجود فاعلها؟ فهل دلالة الفعل على الفاعل أقل من دلالة العَرَض على المحل ؟ بل إن السبب فى كل من الدلالتين واحد

[١] أو بالأصح لا ترتابون فى وجود ما تسمونه المادة بناء على تغير الفكرة القديمة المادية القائمة بوجود المادة أزلا وأبدا .

وهو احتياج ما لا يقوم بذاته إلى ما يقوم بذاته فالصفة تحتاج إلى الموصوف والعرَض يحتاج إلى المحل والفعل يحتاج إلى الفاعل ، والمادة هى القابلة وليست بفاعلة فإن المطالة من أوصافها ، فأين فاعل العالم بالإيجاد والتنظيم والاتقان ؟ أما الطبيعة فقد عرفت أن إسناد الكائنات إليها لا معنى له سوى تكوُّنها بنفسها من غير مكوّن وعرفت أنه محال مستلزم للرجحان من غير مرجح الذى يرجع إلى التناقض . وأما القوة الملازمة للمادة وتسمى الطاقة أيضاً وتنقسم فيما وصل إليه العلم الطبيعى إلى بضعة أنواع[1] ويندرج كلها على ماذكر « بوخنر » فى الحركة ، فهى لاتصلح أن تُعتبر الفاعلَ المنشود الموجد الناظم بل هى آثار الفاعل فى المادة ، فضلا عن كونها عمياء لا علم لها ولا إرادة مثل المادة ، وإن شئت قلت إنها نفس الأفعال التى تضطرنا إلى نشدان فاعلها ونفسُ النظام الذى يُحوجنا إلى نشدان الناظم . وقد تلتبس القوة بهذا المعنى على الملاحدة فيخيل لهم استغناؤها عن مالك هـذه القوة ومدبرها أعنى الفاعل المنشود[2] أو يخيل أن صاحب القوة هى المادة مع أن المـادة إنما هى محل القوة لا رب القوة وإلا انقلب القابل فاعلا .

---

[١] مثل الثقلة والجاذبية العامة، والقوة الميكانيكية والحرارة والضياء والكهرباء والمغناطيسية والعلاقة الكيميوية والقوة الماسكة أو تجاذب الذرات والقوة الذرية .

[٢] فلا تعدم مصر من كبار كتابها من يظنون أن الله عبارة عن القوة التى تلازم المادة والتى تنحل إليها المادة بعد فنائها كما هو الرأى الجديد فى الغرب الناسخ للرأى القديم القائل بأزلية المادة وأبديتها . ويضاف إلى الرأى الجديد أنه لا وجود للمادة مذ كانت وإنما هى القوة المتكاثفة . وعندى أن الذى تنحل إليه المادة عند فنائها وتتألف من أجزائه المتكاثفة عند وجودها ليس بأولى أن يكون هو القوة من أن يكون هو الأثير أو ما تتحول إليه المادة فى مراحل فنائها المنتهية إلى الأثير . ولا يجوز انحلال المادة إلى القوة ولا تكونها منها لأن القوة لا تقوم بنفسها بل توجد مع وجود المادة وتزول مع زوالها كالعرض بالنسبة إلى الجوهر إلا أن يكون هناك شئ يكون محلا للقوة ويقوم مقام المادة مهما كان ألطف منها .

وبأيدينا مثال آخر لما يُعترف بوجوده من غير وصول الحواس إلى ذاته ، أبلغ من مثال المادة وهو الأثير . لأن المادة إن لم تُرَ أو تلمس فعلى الأقل تُرى أعراضها وتلمس، أما الأثير الذى هو أرق من المادة بكثير — حتى إن للهواء مادة وليس للأثير مادة — فلا يُرى ولا يلمس لا ذاته ولا أعراضه . ومع هذا يُعترف بوجوده لحاجةٍ إليه فى نظام العالم ، وهى أن أضواء النجوم التى تصل إلى كرتنا تحتاج إلى ما يحملها فى طريقه إلينا. ولو قلنا ان حاملها الهواء فمعظم الطريق بعد الخروج من محيط الأرض خال عن الهواء. فلهذا نضطر إلى القول بوجود شىء مسمى بالأثير يملأ الفضاء ويُبلغنا الضياء وهو الذى يحمل الأصوات الواصلة إلينا من وراء الجدار أيضاً ، لأن الجدار يحول بيننا وبين الهواء الحامل لتلك الأصوات ولا يحول بيننا وبين الأثير لنفوذه فى الأجسام ، وإن كنا لا نعرف وجوده ولا نفوذه فيما لا ينفذ فيــه الهواء لولا أننا نسمع الأصوات من وراء الحواجز . فهل من الإنصاف بعد هذا أن نعترف بوجود ذلك الموجود الخفى لما ذكرنا من الأمارات ولا نعترفَ بوجود الله تعالى لأماراتٍ تملأ السماوات والأرض؟ ثم إن هذا الموجود الخفى المستوعب للابعاد والذى وصلنا إليه بعقولنا على غفلة من حواسنا ، ليس بالموجود المنشود ليكون ربَّ هذا الـكون لأنه داخل فى الـكون المربوب ، وهو لا يجاوز أن يكون قابلا كالمادة لا فاعلا .

بل إن لنا أمثلةَ موجوداتٍ لا نراها ولـكن لا نتردد فى الحـكم بوجودها وهى أقرب إلى أفهامنا مما نجهله كالمادة والأثير وأعجب من حيث أنها نفس المحسوسات التى يطالبنا الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبــده أن نريه اللهَ كما يراها فيقتنعَ عقله بوجوده كما يقتنعُ بوجودها ! فـكيف يقتنع الأستاذ بوجود هــذه المحسوسات التى يشاهدها أمامه وتملأ العالم ، مع أن طريق إدراك المحسوسات والحـكم بوجودها عين طريق إدراك الله والحـكم بوجوده ؟ أعنى أن كلا من هذين الحـكمين مستند إلى مبدأ السببية وحاصل بالاستدلال العقلى . وتوضيحه أن كثيراً من علماء الغرب

وفيهم « كانت » قائلون بأن الأشياء التى يعيرها وهمنا بغير حق وجوداً فى الخارج ليست سوى مخترعات وصور مرسومة مخترعُها ورسامها مفكرتنا، وما رسمتها فى الخارج وإنما رسمتها فى نفسها ، فكما لم يكن الخارج محلا لأعيانها لم يكن محلا لصورها أيضا. قال « داويد هيوم » :

« لنربطْ التفاتنا لحد الإمكان بالخارج عنا ولتمتدَّ مخيلتنا إلى السماوات وأقاصى الكائنات ، فلا نكون نخطو إلى الخارج منا خطوة حقيقية ونتصور موجوداً غير المشهودات الظاهرة فى هذا المحل المحصور (يريد داخل الذهن) والكائنات التى ندركها بحواسنا فهى كائناتُ مخيلتنا » .

وزاد « كانت » على ترك فرضية وجود العالم فى الخارج فقال بامتناع هذه الفرضية ، فالصورة فى تشكل العالم على رأى « كانت » تعطيها الروح .

ولسنا نحن على هذا الرأى الذى يسمى بالحسبانية الأخيرة ، وقد سبقتها فى تاريخ الفلسفة حسبانيتان الأولى والثانية وسيجئ منا الكلام المستوفى بهذا الصدد . وأصل الشبهة أن الإحساس أعمى وأبكم لا يحصل منه وحده شىء من الإدراك ، والعقل هو الذى يؤوله ويقلبه إلى الإدراك . ومعنى إدراك الشىء تصويره وإنشاؤه فى الذهن ، فليس الذى نسميه العالم إلا صوراً ذهنية لنا . لأن العقل والإدراك أمران معنويان لا تكون لهما مناسبة واتصال بالمادة والماديات لعدم تجانسهما ، حتى إن الفلاسفة عاجزون عن إيضاح اتصال نفس الإنسان ببدنه — كما سنفصله فى بعض مباحث هذا الكتاب — بله اتصالها بالعالم ... قلنا لسنا على مذهب الحسبانيين لأنا معترفون بوجود الكائنات فى الخارج ولا نشك فيه ، غير أن التى نراها بأعيننا من الكائنات ونلمسها بأيدينا هى الصور الذهنية للأشياء لا الأشياء نفسها . أعنى أن الإدراك الحاصل بواسطة الحواس إنما يتعلق ويتصل بتلك الصور مثل الإدراك بغير واسطة الحواس، لأن المدرِك فى الحالتين هو العقل

الذى لا صلة لها بالخارج . وأما المنكرون لوجود الكائنات فى خارج الأذهان فيلزمهم مع التسليم بكل ما ذكروه أن يجيبوا عن سبب حصول هذه الصور الذهنية عند الإحساس بالأشياء .

وأحق وجوه الإيضاح بالقبول ما اختاره « كوزين » مقتبساً من « ديكارت » وهو أن فى الذهن مبادئ اعتقادات أصلية ، فهو — حتى فى الوقت الذى لا يملك شعوراً صريحاً فى شأنها — يطبقها عند أول ماأخذ يتحرك ويعمل . فمن تلك المبادئ : « أن لكل حادثة علة »[1] وكون الطفل يسأل بكثرة عن أسباب مايشاهده ، يعطينا فكرة فى مبلغ سرعة ظهور هذه العقيدة فى الإنسان . فالذهن المجهز فى فطرته بمبدأ

---

[١] اعلم أن ماينطوى عليه علم الانسان على نوعين : نوع يحتاج الإنسان فى معرفته الى واسطة ويسمى العلم الحاصل بهذه الصورة علما نظريا واكتسابيا . ونوع لايحتاج فى معرفته إلى الواسطة ويسمى علما ضروريا . وهذا النوع على قلته يكون أساسا للنوع الأول بمعنى أنه يعرف ما يعرفه من النوع الأول برده وإسناده إلى ما يعرفه من النوع الثانى ، فلولاه لم يكن الأول ولولا الأول لاقتصرت معرفته على أمور فى غاية القلة والمحدودية ، وإنما يكون الاستدلال والاكتساب هو الذى يزيد فى معلومات الإنسان إلا أنه لا يمكن أن يكون جميع معلوماته مستندة الى الدليل وإلا يلزم التسلسل فى استدلالاته من غير انتهاء إلى معرفة شئ .

والقضايا التى يعرفها الإنسان من تلقاء نفسه ولا يحتاج فى معرفتها إلى الاستدلال والاكتساب والتعلم ، يسميها العلماء الغربيون « المبادئ الأولى » أوالمبادئ المدبرة للذهن وهى ترجع إلى مبدأين رئيسين مبدأ العينية ومبدأ السببية ثم يتشعب منهما مبادئ فيتشعب من مبدأ العينية مبدأ التناقض أى مبدأ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما فى الصدق ومبدأ التناوب أى مبدأ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما فى الكذب . ويتشعب من مبدأ السببية مبدأ العلية ومبدأ الجوهر ومبدأ القوانين ومبدأ الغائية .

فمبدأ العلية المكنوز فى عقولنا هو الذى يجعلنا نحكم بأن لكل حادثة علة . ولئلا يطول الكلام نضرب صفحا عن القضايا المفسرة لباقى المبادئ المتشعبة من مبدأ السببية . ولنا كلام على المبادئ فى أمكنة أخرى من الكتاب .

العلية يستبين قبل مُضىّ كثير من الزمان أن علة الإحساسات التى يُحسها ليست هى نفسَه لأنها تؤثر فينا حين كنا لا ننتظرها وتُريبنا نفسَها وإن لم نردها ، وتدوم بحيث لا نستطيع وقفها ، وتغيب وإن كنا نريد ادامتها . ومع كل هذا فتلك الإحساسات حادثات لابد لها بهذه الحيثية من علل ، وما دمنا لم نكن نحن علتها فيلزم أن تكون العلة فى الخارج عنا ، فبفضل الانتقال والاستدلال الحاصلين فى أذهاننا على هذه الطريقة السهلة نذهب إلى اعتقاد وجود تلك الأشياء فى الخارج . وإلا فلا سبيل لنا إلى الحكم الجازم بوجود الأشياء المحسوسة فى الخارج أى فى خارج الذهن بعد أن كان الإحساس عبارة عن إدراك الصورة الحاصلة فى الذهن لأشخاص الأشياء ، ولولا الاستدلالات التى تعوّدناها من غير شعور فى الأكثر بوقوعها لسرعتها واعتيادها لما كان من حقنا الحكم بوجود الأشياء فى خارج الذهن بمجرد حصول صُوَره فى الذهن . فانظر إلى غفلة المزدرين بالاستدلال العقلى الجاعلين كل الأهمية للإحساس ، ولولا الاستدلال لما كان الإحساس إحساسا .

هذا تحليل كيفية حكمنا بوجود الكائنات المحسوسة فى الخارج . وأما إضافتنا إليها صوراً معينة وكون تلك الصور صادقة مطابقة للواقع على الرغم من تعذر الاتصال بين المدركة وبين العالم الخارجى المادى المتغايرَى الجنس ، فهناك كمال صنعة خالق الإنسان والحيوان وخالق العالم المحسوس الموضوع أمامنا . فالإنسان المسكين مع كمال إدراكه بالنسبة إلى غيره يرى ويدرك ولا يدرى حتى علماؤه وحكماؤه كيف يرى وكيف يدرك مايرى ؟ فالله تعالى لم يعلّمهم أسرار أظهرِ مايحصل لهم كل يوم وكل لحظة من الأحوال العاديّة ، وكلها معجزة تفقأ عيون منكرى المعجزات .

فقد ظهر أن إدراك المحسوسات والاعتراف بوجودها فى الخارج يستند إلى مبدأ العِلّية وإلى استدلال عقلى يتعوده الإنسان وربما لايشعر به من سرعته وكثرة وقوعه. فالمحسوس إن كان موجوداً فى الخارج كما هو مذهبنا ومذهب الخصم الذى لا يعترف

إلا بوجود ما يراه بعينيه ، فالحكم بوجوده مدين لمبدأ العلية الذى هو الواسطة أيضا فى إثبات وجود الله عند تقرير دليله المعروف كما سنورده .

ثم إنا نزيد فى نقاش الخصم الذى لايعترف بوجود الله لعدم كونه منظورا ومحسوسا ونتقدم مرحلة أخرى فى الإقدام عليه فنقول ونبنى قولنا على الأساسات الفلسفية المسلَّمة عند علماء الغرب والتى ذكرنا قريبا: إنك لاتبصر أي شيء ولا تدرك وجودما أبصرته إلا وتدرك معه وجود الله ، إن كنت فى غفلة عن هذا الإدراك فالعقل يقضى بذلك ! اعلمْ هـذا وحذارِ بعده أن تقول إنى لا أعترف بوجود ما لا تراه عيناى أو تقولَ إن العقل لا يقتضى الاعتراف بوجود الله .

وتوضيحه أننا ذكرنا قريبا أن الإحساس فى نفسه أعمى وأبكم والذى يفسره ويقلبه إلى الإدراك هو العقل وأن إدراك الشيء عبارة عن تصويره وإنشائه فى الذهن. ثم قلنا إن حصول صور فى أذهاننا عند النظر إلى جهاتنا حادثاتٌ يجب أن تكون لها علة بناء على المبدأ العقلى المُجمع عليه عند العقلاء بأن لكل حادثة علة . وقلنا أيضا إن الذهن المجهز فى فطرته بمبدأ العلِّية يستبين أن علة حصول صور فيه عند استعمال الحواس ليست هى نفسَه أي نفس الذهن وإن كان كلام بعض الفلاسفة يوهم أن العقل مصور تلك الصور ومُنشئها أى علتها الفاعلية . لكن الحق أن الذهن منفعل بها وليس بفاعل، كما قال المحققون من علمائنا المتكلمين أن العلم والإدراك من مقولة الانفعال لا من مقولة الفعل . ولايحسبن القارىء من كون الحكم بوجود المحسوسات فى الخارج مستندا إلى مبدأ العلية أن الأشياء المحسوسة أو مقابلتَها لنواظرنا علة فاعلية للصور الحاصلة فى أذهاننا ، فكما أننا لم نكن موجدى تلك الصور فكذلك لا توجدها الأشياء الخارجية التى هى ذوات الصور . إذ لا يمكن تأثير تلك الأشياء فى أذهاننا لكونها مواد عاطلة عن الفعل والتأثير ولِما قلنا من تعذر الاتصال بين عالم الذهن وعالم الخارج بأنفسهما . فكما

لايخرج الذهن من حصاره لايدخل ذلك الحصارَ شيء من الخارج فعالم الخارج عالم المادة وعالم الذهن عالم المعنى. ومن هذا لا يقاس الاحساس على التصوير الفطوغرافى لأن الصورة فيه من المحسوسات كذى الصورة ، وعلو الصنعة فى الإحساس بتجلى فى انقلاب المحسوس معقولا فى الذهن إذ الإحساس نوع من الإدراك ، فهو إدراك الجزئيات . ولا إدراك فى التصوير الفطوغرافى .

فإذن فاعل تلك الصورة الحاصلة فى أذهاننا ومُنشئها هو الله الذى يخلقها فينا عند استعمال خواسنا متوجهةً إلى الأشياء . ووجود الأشياء فى وضع ملائم بالنسبة إلى حواسنا شرط عادى لخلق تلك الصور من الله فى الأذهان لا علة ، بمعنى أن سنة الله جرت على أن يخلق الصور الذهنية عند توجيه أنظارنا مثلا إلى الأشياء ووجود تلك الأشياء أمام أعيننا . فالله تعالى هو الذى بقدرته المحيرة للعقول يصل عالم الذهن المنوىّ بعالم الماديات بواسطة الحواس. وإلا فلا سبيل غيرهذا للإحساس كما اعترف به العلماء.. فعند تحليل الإحساس تحليلا علميا وتصوُّرِ ما فى لحظة عين مثلا من نعمة الله علينا التى لا يستطيع اكتناهَها اللاحظ نفسه ولا فطاحل العلماء والحكماء من البشر ، ثم الاعترافِ بوجود المحسوس فى الخارج بفضل تلك النعمة التى تسمى نعمة البصر ، ـ ومثلها نعمة السمع والشم والذوق واللمس ـ لا مندوحة عن الاعتراف بوجود الله أيضاً الذى هو خالق الإدراك فينا كلما أحسسنا شيئاً من إحساساتنا المختلفة[1] نعم ، كون خالق هذا الإدراك بواسطة الحواس هو اللهَ إنما يتم بعد أن ينضم إلى دليلى هذا دليلُ إبطال التسلسل الذى يحتاج كل دليل لإثبات الواجب إلى انضمامه إليه .

ثم إن وجود المحسوس فى الخارج المفهوم من حصول صورته فى الذهن ، يحتاج

---

[١] ولأجل كون الإنسان يفعل ما يفعله من أفعاله العادية من غير علم بتفاصيلها ، ذهب المتكلمون من أهل السنة إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى . والإحساس أيضا من هذا القبيل .

هو الآخر إلى علة موجدة كما احتاج حصول صورته فى الذهن إليها . وبهذه الحركة الفكرية يثبت وجود الله مرة ثانية ، وهى الطريقة المعروفة عند علماء الإسلام وغيرهم لإثبات الواجب التى سنبينها نحن أيضاً . والطريقة التى ذكرناها سلفاً خدمةً للقارئ ونقمة من منكرى وجود الله لكونه غير محسوس وغير معقول أيضا لكونه غير محسوس ، يحق لى أن أباهى بابتكارها بتوفيق الله تعالى استنباطا من القواعد المسلمة عند علماء الغرب .

وحاصلها أنه لو لم يكن الله موجوداً فلا وجه للإحساس ولا للمحسوسات . وفى هذا إرغام ليس فوقه إرغام لنُفاة الله بناء على عدم كونه محسوسا بالبصر وللقائلين باحتياج إثبات وجود الله إلى الدليل المحسوس ، لأن وجود الله على هذا التحقيق يثبت قبل ثبوت وجود المحسوسات ، من حيث أن وقوع الإحساس وثبوتَ وجود المحسوسات يتوقف على وجود الله والموقوف عليه مقدم طبعا على الموقوف . بيان ذلك أن الإحساس الذى هو إدراك المحسوس لا سبيل إليه للعلم والفلسفة كما عرفت ذلك ، ومن جراء ذلك ترى أكبر فيلسوف مثل « كانت » ينكر العلم بوجود الكائنات المحسوسة ويعتبرها كائنات مفكرتِنا التى أنشأناها فى أذهاننا ، وإنما طريق الإحساس وطريق العلم بوجود المحسوسات هو خلق الله الإحساس والعلم بوجود المحسوسات عقب استعمال الحواس بطريقة لا ندرى نحن كيفيتها ، فيجب على منكرى وجود الله جميعا أن ينكروا وجود المحسوسات أيضا ، أو على الأقل أن ينكروا العلم بوجودها كما ينكره « كانت » قائلا : « نحن نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون » فهو يعترف بالإحساس ولا يعترف بالمحسوس حتى ولا الحس كما يتبين عند ما ندرس فلسفة الرجل درسا واسعا إن شاء الله . لكن وجود المحسوسات نعلمه بالبداهة ويعلمه معنا هواة الأدلة الحسية ونعلم بطلان مذهب « كانت » وغيره من غير المعترفين بوجود الكائنات فى خارج الأذهان .

فإن قلت إن « كانت » يؤمن بالله ، فلماذا لم يتنبه لإيقان وجود المحسوس بواسطة خلق الله تعالى الإحساسَ والعلمَ بوجود المحسوس ؟[١] قلت إن « كانت » يؤمن بوجود الله من طريق غير طريق العقل النظرى خاص له كما سيأتى ، وينتقد جميع الأدلة النظرية المثبتة لوجود الله كما سيأتى بحث ذلك أيضا..ودليلنا هذا مهما كان أغر ناصعا فهو دليل نظرى ودليل مبنى على التسليم ببداهة العلم بوجود المحسوسات . ولعله لا يسلِّم بتلك البداهة وإن كان مخطئا فى ذلك . وعليه فدليلنا هـذا لا يُرغم غير المقتنعين بوجود المحسوسات مثل « كانت » وليس ذلك عيبا فى دليلنا بل العيب فيهم . وإعراض « كانت » عن الأدلة النظرية عيب آخر فيـه على جلالة قدره فى الفلسفة . فهذان العيبان يمنعانه عن التنبه للاتصال الوثيق بين وجود الله و بين استيقان وجود المحسوسات كما هو مناط دليلنا .

فللمحسوسات دلالة على وجود الله غيرِ المحسوس مرتين الأولى دلالتها بصورها الذهنية الحاصلة عند الإحساس بها مع عدم السبيل إلى حصول تلك الصور لولا وجود الله الذى صوّرها . وهذه الدلالة تقع مع دلالة تلك الصور على وجود ذواتها الخارجية فى زمان واحد بالطريقة التى بيناها . والثانية دلالة المحسوسات على وجود الله بأعيانها الموجودة فى الخارج . وهـذه الدلالة تقع بعد ثبوت وجودها فى الخارج ، بالطريقة الموعود بيانها وتتأخر عن الدلالة الأولى .

فقد بان من هذه التدقيقات أن العقل أول ناصر للدين مبادر لهذا النصر مع أول ما يقتنع بوجوده من العالم الخارجى المحسوس . وسوف تزداد هذه الحقيقة ظهوراً كلما ازداد الخوض فى مباحث هذا الـكتاب . لـكن تنافِىَ المسيحية الحاضرة مع العقل

---

[١] ومن لطيف الغرائب أن يكون فيلسوف من أكبر فلاسفة الغرب مؤمنا بوجود الله غير المحسوس وغير مؤمن بوجود المحسوسات، رغم الذين يرون الإيمان بوجود الله غير معقول لـكونه غير محسوس.

واتصال متعلمي الشرق الحديث بثقافة الغرب المسيحي أكثر من اتصالهم بثقافة الإسلام ومنطق التفكير ، قد شوش عليهم الأمر من عدة وجوه : حصول الظن بأن الدين لايأتلف مع العقل ثم التعزي إزاء هذا النقص للدين بأنه يدور مع الفضيلة وإن افترق من العقل ، ولزم من هـذا مجافاة العقل للفضيلة بعد مجافاته للدين ، وهي نقيصة للعقل. وكلا هذين النقصين للدين والعقل الحاصلين من افتراق الدين من العقل والعقل من الفضيلة ، على الرغم من أنه لا يستند إلى أساس من الصحة ، قد دخل في أفكار المتعلمين المسلمين أيضا وأعدت منها عدوى للعناصر الدينية النازعة إلى التجديد من غير تحفظ في اقتفاء آثار المتفرنجين . ومنشأ الكل هو التقليد الأعمى للغرب المسيحي والغرب اللاديني ، في حين أنه لا حاجة في الإسلام إلى إيقاع التفرقة بين الدين والعقل ثم بين العقل والفضيلة بل الثلاثة متحالفة لا يختلف بعضها مع بعض . فقد عرفت وستعرف أيضا عدم اختـلاف الدين مع العقل وأن مسألة وجود الله الذي هو أساس الدين مبني على برهان العقل . ثم لايتصور أن تكون فضيلة لا يحبذها العقل ولا يأمر بها إلا أن تكون فضيلة غير حقيقية أو متعارضة بأخرى راجحة والعقل هو المرجع الحكم في كل هذه الأمور .

هذا هو الحق . لكن العقلية الضالة المقلدة التي ذكرتها آنفا في موقف الدين والعقل والعلم بعضها من بعض ، متأصلة في مصر ويا للأسف ، فنرى من تدفعهم الغيرة الدينية إلى الكتابة في مؤازرة الدين وتقوية عاطفته في الأمة يحتاجون إلى المقارنة بين العقل والعاطفة الدينيـة وتأييد الثاني في مقابل الأول بالفضيلة ، فكأنهم يرون خدمة الدين متوقفة على تنزيل قيمة العقل وإضعاف قوته باعتباره من خصماء الدين ، ويحتاجون في تقوية مكان الدين بهذا الشكل الصنعي إلى وضع الفضيلة في موضع قريب من الدين بعيـد من العقل متحد مع العاطفة كما علمت . وكلها ظلمات أوهام بعضها فوق بعض ، وهي مسفرة عن التباس أنصار الدين عليهم بأعدائه والتباس أنصار

الفضيلة بأعدائها . وهذا الالتباس المضر بالدين أكثر من غيره ، منشأه كما قلنا قياس الإسلام بمقياس المسيحية وتقليد الغرب فى كل ناحيته الذى أعتبره أنا مقدمة ضعف الشرق الحديث وضلاله ، فيرى من يحاول منا نصر دينه أن أنصار الديانة فى الغرب يسعون لإضعاف منزلة العقل إزاء العاطفة ، فيسعى هوله مثلهم ، ولا يفكر فى أن أهل الدين هناك يلجأون إلى ذلك لأن دينهم أقام بينهم وبين العقل حاجزاً من عقيدة التثليث ، ولا يفكر أيضا فى أن قيمة العقل لا تنزل أبدا وأن الإسلام فى غنى عن طلب المحال لتقوية نفسه . ومنشأ المنشأ أن المتعلم المصرى لا يُعنَى بالفهم والتفكير عنايته بحشر المعلومات فى ذاكرته . وربما كان هذا ذنبَ المدارس التى تدفع تلامذته إليه للنجاح فى الامتحانات وقد شهد العلماء الأجانب ممن سبقت لهم صلة بمدارس مصر ، على هذه الحالة فى التلميذ المصرى لافتين إليها نظر وزارة المعارف[1] والمنشأ الأساسى الثانى أن المدارس تُدرس فيها الكتب المترجمة من مؤلفات الغربيين ترجمة حرفية أو معنوية

---

[١] انظر ما قاله المركيز « دلافالت » الذى قال عنه رئيس تحرير جريدة « الأهرام » فى مقالة افتتاحية بتاريخ ٢٢ نوفمبر سنة ١٩٣٢ « انه أستاذ جليل الشأن تولى التدريس فى الجامعة المصرية مدة عشر سنين ، ولشدة شغفه بهذه البلاد اتخذها وطنا له » .

قال هذا المركيز فى تقرير ضاف قدمه إلى وزارة المعارف المصرية ، وقوله منشور فى نفس المقالة التى أشرنا إليها :

« وقد دلت المشاهدة على أن التلميذ المصرى وإن كان قد امتاز بالذكاء إلا أنه لا يميل فى الغالب إلى بذل مجهود كبير لفهم دروسه ، ولهذا فهو يعتمد على الذاكرة فى حفظ الدروس أكثر من اعتماده على إجهاد فكره لإدراكها . وان المقام يضيق بنا هنا لو أردنا أن نحلل هذه العادة — لأنها فى الواقع عادة فقط — ولا أن نبحث عن أسبابها . ولكن مهما يكن من الأمر فإن علاجها يكون مضاعفة العناية التى يجب أن يبذلها المدرس لكل تلميذ أثناء الدروس لمساعدته على فهم موضوع الدرس وعدم الاكتفاء بحفظه بقوة الذاكرة » هذا قول الخبير الأجنبى عن حاجة التلميذ المصرى إلى تأسيس عادة الفهم فى نفسه وفوق ذلك بذل كل مجهود فى سبيل تمييز الحق من الباطل. وهو حاجة الأساتذة قبل الطلبة لم يذكرها الناقد الأجنبى وذكرتها أنا فى المنشأ الثانى .

من غير فحص فيها بالنقد والنظر كما قال الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده، فى الأديان « من أنها مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها » وقد انتقدنا قوله . فالمصريون العصريون سلكوا فى العلم مسلكا عزاه الأستاذ إلى أهل الدين القدماء ، فكل ما يعلمه المثقف الجديد من دينه ودنياه مبنى على التسليم بما ورد فى كتب الغربيين من غير فحص فى أصوله .

وكما أن موقف العقل من الإسلام غير موقفه من دين الغربيين ، كذلك موقف العلم يختلف فى نظر كل من الفريقين . وهذا على الرغم من أن عقلية المثقفين منا ثقافة عصرية ، تتفق فى موقف العقل والعلم مع عقلية الغرب الدينية ، لكون مكتسباتهم العلمية كلها مترجمة من تأليفات علمائه . فالدين منبوذ العقل عند ملاحدتهم ، والعقل منبوذ الدين ومبغوضه عندمتدينيهم ، فى حين أن الدين والعقل متساندان فى الإسلام، لكن جيل المتتلمذين على الغرب فى غفلة من هذا : يستخرج ملاحدتهم من العقل عدوا للدين غير مغلوب ، ويتأسف المتمسكون منهم بدينه لضعف العقل وعدم كفايته دليلا يقوم عليه الدين . ومنشأ الغلط لكل من هذين الفريقين تقليد فريق من الغرب اللادينى أو الغرب المسيحى .

أما العلم فلا يقف عند حد اختلاف موقفه فى نظر علماء الإسلام وموقفه فى نظر الغربيين ومن تتلمذوا عليهم من أبناء المسلمين ، بل العلم نفسه يختلف معناه عند الفريقين المختلفين ، لأن العلم فى معناه الحديث يختص بما يعتمد على التجربة الحسية ويُعد أقوى مما يعتمد على دليل العقل ، وبهذه العقلية يخرج الدين من ساحة العلم لكونه خارجا عن متناول التجربة . وهذه العقلية هى التى نحاربها فى هذا الكتاب محاولين قلع جذورها من أذهان المتعلمين الجدد ، لكونها مثار الشك فى الدين ومنار أعدائه المشككين . فإذا حن أحد من أولئك المتعلمين إلى حضانة دينه يرى تلك العقلية عقبة كأداء أمامه .

فقد كتب الأستاذ محمد عبد القادر زكى الذى يكتب فى جريدة الأهرام مقالات موجزة نفيسة تحت عنوان « نحو النور » .. كتب هذا الكاتب على حادثة سقوط طائرة كبيرة تحمل ٤٠ راكبا فى طريقها إلى لندن ، تهوى إلى البحر محترقة على مقربة من بارى ميناء إيطالى ، وبين الضحايا خمسة مصريون . وبعد أن قال الكاتب : هذه هى ضريبة الحضارة وكارثة عصر السرعة ... أجل معجزة العلم والحضارة كم أكلت من ضحايا والتهمت ، فلا هى تشبع ولا الإنسان يكف عن فتح ميادين جديدة ... قال فى الختام : « وما أشد ما شعرتُ باللوعة لهذه الضحايا جميعا .. تصورتُهم يتلقون الموت على هذه الصورة الفاجعة يسلمهم الجو إلى أعماق البحار .. هذه التى غزاها الإنسان وأصبح مالكها المسلط ، ولكنها ما أقسى ما تسخر منه .. إنها لتفعل ذلك حتى ترده إلى الإيمان والمعجزة ، هذا الذى أضحى لا يؤمن إلا بالعلم ولا يشعر إلا بالعقل ولا يفكر إلا بالأوزان والأرقام ، ما أحوجنا حتى ، ونحن فى أوج السلطان إلى الإيمان بالله إلى التزود بالمغيبات والمعنويات التى تصدر عن الكون وسره الأعظم » .

هذا الكاتب ـ جزاه الله عنى خيراً ـ لا يكتم عذاب قلبه من كون الإنسان الفاتح لتلك الميادين يؤمن بالعلم والعقل ولا يؤمن بالله . ومعنى هذا القول الشاكى من عدم إيمان الإنسان بالله ، معناه الخفى هو الشكاية عن عدم إيمان العلم والعقل لا الإنسان ، أو معناه على الأقل كون العلم والعقل هما اللذين يمنعان الإنسان عن الإيمان بالله والمعجزة والمغيبات والمعنويات ، وإلا فالإنسان إذا خلى وطبعه ولم يمنعه العلم والعقل فلا يأبى الإيمان بالله وسائر المغيبات كما يثبته الواقع من وجود مؤمنين فى عامة الإنسان وعلمائهم القدماء ، لكن عقلية كون العلم والعقل على إطلاقهما يمانعان الإيمان بالله هى الغلطة التى لا ينجو منها كاتبنا هذا المحبوب كسائر الكتاب . وهى الأحق بالشكاية لا العلم والعقل اللذان عند التحقيق يؤيدان الإيمان ولا يمانعانه ، فالعلم غير مختص بما يستند إلى التجربة الحسية فهناك علم يعم ما هو أفضل وأقوى منه يستند

إلى العقل والمنطق . وحصر لقب العلم فيما يثبت بالتجربة الحسية بدعة محتكَرة ابتدعها الغرب المحتاج فى دينه إلى مناوأة العقل الذى لا يفارقه العلم .. ابتدعها الغرب وقلده كتاب الشرق الغافلون المضيِّعون استقلالهم الفكرى . فهذا العلم بمعناه الأعم يؤيد الدين ، والعلم التجربى ليس من حقه أن يتعدى حدوده فيمانعَ الدين ، وإنما حقه أن يعترف بضيق دائرته وقِصَر باعه عن التكلم فى ماوراء الطبيعة التى هى عالم المحسوسات. وعلى الرغم من سكوت هـذا العلم نفسه عن الموضوعات العالية فإن مكتشفاته المهمة فى دائرة اختصاصه عن أسرار الـكون ، تهمس إلى أذن العقل الواعية بأنباء عن عظمة مكوِّن الـكون ومبدع تلك الأسرار التى اختزنها فيه ولم يطلع العلم بعدُ إلا على أقل من عشر معشارها .

هذا حال العلم وموقفه الحقيقى من الدين. أما العقل الذى يستمع لهمس مكتشفات العلم الحديث الساكت فهو يسبق ذلك العلم مسبقا فى الائتلاف بالدين، بل بكونه أول مخبر عن وجود الموجود الأعظم الذى كوَّن الـكون وشحنه بالأسرار، وأول رسول عنه يسابق الأنبياء والمرسلين ويزيد على العلم فى مكتشفاته من تلك الأسرار قائلا بلسان الحال : إن العلم نفسه والعقل الذى لولاه لم يكن العلم ، ليسا بخارج عن تلك الأسرار المشحونة. ومن عجائب الأحوال الخاصة بعصر أن العقلية الغالطة التى وقع فيها كاتب « نحو النور » الفاضل و فُهم ذلك من خلال سطور مقالته اللطيفة وهى وضع العلم والعقل فى جانب والدين فى جانب مع توهم المناوأة بين الجانبين ، ذلك الوضع والتوهم اللذان ما برحتُ لافتا إليهما فى هذا الـكتاب وإلى مَنشئهما من التباس الأمر على حملة الأقلام بعصر التباسا بعيد الغور وشديد الخطر بين عقلية الإسلام والعقليات الأجنبية عنه، وماضننت بإيراد أمثلة من مقالات الأستاذ فريد وجدى بك التى هى أصرح فى العقلية المذكورة الغالطة من مقالة كاتب « نحو النور » وقد أضيفت الفضيلة فى تلك المقالات إلى جانب الدين وزيد فى إساءة الظن بالعلم والعقل بين أكبارها .

... من عجائب الأحوال أن تلك الغلطة الفظيعة الشائعة بعصر الإسلامية ، لم يسلم منها رجال الدين أيضا . . انظر إلى قول فضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر محمد مصطفى المراغى المنشور فى الجرائد قبل عشر سنين أو أكثر من كلمة ملقاة على البعثة الأزهرية إلى أوربا مودّعاً لهم ومطلا من إحدى نوافذ القطار الذى سيُقِلُّ أعضاء البعثة مغادرين القاهرة :

« أريد منكم وأريد من الأزهر الشعور بالواجبات الإنسانية العامة للجماعة البشرية ، فقد أدى العلم واجبه نحو هذه الجماعة وفكّر فى الكون وقدّر ، واهتدى إلى السنن الإلهية وانتفع بها فأفاد الناس منها خيرا عظيما . وقد صحب هذا الخير شرور طغت عليه وربَت ، ذلك أن تقدم العلم لم يسايره تقدم التأثير الدينى والروحى فجاءت آثار العلم والقلوب مقفرة من خشية الله ورهبته والعقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شئ تاريخى خال من الحياة والبهجة والأنس والسرور . ولو أن حملة الدين سايروا حملة العلم وتقدموا بقوة اليقين يحببونه للناس ويرغّبونهم فى الفضيلة من حيث هى هى ويدعمون الحياة الروحية بالأساليب الجذابة ويؤاخون بين العلم والفضيلة لكان الناس اليوم فى سعادة وهناء »

فقد ذكر فضيلته العلم والعقل والفضيلة فى هـذه الجمل مرات عديدة ، وفى كل واحدة منها وقع الدين والفضيلة فى جانب والعقل والعلم وبالأخص العلم[1] فى جانب مقابل ، وهو عقلية الغرب اللادينى بعينها التى استند إليها الأستاذ فرح أنطون حين عاب العقل بمخالفة الفضيلة . والشاهد هنا أن هاتين العقليتين الأجنبيتين عن الإسلام يتقبلهما فضيلة شيخ الأزهر ويؤاخذبهما حملة الدين وحملة العلم معا ، لاسيما حملة الدين ،

[١] ولكون وضع الدين فى جانب مقابل للعلم عادة متقررة عند الملاحدة فقد تقررت العادة عندهم أيضا أن يسموا الطريقة المجردة من الدين بالطريقة العلمانية بدلا من اللادينية وهم يرمون فى هذه التسمية إلى فائدتين اولاهما التستر وثانيتهما مدح اللادينية وذم الدين .

مع أن هذه المؤاخذة لا تنطبق فى الإسلام لا على حملة الدين ولا على حملة العلم . فلا معنى لأن يكون أعضاء البعثة الأزهرية الجامعون للدين والعلم — كما هو نظر الإسلام الجامع بين الدين والعلم ، إلى علمائه — مخاطبين بهذا الكلام . فلو كانت البعثة بُعثت إلى أوربا لتعليم أهلها لا للتعلم منها كان لكلام فضيلته معنى معقول ينم على حاجة أوربا إلى تصحيح عقليتها فى الدين والعلم .

أما قول فضيلته « والعقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شئ تاريخى خال من الحياة » فهو يشبه قول الأستاذ فريد وجدى بك فى مقالة ذكر فيها أن الشرق الإسلامى يستبطن الإلحاد (وقد أوردناه من قبل غير مرة ولم نأل جهدا فى القيام بواجب الرد عليه) . « إن العلم الحديث الذى دالت الدولة إليه فى الأرض قد قذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير » شبهَ الحذوة بالحذوة . فنسأل فضيلته : أية عقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شئ ماض مائت ؟ فهل هذا على إطلاقه إلا قولٌ بمنافاة الأديان للعقول وماهو إلاقول الملاحدة المصريين وماتلك العقول إلا عقولهم السخيفة . وما كان ينبغى للأستاذ الأكبر أن يذكرها كأنها عقول العقلاء[1] .

ثم إن فضيلة الأستاذ الأكبر كما جعل العقل مجانبا للدين جعل العلم أيضا مجانبا له ومزاحما ، حيث قال « ولو أن حملة الدين سايروا حملة العلم وتقدموا بقوة اليقين يحببونه للناس » ونحن نقول إذا لم يكن العلم فى جانب الدين فبأى شىء يساير حملةُ الدين المساكين

---

[١] وقد جاء فى كلمة ألقاها صاحب المعالى والفضيلة مصطفى عبد الرازق باشاوزير الأوقاف فى حفلة تكريم أقامها له طلبة الأزهر والجامعة بمناسبة توليه الوزارة : « إننا نطالب بدراستنا فى الأزهر وفى الجامعة غاية أسمى من الوزارة وأسمى من كل منصب آخر فأهل الأزهر ينشدون المثل الأعلى الذى رسمه الدين وأهل الجامعة ينشدون المثل الأعلى الذى رسمه العقل ، وليس المثل الأعلى الذى يرسمه الدين أو العقل هو منصب من مناصب الدولة فيه مال أو جاه » . الأهرام ٥ مايو ١٩٣٨ فذكر معاليه أيضا العقل فى غير جانب الدين اتباعا للعقلية السائدة بمصر ، وإن لم تكن مفارقة العقل للدين التى فى كلام معاليه مؤذنة لتجافيهما بقدر ما آذنته فى كلام الأستاذ الأكبر المراغى.

حَمَلة العلم وكيف يحببون الدين للناس ؟ فهل يحب العاقل مايتخلى عنه العقل والعلم ؟ وما معنى قوة اليقين إزاء قوة العلم التى لاحظٌ منها ومن قوةالعقل للدين وكل حظوظهما للادينية ؟ ففضيلة الأستاذ الأكبر يتكلم عن الدين كالمستيئس من مؤازرة العقل والعلم كما هو العقلية السائدة بعصر المدنية لها من أوربا المسيحية فلم يبق ما يساعد الدين على قوله ويؤيده سوى الفضيلة التى لم تفت هى أيضا فضيلتَه ، ولزم أن تكون الفضيلة الموالية للدين مجانبة للعقل والعلم اللذين يجانبان الدين ، وبذلك تمت العقلية المُدْنية المذكورة .

وكأن فضيلته القائل: « ولوأن حَمَلة الدين سايروا حَمَلة العلم وتقدموابقوة اليقين يحببونه للناس » بعث البعثة الأزهرية إلى أوربا ليتعلم أعضاؤها ما للأُوربيين من قوة اليقين أى قوة الإيمان فتكونَ هذه القوة سلاحهم الذى به يسايرون حملة العلم ويقاومونهم إذا رجعوا إلى بلادهم كما يساير حملة الدين فى أوربا حملة العلم هناك ويقاومونهم بتلك القوة . ومعناه أن الشرق الإسلامى فقد حتى قوة الإيمان فاحتاج إلى اقتباسها من الغرب المسيحى بواسطة طائفة من علماء دينه يشدون الرحال إليه .

ولا يُعترض عليّ بأنى فسرت قوة اليقين التى أعوزها الشرق الإسلامى بالنظر إلى ما فُهم من كلام الأستاذ الأكبر ، بقوة الإيمان ثم بنيت نقدى عليه ، لأن هناك مانعاً يمنعنى من تفسير اليقين الذى يحتاج حملة الدين إلى التقوِّى بقوته فى مسايرة حملة العلم ومقاومتهم ، باليقين العلمى ، وذلك المانع وضعُ فضيلته العلم فى مقابلة الدين . فإن كان المقصود من البعثة الأزهرية إلى أوربا أن يستفيد رجال ديننا من علومها فلا فائدة من ذلك للدين ، بناء على أن العلوم والعقول على قول فضيلته تناوئ الأديان وتنظر إليها نظرها إلى شيء بال خال عن الحياة.. وإن كان المقصود اقتباس قوة الإيمان من إيمان أوربا

كما هو المعتاد فى الدين المسيحى من مقابلة قوة العلم بقوة الإيمان فذلك ما بنيتُ نقدى عليه .

ثم إن هـذه النقطة من البحث نراها تتطلب زيادة فى التعميق والتعقيب : ذلك أن الفلاسفة الغربيين الذين لا يريدون مناوأة الدين ويميلون إلى إنقاذه من تغلب العقل عليـه ، اخترعوا يقيناً إيمانيا بنوه على الإرادة لا على العقل ، حتى إن شراح فلسفة ديكارت استندوا إلى هذا فى التأليف بين منهج الشك المنسوب إليه وبين كون الفيلسوف مؤمناً قويا فى إيمانه .. قال صديق الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة فؤاد فى كتابه « ديكارت » ص ١٠٥ طبعة ثانية :

« هل الشك فى وجود الله مباح ؟

« فأجاب ديكارت بوجوب التمييز بين نوعين من الشك : شك يتعلق بالعقل وشك يتعلق بالإرادة . وهما نوعان متمايزان بحيث كان من الناس من يشكون فى وجود الله شكا عقليا ، ما دامت عقولهم عاجزة عن أن تقيم لهم الدليل على وجوده ، ولا مانع فى الوقت نفسه عن أن يكونوا مؤمنين بوجود الله إيمانا راسخا . ذلك أن الاعتقاد شأن من شئون الإرادة لا يناله الشك العقلى . فأنا إذا كنت مؤمنا بالله ، فعلى الرغم من قوة إيمانى أستطيع بالعقل الذى وهبنى الله أن أثير مسألة وجود الله كما أستطيع أن أشك فيها ، دون أن يحصل عندى شك فى عقيدتى : وإنمـا يأثم إثما كبيرا من يضع نصب عينيه أن يشك فى وجود الله ليظل مقيما على شكه ، ولـكن لا حرج على من يستخدم الشك وسيلة نافعة لمعرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقينا .

« قد لا يبدو أن ديكارت ردّ ردًّا مقنعاً بهذا التمييز بين نوعى الشك ، لاسيما أن فيه مخالفة لنظريته فى الحكم العقلى الذى مآله عنده إلى فعل الإرادة التى تقبل أو ترفض ما يعرضه العقل عليها .

« ولـكنا مع ذلك نلاحظ أن ديكارت كان حريصا دائما على أن لا يتطاول شكه إلى شيء مما له اتصال بالدين أو ماله على العموم مساس بالأخلاق وشئون الحياة العملية وذلك لأنه لا بد لنا من عقائد عملية مهذِّبة سلوكنا فى الحياة ؛ ولما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة ، فقد وجب أن تكون بعيدة عن متناول العقول ، ووجب أن تبقى بعيدة عن الشك » .

وقال أيضا ص ٦٧ من ذلك الكتاب : « إن الفكرة فى ذاتها دائما صحيحة ، والخطأ لا يكون فى العقل الذى يرى الذهن به بل فى العقل الذى يحكم . ذلك أن الحكم راجع عند ديكارت لا إلى العقل وحده بل إلى الإرادة والحكم حر . ومن أجل هذا كان الخطأ منسوبا الى الإنسان يستطيع أن يستعمل حريته استعمالا سيئا كما هو ألف بين أفكار لا ارتباط بينها فى الحقيقة والواقع » .

وبعد أن كان هذا البيان معلوما للقراء فلقائل من جانب الشيخ الأكبر المراغى أن يحمل ما ذكره من اليقين على اليقين المبنى على الإرادة كما وقع فى كلام الفيلسوف ديكارت ، لا اليقين المبنى على العقل . فيجوز لفضيلة الشيخ أن يتصور يقينا لا يقبله العقل ليبنى العقيدة عليه كما بنى الفيلسوف وينتظر من حملة الدين أن يسموا فى تقوية هذا اليقين فى قلوب الناس مهما كان مخالفا للعقول .

وأنا أقول ما ذكره الدكتور عثمان أمين فى إيضاح فلسفة ديكارت من جواز أن يكون الإنسان معتقداً بإرادته شيئا لا يعتقده بعقله ، إنما يتصور أو بالأصح إنما يعد مثل هـذا عقيدة صحيحة بالنسبة إلى العامة المقلدين فى عقائدهم غير الباحثين بأذهانهم عن صحة ما اعتقدوه ، اعترافا منهم بالعجز عن هـذا البحث . أما الباحثون الواقعون بعقولهم فى الشك بل الإنـكار والمعتقدون مع ذلك خلاف ما يأمرهم به عقولهم من الشك والإنـكار فذاك تناقض من المعتقد يهدم بعض ما عنده بعضا ، شأن من يقوده

عقله إلى الإيمان وهو مصر على الإنكار .. وكما أن هذا الموقف يسمى كفرا عناديا فوقف ذلك المعتقد ضد عقله الذى يأمره بالشك أو الإنكار جدير بأن يسمى الإيمان المنادى[1] وأن لا يقبله الإسلام القائل : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا .. » وعلماؤه المعتنون بالعقل إلى أن جعلوه مدار التكاليف الشرعى ، وإن كانت النصرانية تقبله لاحتياجها إلى التغلب على العقل الذى لا يتفق معها ، وكان الشيخ الأكبر المراغى يمشى فى خطته المارة الذكر على أسلوبها ، لكون الثقافة المصرية فى العصر الحاضر تابعة لثقافة الغرب النصرانى وكون الشيخ من علماء الأزهر المصريين .. وكذا الفيلسوف ديكارت لكونه نصرانيا قبل أن يكون فيلسوفا . ولذا قال فى كلامه المنقول عنه : « إن الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة »

بل أقول إن فلسفة ديكارت الحقيقية تأبى ثنائية العقل والإيمان على ما صرح به بول ژانه فى كتابه «المطالب والمذاهب» فى تاريخ الفلسفة المختار للتدريس فى مدارس فرانسه الثانوية (ص ٦٥ من الترجمة التركية) من أن فلاسفة القرون الوسطى النصرانيين لما وجدوا الفلسفة المنتقلة إليهم من اليونان تغلبت عليها الحسبانية التى هى فلسفة الشك المتنافى مع اليقين، اضطُروا إلى ضم الإيمان المبنى على الإرادة ركنا لنظرية اليقين الذى عجز العقل عن الحصول عليه فبقى فى مرحلة الشك .. لكنهم لم يوفقوا فى هذه العملية المعترفة بثنائية العقل والإيمان ، لكونها اعترافا بمغلوبية العقل التى لا تتفق مع كرامته حتى جاء ديكارت فألغى هذه الثنائية وأعاد إلى العقل حقوقه العالية وكُتب لاسمه الخلود فى هذا التجديد الفلسفى .

[١] لاسيما إذا كان الحق مع العقل الشاك بل المنكر لا مع المعتقد كالمسيحى الذى يتمرد على عقله ليؤمن بالإله المثلث نعم إن الحكم فى الإسلام أيضا للإرادة، حيث لا يكفى التصور والتصديق العقليان فى الإيمان بل يجب انضمام الإذعان والقبول إليهما ، ولو كفيا مجردين عن الإرادة التى هى مرجع الإذعان أى القبول المسمى بالتصديق الشرعى لما نقضهما الكفر العنادى . لكن هذه الإرادة التى يجب انضمامها فى الإسلام إلى العقل هى الإرادة المتفقة مع العقل لا المخالفة له كما تصوره ديكارت فيما نقل عنه الدكتور الصديق

وللـكلام منا فى فلسفة ديكارت بقية تأتى فى محلها من هذا الـكتاب إن شاء الله يتبين منها ومن مختتم ماذكرنا منها هناأن فلسفةالشك المنسوبة إليه والمنقولة إلىالثقافة المصرية لا بد أن تكون مغلوطا فيها ... فلو كانت فلسفة ديكارت الحقيقية تدور بين الجزمإراديا والشك عقليا كماذكر صديقنا الدكتور كان العاقل يقيم فىشكههذا على خلاف ماادعاه الصديق من أنه يستخدمه وسيلة لمعرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقينا، لأن مافعله المؤمن الشاك بعقله والمتيقن بإرادته ليس استخداما للعقل كواسطة الانتقال من شكه إلىمعرفة الحقيقة معرفةأدق وأكبر يقينا ، وإنما هو إعراض عن العقل وجنوح على رغمه إلى قسر الإرادة ؛ بل ليس فى هذا معرفة الحقيقة لامعرفة أدق ولا دون ذلك ، لأن المعرفة تستند إلىالعقل لاإلى الإرادة وكذا الفلسفة. فإذا قيل لى فماذا تقول فىقول الفيلسوف : « ولما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة فقد وجب أن تـكون بعيدة عن متناول العقول ووجب أن تـكون بعيدة عن الشك » قلت وهذا القول أيضا ليس من الفلسفة فىشئ وإن قاله الفيلسوف ديكارت ، لأن كون الحقائق الإيمانية غير مفهومة وكونها أو وجوب كونها بعيدة عن العقول كلها مما يضر الإيمان ويبعده عن أن يكون مداره على حقيقة من الحقائق . أما القول بوجوب كون تلك الحقائق ، التى لاتستحق اسم الحقائق، بعيدة عن العقول لتكون بعيدة عن متناول الشك فـكأن العقل منبع الشك وعدو اليقين ، ففيه إهانة للعقل ودعاية ضده تنم على العقلية المسيحية المتلة بهذه الملة. ومن هذا يجدر بأن يكون ذلك قول ديكارت المسيحى لاقول ديكارت الفيلسوف.. الذى كفاه إدراكـ وجود نفسه للاستدلال به على وجود الله الذى هو موجده، ولم يتأخر للاستدلال عليه إلى إدراك وجود العالم كما هو الدليل المعروف فى هذا الصدد .. فهل هو فى مسارعته هذه إلى الحـكم بوجود الله غيرُ متفق مع عقله ، أو كان فى اتفاقه معه يساور الشك الذى يلازم العقل ؟.

لا، لا، إن الـكاتبين بمصر عن ديكارت وفلسفته لايعرفونهما، أولا يعرفهما مراجعُ

هؤلاء الكاتبين من الغربيين، وإنما يعرفون رجلا من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين الوارثين لفلسفة اليونان المنتهية فى تغلب السوفسطائية عليها كما سنفصله فى فصل «النظر فى الحسبانية » وإنما نريد أن نسجل هنا بمناسبة التدقيق لفلسفة ديكارت أن السبب فى شيوع الاستهانة بالعقل والدليل العقلى المنطقى بين المثقفين المصريين بمصر رغم علو منزلة العقل فى الإسلام والدليل العقلى المنطقى فى نظر علمائه، كون منابع الاتصال من هؤلاء المثقفين بعلوم الغرب مشوبة ومملولة بالعقلية المسيحية أكثر من العقلية الخالصة المتوجهة إلى معرفة الحق .

* * *

بقى أنه كان من حق فضيلة الأستاذ الأكبر أن يشكوَ من وجود أناس فى زماننا ينظرون إلى الدين ذلك النظر الشزر ، لكنه لم يشك منهم ولا من عقولهم وإنما شكا من حَمَلة الدين أى علمائه، وليس من المعقول أن تكون العقول الناظرة إلى الدين ذلك النظر عقولهم . ثم إن التقصير الذى عزا إليهم لم يرد به توانيهم فى مجاهدة العقول المعتدية على الدين أو فى إصلاح أخطائها فى اعتدائها ولا فى عدم مسايرتهم حملة العلم بالعلم. فمن كل هذا يعلم أن فضيلته لا يرى حاجة العلم والعقل إلى تصحيح نظرها فى الدين أو يرى ذلك غير مستطاع فيتوجه إلى طريق تقوية اليقين وقد عرفت ما فيه .

وفضيلته عندما تمنى التآخى بين العلم والفضيلة ـ وهو يعنى بالفضيلة الدين الذى تلازمه الفضيلة ـ قد وضع كلا من الدين والعلم فى موضع التهمة والوصمة، فوصمة الدين اختلافه مع العلم ووصمة العلم اختلافه مع الفضيلة ولو فى بعض الأحيان، ثم تمنى التآخى والتصالح بين هذين المتجافيين من الدين والعلم ومن العلم والفضيلة ، إلا أن هذا التجافى إن كان موجودا بينهما كما زعم فكيف تمكن إزالته وتبديله بالإخاء؟ لأن العلم يتضمن الحقيقة ويستأثرها وكل ما يخالفه يخالف الحقيقة فيستحق السقوط ويكون من المحال إصلاح ذات بينهما ، مع كون مخالفة الحقيقة من حيث أنها حقيقة ، للفضيلة بمكان من الغرابة. وكان

الأولى بالأستاذ الأكبر والأنسب بمقامه أن لا يقبل التخالف بين العلم والدين ولا يسلِّم به لمدعيه ، أو لا يقبل العلم المتخالف مع الدين الذى لابد أن يعتقده وضعا إلٰهيا ، علما وأن يثبت هذه المسائل ببراهين تذعن لها العقول ولا يدخرَ القيام بأعباء هذا الواجب لرجل مثلى مهاجر عن وطنه ليس عنده كتب تكفى حاجته ولا قلم مضطلع بالبيان العربى ، وقد حال بينه وبين مدارسة هذه المسائل الدينية العلمية ما يُربى على ثلث قرن مضى فى الجهاد السياسى مع أعداء الديانة والفضيلة والحرية وانطوى على اعتقال وهجرتين.

ثم ان الظاهر أن يكون مراد الأستاذ الأكبر من حملة الدين الذين أنحى عليهم باللوائم لعدم مسايرتهم حملة العلم وعدم تحبيبهم الدين للناس ، علماء الدين ويلزم من تسميتهم حملة الدين وتسميته الذين جعلهم فى مقابلهم حملة العلم ، أن يكون معتبِراً لعلماء الدين جهلاء أخلاء الوفاض من العلم ، أو يكون غير معتبِر لما عندهم من العلوم ، علما. والاحتمال الثالث كونه يقلد الغربيين ومقلديهم من كتّابنا فى قصر العلم على العلم المادى المبنى على التجربة الحسية ، وهو الذى نميّز به مصر الحديثة والذى نُرفضه ونُعنى بمكافحته فى هذا الكتاب .

أما قوله : « فقد أدى العلم واجبه نحو الجماعة البشرية وفكر فى الكون وقدر واهتدى إلى السنن الإلهية » فيرد عليه أنه لو كان العلم أدى واجبه نحو البشر لما أعرض ونأى بجانبه عن الدين وتركه مذءوما مخذولا [١] أليس من واجب العلم الذى فكر وقدر واهتدى إلى السنن الإلهية أن يهتدى إلى الدين الإلهى ؟ أليس الدين حقيقة من الحقائق جديرة باهتمام العلم؟ بل أكان من شأن العلم أن تفوته حقيقة من أكبر الحقائق كالدين الإلهى حتى يعده أصحاب الفلسفة الوضعية الإثباتية حالة ابتدائية للإنسان قبل تطوره إلى حالة كمالية ويرى كبار كتاب مصر مثل هيكل باشا ورئيس تحرير « مجلة

[١] بل قال الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده كما نقلنا غير مرة : « إن العدو الحقيقى للأديان فى هذا الزمان عدو جديد أخرجه التمدن الجديد ، وهذا العدو اللدود هو مبادىء العلم المادى المبنية على البحث بالعقل .

الأزهر » هذه الفلسفة جديرة بالاهتمام والاقتداء (جزء أول ١٤٦، ١٤٧، ١٥٩) .

وفضيلته يحيط علما بأن العلم الذى ذكره مقابلا ومزاحما للدين لم يهتد إلى ما اهتدى إليه من السنن الإلهية على أنها سنن إلهية وإنما على أنها سنن طبيعية ، فإذن لا يصح ولا ينبغى له أن يشهد بأن العلم أدى واجبه نحو البشر . بل العلم لم يؤدِّ من الواجب ماأداه الدين الذى عابه فضيلته بالتقصير فى أداء واجبه ، بناء على أن الدين اعترف بحق العلم وفضله ولم يعترف العلم بحق للدين ولا فضل. فهذا العلم خليط بالجهل، كما أن العقول التى تنظر الى الدين نظرها الى شئ تاريخى خال من الحياة والتى ذكرها فضيلة الأستاذ كأنها عقول العقلاء ، عقول المجانين الضالين .

هذا ، وانظر الى قول جريدة «السياسة» فيما كتبته عن البعثة الأزهرية المارة الذكر وهى تسمّى أعضاءها « طلاب الأزهر » فى حين أنهم كانو مدرسين :

« إنهم سيواجهون نهجا فى البحث جديدا لعلهم لم يألفوه أثناء دراستهم بمصر. وإنهم سيلاقون مشقة أول أمرهم فى التوفيق بين مقتضيات هذا النهج وما يوجب عليهم دراساتهم الأزهرية وأى مشقة أكبر من أن يطالب الإنسان ليكون بحثه علميا صحيحا ، بأن ينكر كل مايعرفه وأن لا يُثبت شيئا على أنه علمى الا اذا قام عليه دليل من التجربة والملاحظة والاستنباط ؟ » .

فهو من طراز قول الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده حين تكلم عن مناوأة العلم للأديان [١] إن العلم لا يقبل إلا ما ثبت بالتجربة والمشاهدة والامتحان .

---

[١] وكان هذا التكلم من الأستاذ فرح ردا على الشيخ فى دعواه أن الإسلام دين عقل بأنه لو كان الأمر كما ادعى الشيخ كان الدين علما وكان مثل العلم مبنيا على التجربة . وكون «السياسة» تتكلم على طراز قول الأستاذ فرح أنطون شاهد صدق جديد لما قلنا (١٣٣ جزء أول) عن خصم الشيخ محمد عبده فى المناظرة أنه كسب تأييد الرأى العام بمصر أكثر من الشيخ بل نقول : حتى الأستاذ الأكبر المراغى تلميذ الشيخ محمد عبده يتابع رأى الأستاذ فرح فى كلمته التى ألقاها على بعثة الأزهر عند توديعها بمحطة القاهرة كما درسناها آنفا ، ولا يتابع رأى أستاذه .

أما إضافة الملاحظة والاستنباط فى قول كاتب « السياسة » إلى التجربة فهى لا تغير مركزها الأول ولا يدل على شىء غير إلقاء الكلام على عواهنه ، لأن الأمرين اللذين ذكرهما بعد التجربة وهما الملاحظة والاستنباط ان كانا كافيين فى بناء البحث العلمى عليهما فلا يختلف نهج الدراسات الأزهرية التى لا يتصور أن تخلوا من كل ذلك، عن النهج الجديد الذى سيلاقيه أعضاء البعثة فى الدراسات الغربية. وإن كان اللازم ليكون البحث علميا صحيحا أن يجمع الى الملاحظة والاستنباط دليل التجربة — وعلى أن تكون التجربة بيت القصيد المقدم على الجميع — فحينئذ يلزم أن يكون أول التطورات التى تستقبل أعضاء البعثة الأزهرية، أن يرجعوا عن الاعتراف بوجود الله لعدم كونه اعترافا علميا مبنيا على التجربة . فإذا كان أساس العلم الصحيح فى الغرب هو التجربة والمشاهدة اللتين لم تتأسس عليهما الأديان . وإذا كان أعضاء البعثة شدوا الرحال إلى الغرب لينكروا كل ما تعلموه فى الأزهر فويل لهم وويل لمصر منهم !! بيد أن الذى يمثل الحال كون ما كتبه كاتب « السياسة » محصول العقلية البسيطة التى لا يندر أن يصادفها الإنسان فى هذه البلاد والتى لا تنبنى على معرفة صحيحة لا بالغرب ولا بالشرق

ثم أسدى كاتب « السياسة » إلى قرائها من الحقائق المعلومة له أن الشك أول مراتب اليقين وأن أساس المنهج العلمى الصحيح الذى على طلاب العلم أن يأخذوا به وأن يعتبروه نهجهم وطريقتهم ، الشك فى كل شىء . لكن مسألة الشك التى ابتكرها الفيلسوف الكبير « ديكارت » والتى كثيراً ما يذكرها كتاب مصر المصريون ليست كما يعلمه كاتب « السياسة » وغيره من أن النهج العلمى الشك فى كل شىء حتى يكون واجبا على طلاب العلم لاسيما طلاب العلم فى أوربا بعد أن كانوا مدرسين فى الأزهر أن يأخذوه ويعتبروه نهجهم وطريقتهم . ونحن نبين حقيقة هذه المسألة إن شاء الله عند الكلام عن فلسفة « ديكارت » ونُتمُّ ما بيَّناه قريبا .

برهنة العقل على وجود الله

لنعد إلى ما نحن بصدده من تحقيق موقف العقل إزاء الدين وقد جلّينا للقارئ شهادة العقل بوجود الله الذى هو أساس الدين مع أول ماشهد بوجوده من المحسوسات وكشفنا بها الغطاء عن عيون المشغوفين بالمحسوس والمعرضين عن المعقول فأبصارهم اليوم حديدة ، وهى تحفتى الصغيرة لقراء كتابى قبل الخوض فى إثبات الواجب بدليله العقلى المشهور . والآن نشرع فيه .

ولكن لابد من تنبيه القارئ قبل الشروع فى هذا البحث على فروق فى موقفنا نحن المسلمين وعلمائنا المتكلمين بالنسبة إلى موقف الغربيين الدينى وفلاسفتهم :

١

الأول أن الغربيين منذ عهد « باكون » تكون عنايتهم بالأدلة التجريبية أكثر من عنايتهم بالأدلة العقلية على الرغم من أن إثبات وجود الله لا يستند إلى الأدلة التجريبية لكون الله متعاليا عن متناول التجربة ، لا كما يقال : وأين الثريا من يد المتناول ، بل وفوق ذلك أيضا .

وقد يظن بعض الغافلين منا كالأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » أن عناية الغرب بالدليل التجربى ناشئة من كونه أقوى من الدليل العقلى . ويتلو تلك الغفلةَ أن يظن كون إثبات وجود الله بالدليل التجربى أولى وأفضل من إثباته بالدليل العقلى ، ويتلو التالىَ توقع الحصول على هذا الأولى ، غافلا عن عدم إمكانه وعن عدم كونه أولى وأفضل لو أمكن . وكل هـذه الغفلات وقع فيها الأستاذ رئيس التحرير ، ولذا نراه يملل قراءه الغافلين مثله الذين قال عنهم: «لا يقنعهم الدليل العقلى» الذى أقامه علماؤنا المتكلمون لإثبات وجود الله ... نراه يمللهم — ويملل نفسه معهم — بالبحوث النفسية

الجارية في الغرب المُطمِعة الأستاذ في أن تصل يوما إلى إثبات وجود الله إثباتا مبنيا على التجربة التي هي الطريقة الوحيدة عنده للإثبات المقنع ! وليت شعري من أين علم الأستاذ إذن وجود الله قبل انتهاء تلك البحوث إلى اكتشاف وجوده حتى يكون له الحق في توقع إثباته بها ؟ وهو الذي علق الاقتناع بوجود الله على نتيجة بحوثهم .

وربما يغر الأستاذَ ومن حذا حذوه من الكتاب والمؤلفين المصريين في ظن كون الدليل التجربي أقوى وأعلى من الدليل العقلي ، قصرُ التسمية بالعلم في عرف الغربيين على العلوم المستندة إلى التجربة الحسية ونقلُ ذلك العرف بعينه إلينا وقبولُه من طرف هؤلاء الكتاب كأنه عرف لنا أيضا .

وهو خطأ فاحش لم يُلفَت إليه بعصر قبل نشر كتابنا هذا مع كون اللفت واجبا دينيا وعلميا معا ! لأن العلم عند علمائنا وفي حقيقة معنى الكلمة صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض . والعمدة في هذا التعريف هي القيد الأخير الناطق بكون المعرفة التي تُكتسب من العلم لا يحتمل النقيض بأن يكون خلافها محالا عقليا ، وهذه المرتبة من المعرفة تحصل بالدليل العقلي لا بالدليل التجربي الذي يُعتمد عليه في ثبوت شيء في نفس الأمر ونفيِ خلافه من دون أن يكون هذا النفي ضروريا غير ممكن التخلف إلى الأبد ، لعدم إمكان الحكم فيما تتضمنه التجارب المستقبلة التي لا نهاية لها ، وهذه الحقيقة معترَف بها عند علماء الغرب أيضا كما سيجيء منا بعض نصوصهم الدالة على ذلك في أمكنة مناسبة من هذا الكتاب .

وفي هذا سر كون وجود الله يتطلب إثباته عندنا دليلا عقليا ليكون الثابت به لا موجوداً فحسب بل واجب الوجود . وكل ما ثبت وجوده بدون هذا الوصف المضاعف فليس هو الله الذي ننشده وهو المميز الوحيد له عن غيره . وهذه النقطة المهمة في مسألة إثبات وجود الله لا يجدها هواة الغرب منا الغافلون عن فلسفتنا الإسلامية ، مؤدّى حقها في فلسفته الإلهية فيقعون في حيص بيص .

أما كون الغرب سادت فيه العناية بالتجربة حتى احتكر اسم العلم بغير حق فيما ثبت بها كما علمت ، وحتى ظن من ظن منا أنه أقوى مما ثبت بالدليل العقلى مع أن الأمر بالعكس كما علمت أيضا وستزداد علما إن شاء الله فى مناسبات أخرى ، ومع أن الدليل التجربى لا يكفى فى إثبات وجود الله كما علمت أيضا وإن غفل عنه الغافلون ... أما كون الغرب تسود فيه العناية بالتجربة فله أسباب منها أن التجربة رغم كونها لا تبلغ مبلغ الدليل العقلى فى إثبات الضرورة والوجوب لمدلولها وفى قطع كل احتمال لنقيضه ، فهى كثيرة النفع والإنتاج فى أمور الدنيا يُعمل بها ويعتمد عليها عند استجماع شروطها وإن لم تكن نتيجتها فى مرتبة الوجوب والضرورة ، فهى تكفى للعمل إن لم تكف للعلم الذى نعنى به المعرفة القطعية الضرورية المستحيلة الخلاف[1] مع أن الغرب خص هذا الذى يكفى للعمل ولا يكفى للعلم بلقب « العلم » ومع أن الفيلسوف « كانت » سعى لمنح هذا العلم الذى لا يستحق هذا اللقب تمام الاستحقاق ، درجة الضرورة أيضا ، ومعناه أنه وهب له رتبة الثبوت بالعقل النظرى فى حين أنه قطع صلة العقل النظرى بمسألة إثبات وجود الله كما ستعلم كل ذلك . فإن أخطأ الغربيون فى احتكار اسم العلم لما لا يستحقه تمام الاستحقاق ، فكبير فلاسفتهم تقدمهم فى تعدى الحدود وقلب الأوضاع .

وسبب السبب لما ذكرنا عن الغربيين أنهم وعلماءهم دنيويون قبل كل شئ وعمليون . فإن كانوا يطلبون العلم فمقصودهم الأقصى أن يتوسلوا به إلى منافع دنيوية . وهم بعيدون من أن يطلبوا العلم للعلم ذاته وإن كانوا لا يتخلون من ادعاء ذلك أيضا ، حتى إن الدليل الذى اختاره « كانت » لإثبات وجود الله وسيجئ تفصيله فى آخر الباب

---

[١] وهذا كما يوجد فى أدلة الأحكام الشرعية مايوجب العلم فيكفر منكر ذلك الحكم ، وما لا يفيد العلم ولكن يكفى لإيجاب العمل . وبهذا يفرق فقهاؤنا الأحناف بين الفرض والواجب .

الأول من أبواب هذا الكتاب الأربعة ـ يرمى إلى محافظة الأخلاق التى يحتاج إليها صلاح الدنيا بواسطة الاقتناع بوجود الله ، أكثر من أن يرمى إلى أن فى رأس حوائج وواجبات الإنسان الممتاز بنعمة العقل أن لا يجهل أعظم حقيقة علمية لا تدانيه خطورة أى شئ وأى مصلحة فى الدنيا والآخرة ، وهو وجود الله الذى كرّمه بتلك النعمة .

ولا تظنونى فى قولى عن الغربيين بأنهم دنيويون عمليون أنى لا أهتم بالعمل ولا أقيم له وزنا كبيرا ، بل أعيب عليهم عدم اهتمامهم بالعلم المفهوم من عدم اهتمامهم ببناء العقيدة العلمية أو الدينية على يقين تام لا يحوم حوله الشك . فهو أى بناء العقيدة على يقين تام ضرورى أول واجب الإنسان عند علماء الإسلام ، فى حين أن الغربيين لا يبالون بالشك فى العقيدة التى ترجع إلى العلم كما بينا ، بل لا يمكن عندهم ولا سيما عند متأخريهم الحصول على اليقين التام المطلق ، وهـذا معناه عدم الاهتمام بالعلم اليقينى لا سيما فى العقيدة الدينية .

وإنى لا أغالى فى تفسير عقليات الغربيين بما يتهمهم ، فقد قال « سنتيانى » الذى هو من الفلاسفة المعاصرين البارزين المنقول آراؤهم فى «قصة الفلسفة الحديثة» تصنيف الأستاذين أحمد أمين بك وزكى نجيب محمود ص ٦٠٨

«إن عقيدة الإنسان قد تكون خرافة ولكن هذه الخرافة نفسها خيرٌ ما دامت الحياة تصلح بها ، وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق أى إن الخرافة أفضل لنا من القياس المنطقى الصحيح إذا كانت الحياة تصلح الخرافة أكثر من أن يقوّمها ذلك القياس الصحيح » .

وفى قانون الحالات الثلاث الذى وضعه أشهر فلاسفة القرن الثامن عشر «أوجوست كونت » زعيم الفلسفة الوضعية المتنى بشأنها عند المؤلفين المصريين ـ وقد سبق منا الكلام عنها وعن تنويه معالى الدكتور هيكل باشا بها فى مقدمة كتابه «حياة محمد»

والأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » فى مقالاته، وعن كون هـذا الفيلسوف ادّعى للروح الإنسانية ثلاث حالات وأطوار الحالة الإلهية والحالة وراء الطبيعة والحالة الإثباتية أو العلمية وأن الحالتين الأوليين عرضيتان زائلتان والحالة الأخيرة هى الـكمالية. فالإنسان فى حالته هذه يترك مسائل المبدأ والمعاد ويتفرغ لمشاهدة الحادثات وما بينها من النسب الثابتة ــ فى هـذا القانون وفى اشتهار واضعه فى الغرب إثبات ما ذكرنا عن عقليات الغربيين .

وليس الدين فقط والعقائد فقط تطلب فى فلسفة الغرب لمصلحة الحياة الدنيوية ، بل الأخلاق أيضا كذلك . قال « اسپنسر »[1] : « لابد أن تخضع مبادئ الأخلاق للإيجاب الطبيعى فى تنازع البقاء فليبق من أخلاقنا مايقف أمام التجربة القاسية وليفنَ منها ما تذروه هذه الريح العاصفة . الأخلاق ــ كأى شىء آخر ــ تعود على الإنسان بالخير أو بالشر بمقدار ما تساير أغراض الحيـاة . فالخُلق السامى هو ذلك الذى يسير مع الحياة ويشاطرها فيما ترمى إليه ، فلنقبل من الأخلاق ما يلائم الحياة ولنرفض منها ما يعترض سبيلها ومجراها .. أو بعبارة أخرى يجب أن تـكون الأخلاق بحيث تعاون الفرد فى مضطرب الأهواء المختلفة التى تصدر من أعضاء المجتمع ، ولمـا كانت هذه الملاءمة بين الفرد والمجتمع تختلف باختلاف الزمان والمـكان كانت فـكرة الخير تختلف عند الشعوب أوسع اختلاف » .

ومعنى هذا الـكلام ليست هناك أخلاق بمعناها الحقيقى الثابت ، وإنما هى متابعة أهواء الزمان والمـكان .

---

[١] قصة الفلسفة الحديثة .

٢

الثانى أنهم بما يرون بين العقل والدين من المناوأة ، يمضى تاريخ أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل محاباةً للدين ومتابعة العقل رغبةً فى الحصول على اليقين[1] ويرى قراء الفلسفة الغربية بمصر هـذه السجال الحربية الصاعدة والنازلة بين العقل والدين من غير تنبيه من ناقليها من الغرب إلى الشرق، على اختصاص هذه الحالة بدين تلك البلاد الصادرة عنها هذه الأفـكار المختلفة الفلسفية وهو المسيحية التى علم قارئ هذا الـكتاب عند مناقشة الأستاذ فرح أنطون أنها لا تلتئم مع العقل. وفى مقابل ذلك يعلم قارئ الـكتاب ويرى مبلغ جهدى فى الدفاع عن العقل للتوسل به إلى الدفاع عن الدين . وفى هذا أجلى دليل على الفرق بين موقف الإسلام والمسيحية من العقل . فعلماء الغرب المسيحيون يسعون لتنزيل مرتبة العقل فى الوصول إلى الحقيقة مدافعة عن دينهم تجاه ملاحدتهم المتمسكين بالعقل ، فى حين أنى أدافع عن مرتبة العقل عند المدافعة عن الدين .

أما ملاحدتنا فتراوحون بين فريقين فريق يجهل الفرق فيما بين دينى الغرب والشرق ويتمسك بالعقل عنـد الازدراء بديننا كملاحدة الغرب المسيحى المتمسكين بالعقل .. وفريق يعرف أن الإسلام يتفق مع العقل ولا يقاس بالمسيحية التى تصادمه ولـكنه يتمسك فى محاربته الظاهرة أو الخفية ضد الأديان مطلقا وفيها الإسلام أيضا ، بالعلم المبنى على التجربة فلا يخضع إلا لحـكمه ويستهين بالعقل والمنطق اللذين نستمدهما فى تأييد أصول ديننا . ومن العجائب أن هـذا الفريق من ملاحدتنا يستفيدون كثيراً من مساعى أنصار الدين المسيحى للحط من نفوذ العقل الذى لا يتفق مع دينهم ، فيستخدم هؤلاء السفهاء من المسلمين ليمتنقوا الإلحاد، مااستخدم متحمسوا النصارى

[١] حتى إن نقد العقل الخالص من « كانت » تعد الخدمة للدين من دوافعه . فإن لم تكن من دوافعه فلا أقل من أن تعد بين نتائجه .

للدفاع عن دينهم . وعلى كل حال فملاحدتنا المؤلفون لم يألوا جهداً فى تقليد الغرب سواء كان الغرب اللاديني أو الغرب المسيحى ، والقارئ الشرقى المسكين يقف مشتت البال أمام الأفكار التى ينقلها سماسرة الغرب منا إلى الشرق كما وجدوها فى محلها ، ولا يوشك أن يطوف ببال أى واحد من هذه الفئة ولا جمهرة الآخذين منهم أن ينتقد الفلاسفة الغربيين مهما ابتعدوا فى آرائهم ومذاهبهم عن العقل والمنطق ، اللهم إلا أن يكون ناقد من الغربيين أنفسهم قد انتقد هؤلاء المبتعدين . وذلك لسببين :

أحدهما أن الشرقيين الجدد المذعنين لأنفسهم بالتتلمذ على الغرب تنازلوا مع هذا الإذعان عن استقلالهم الفكرى[1] كما تنازلوا عن استقلالهم السياسى ، وتراهم ساعين لاسترداد الاستقلال السياسى ولاتراهم ساعين لاسترداد الاستقلال الفكرى، ولا يبعد أن يكون سبب عدم نجاحهم فى استرداد ماتعودوا السعى له، عدمَ سعيهم فيمالم يتعودوا له السعى .

والسبب الآخر أن فلاسفة الغرب الذين هم أساتذة متعلمى الشرق فى زماننا يكثر فيهم ولا سيما فى مشاهيرهم من قضوا أولا على العقل والمنطق كما ستطلع عليه ، فبأي عقل ومنطق يقوم بمده مقلدوا الغرب فى الشرق بانتقاد آراء ومذاهب أساتذتهم الذين يقلدونهم ؟

وقد تُرجمت فيما مضى فلسفة اليونان وعُرضت على اطلاع علماء الإسلام قبل فلسفة الغرب ولم يكن فى ذلك الوقت سماسرة من الناقلين يروّجون الغث والسمين

---

[١] ومن حق التقدير الصحيح عند التأسف على حالة المثقفين الناقلين عن الغرب المتفانين فى التقليد ، أن أذكر بالثناء والإعجاب ما رأيته للأستاذ العقاد فى كتابه « الله » من استقلال الرأى . وقد سبق فى المقدمة (ص ٢٥٤ الجزء الأول) أن نقلت من هذا الكتاب كلمة فى غاية النفاسة تقوم مقام بعض الكفارة عن تخبطات الكتاب المصريين مغترفين عن مناهل الغرب العلمية بالتقليد المحض .

من بضائع اليونان وإنما المترجون فقط ، ولم يكن لاسيما سماسرة منا نحن المسلمين ولا عقول مستعارة نقلت إلينا مع البضائع المنقولة ، فأخذنا منها ما ينفعنا ورددنا مايضرنا على أصحابهم وحاججناهم فحججناهم ؛ فلو قارنتم بالدقة والاطلاع ما فعله علماء الإسلام عند عرض الفلسفات اليونانية عليهم وكان لها زخارفها وجِدَّتها المغرية ، ولكن كان لهم الآخَرين استقلال عقولهم . . لو قارنتم ما فعل السلف من علمائنا مع فلسفة اليونان ، بما فعل الخلف مع فلسفة الغرب لوجدتم الفرق هائلا بين قوة السلف وضعف الخلف . فلم يكن فضل الأولين على الآخرين فى أخذ مايستحق الأخذ ومكافحة خلافه فقط ، بل فى تمليك ما أخذوه لأنفسهم بأن مزجوه بما عندهم وكوّنوا منهما علما مستقلا أسموه علم الكلام وأقاموه مقام فلسفة الإسلام . فهذا العلم الذى هو مِلك خاص لنا مستمداً للذود عن الدين تجاه كل فلسفة مضادة له ، محصول اتصال السلف من علماء الإسلام بفلسفة اليونان[1] .

فهل للخلف من المسلمين بعد اتصالهم بفلسفة الغرب كسب للإسلام يستحق أن يسمى علما مدوّنا يستطيع أن يصارع به حتى نفسَ تلك الفلسفة كما استطاع السلف مصارعة فلسفة اليونان فى علم الكلام ، حتى ولا شعبة من العلم المدوّن أو مسألة واحدة من المسائل العلمية تكون سلاحا فى أيدينا ندافع به عن ديننا عند الحاجة أو نصل إلى حقيقة من الحقائق العالية ؟ دع السلاح المكسوب من فلسفة الغرب لمصلحتنا ، ففيها سهام تصيبنا فى مَقاتلنا من العقائد الدينية وقد تركها ناقلوها تفعل فعلها الهدام فى قلوب الناس .

---

[١] وقد سبق فى مقدمة هذا الكتاب دفاع عن مركز علم الكلام فى الإسلام ازاء الطاعنين فيه والمستهينين بشأنه من الكتاب المسلمين (جزء أول ١٩٨ ــ ٢٧٠) .

ولنذكر مثالا له مما فى « قصة الفلسفة الحديثة » تصنيف الأستاذين أحمد أمين بك وزكى نجيب محمود ص ٤٧٦ تحت عنوان « الحقيقة المُقلقة » :

« يقدم « اسپنسر » بين يدي كتابه « المبادئ الأولى » قضيـة لا يرتاب فى صدقها وهى أن كل دراسة تقصد إلى البحث فى حقيقة الـكون واستقصاء علته لابد أن تنتهى إلى مرحلة يقف العقل عاجزاً لا يستطيع أن يدرك عندها من الحق شيئا سواء سلك إلى سبيل الدين أو العلم أو ما شئت من سبل .

« ابدأ بالدين وانظر كيف يعلل لك الـكون : هذا ملحد يحاول أن يقنعك بأن العالم وُجد بذاته ، ولم ينشأ عن علة ، وليس له بدء ولا ختام ، فلا يسعك أن تقابل قوله هـذا إلا بالجحود والإنـكار لأن العقل لا يُسيغ معلولا بغير علة وموجودا سار فى الحياة شوطا لا بداية له ... ثم استمعْ إلى هـذا الناسك المتدين ، ها هو ذا يقص عليك علة الـكون وكيف نشأ . فخالق الـكون عنده هو الله ، ولـكنه لم يفسر بهذا الرأى من المشكلة شيئا، ولم يزد على صاحبه سوى أن رجعها خطوة إلى الوراء ، وكأنى بك تسائله فى سذاجة الطفل : ومن أوجده الله ؟ وإذن فالدين بصورتيه ـ الإيمان والإلحاد ـ لم يستطع أن يقدم تعليلا واضحا معقولا » .

وأنا أقول الفيلسوف اسپنسر الذى حكم بأن العقل لا يستطيع أن يقدم تعليلا معقولا بشأن الـكون ، يقـدم لنا تشكيكا فى الدين مستندا إلى سؤال الطفل الساذج الذى أظهر الفيلسوف العجز عن جوابه ، كما أن مؤلفَىْ «قصة الفلسفة الحديثة» يقدمان هذا التشكيك من غير تعليق عليه، إلى قرائهما المساكين .

وفيما فعله الفيلسوف الغربى وناقلاه الشرقيان سذاجة ذلك الطفل السائل، على الرغم من أنهما سيصرحان بأنه أشهر فيلسوف فى القرن التاسع عشر.. فقد كان واجب الفيلسوف ـ لاسيما واجب الناقلَيْن عنه مُـكْبِرَيْن ـ الذين لا يجوز لهم أن يغمضوا العين عن وجود

الـكون مع عدم وجود علته المعقولة ؛ أن يدركوا الفرق بين الله وما سواه فى الحاجة إلى العلة الموجدة بحصر المحتاج إلى العلة فى الحادث وتنزيهِ المفروض قِدمُه ووجوبُ وجوده عن هذه الحاجة .

فإن قال قائل معترضا علىّ : مدعى هذا الفرق أنت الذى تعتقد وجود الله ، ولـكن ما الدليل على ذلك ؟ وهو أول المسألة .. أقول فى جوابه : نحن الملتزمين بوضع فلسفة معقولة فى منشأ هذا الـكون الذي لا يمكننا إنكار وجوده بأن نقول إنه ليس بموجود فى غير أذهاننا فهى التى تنشئه فى نفسها على صور وأشكال، أو نقولَ لا ندرى يقينا هل هو موجود أو غير موجود، كما وُجد فى الفلاسفة الغربيين من قال بكل واحد منهما !.. ولا يمكننا أيضا أن نتصور وجود هـذا البناء العظيم من غير بانٍ بناه وصاحب يهيمن عليه ويتصرف فيه ـ مدة دوام وجوده أو تغيرِه من حال إلى حال ـ مضطرون[1] إلى القول بنوعين من الموجود ، أحدهما هذا الـكون المشهود المحتاج إلى العلة الموجدة، والآخر ما يصلح أن يكون تلك العلةَ الموجدة . . فهذان اثنان: الـكون المشهود وموجده وهما موجودان أحـدهما ضرورة شهود وجوده والآخر ضرورةَ احتياج المشهود إلى علة الوجود.. ويسمى المشهود المحتاج إلى الموجـد ممكنا أى مسلوب الضرورة عن وجوده وعدمه فيقبلهما على حسب إرادة الموجد ، والموجد غير المحتاج إلى الإيجاد يسمى واجبا لضرورة وجوده واستحالة عدمه.. فنحن المتدينين قائلون بهذا الموجد الواجب الوجود من غير حاجتنا إلى رؤيته وتعيين شخصه وماهيته . ولا قضية لنا مع الملاحدة محددة بوجود موجود اسمه الله .. وإنما قضيتنا وجود مُوجِدٍ لهذا العالم المشحون بالموجودات الممكنة الوجود أى المحتاجة إلى الإيجاد، أعنى وجود موجود ليس من جنس موجودات العالم ، يقضى حاجتَها ولا يحتاجُ هو فى وجوده إلى شىء إذ لو احتاج هو أيضا إلى إيجاد

---

[١] خبر لمبتدأ سبق فى أول الـكلام وهو قولنا نحن الملتزمين .

موجد لبقيت حاجةُ المحتاجين غيرَ مقضية ولم يتسن لهذه الموجودات المشهودة أن تأخذ نصيبها من الوجود .

فإذن قضيتنا نحن المؤمنين بالله وجود موجود واجب الوجود.. إيضاحا وتصحيحا لموقف العالم المشهود غير واجب الوجود أى غير الموجود من تلقاء نفسه.. كائنا من كان ذلك الموجود الواجب الوجود ومسمًّى بأى اسم مناسب مع مقامه الذى لا يصح وجود الـكائنات المشهودة إلا مستندا إلى وجوده . . نعم كائنا من كان ذلك الموجود الموجد بشخصه وماهيته اللتين لا نعرفهما وإنما نعينه تعيينا وصفيا فنخصه بوجوب الوجود ليمتاز على الموجودات الممكنة الوجود التى نقول إنه موجدها .. ثم نصفه بصفات الـكمال اللازم وجودها فى الموجد مثل العلم والقدرة والإرادة، حتى إن تسميته باسم الله لاتعيين فيها لذات الله غير اتصافه بجميع صفات الـكمال ، كما يقال فى تفسير لفظة الجلالة إنه اسم للذات الجامعة لصفات الـكمال .

أما انه لماذا لا يحتاج موجد الموجودات العالمية نفسُه إلى موجد ، حين احتاجت تلك الموجودات إلى هذا الموجد الذى ندعى له وجوبَ الوجود وعدمَ الاحتياج إلى الإيجاد .. ولماذا نخص هذا الامتياز أعنى امتياز عدم الحاجة إلى الإيجاد ، لما نتصوره موجدا لتلك الموجودات .. من دون أن نعتبر الموجودات العالمية مستغنية عن الإيجاد والموجد ، فنحتاج إلى افتراض وجود موجد لها ثم ندعى له ذلك الاستغناء جوابا لما استجلبناه علينا من سؤال اسپنسر وناقلَيه الـكاتبين المصريين بلسان طفلهم الساذج : من أوجد الله الذى أوجد الـكون العظيم المتلىء بالموجودات؟ . فجوابه : إنالانقول عبثا بوجود من أوجد العالم وبعدم وجود من أوجد هذا الموجد . . . لا نقول عبثا بوجود هذا وعدم وجود ذاك من غير تفكير فى أن الوجود من غير من أوجد .. هذا الامتياز الذى نتصوره لموجد العالم، حين لا نتصور للعالم نفسِه ولا لأى شىء ينطويه العالم من

الموجودات ، أن يوجد من غير من أوجد ... يشق على العقول . لـكننا نقول به لئلا يكون موجد هذه الـكائنات المحتاج وجودها إلى الإيجاد ، من جنس هؤلاء المحتاجين . فهل يستكثر لخالق الـكائنات وحده ذلك الامتياز العظيم الذى لا يمكن أن يوجد فى أى موجود غيره ، وهو امتياز الوجود المستغنى عن إيجاد موجد ؟ إذ لو احتاج هو أيضا مع كونه موجد كل شيء ، إلى من يكون موجدَه انتقل الـكلام إلى السؤال عن موجدالموجدولزم التسلسل فى علل الإيجاد ، ونحن نبطل التسلسل فى هذاالـكتاب بما يُقنع كل مرتاب .

فالعاقل مضطر إلى الاعتراف بوجود واحد بدون علة ، كاضطراره إلى الاعتراف بعدم وجود ما عداه بدونها ، فتستند عقيدة المؤمن إلى هذين الاعترافين المختلفين إيجابا وسلبا واللذين لا تتم فلسفة الـكون ولا تستقيم إلا بهما . أما التوقف دونهما بتجويز وجود العـالم بذاته من غير حاجة إلى من أوجده ، رغم كونه عرضة للتغير والتطور بجميع أجزائه الدال على حدوثه وعدمِ إمكان وجود الحادث من غير وجود علة توجده كما اعترف به اسپنسر نفسه عند تقرير فلسفته المشـككة ... أو بتجويز وجود العـالم مستنداً إلى موجدٍ حادث مثله يتقدمه فى الوجود ويتقدم ذلك الموجدَ موجدٌ حادث آخر ، وهلم جرا إلى أن يلزم التسلسل فى العلل الموجدة الحادثة المتقدمة بعضها على بعض — فمحال مخالفٌ كل واحد من هذين الاحتمالين لأحد المبادىء المركوزة فى فطرة الذهن البشرى .

فهناك ثلاثة احتمالات باطلة لولا الوجود الواحد الذى نعترف بوجوده غيرَ محتاج إلى من أوجده ، لنبنى عليه وجود هذا الـكون العظيم المحتاج إلى الإيجاد والتنظيم .. نعترف بوجود ذلك الوجود الوحيد فى الاستغناء عن الموجد ، اعترافا فرضته الضرورة على عقولنا .. فلذا نسميه واجب الوجود ونحصره فى الواحد لأن الضرورات تقدر

بقدرها ولا تُجاوز هذا القدر لئلا تنقلب الضرورة إلى ماليس بضرورى . فكل ماعدا هـذا الواحد الواجب الوجود يكون ممكنَ الوجود أى مسلوب الضرورة عن وجوده وعدمه ليس له فى نفسه ما يقتضى أن يكون موجودا أو معدوما .. فإذا وُجد وجد لسبب خارج عنه ، يرجّح له الوجودَ ، وإذا عُدم عُدم لعدم وجود ذلك المرجح ، وإذا وجد وجد حادثا ومحتاجا إلى إيجاد الموجد وإبقائه .

فهذا حال جميع الموجودات فى العالم ماعـدا الموجود الواحد الواجب الوجود . والدليل على كون ما عدا هذا الواحد ممكنا أى مستمدا للوجود والعدم ، أنه يمكننا أن نفرض عدم وجود هذا الـكون من أوله أو طروء العدم عليه فى وقت من الأوقات ، حيث لا يترتب على كل من هذين الافتراضين محالٌ من المحالات المعروفة ، فلا تقوم القيامة من العدم المفروض للعالم أولا وآخرا .. ولاتقل كيف لاتقوم القيامة عند انعدام العالم أو انهدامه وهو القيامة بعينها ؟ لأنى أقول هذه القيامة من الممكنات .. ومرادى من القيامة التى نفيتها على فرض عدم العالم أولا وآخرا لزومُ أى واحد من المستحيلات العقلية المعلومة كاجتماع النقيضين والدور والتسلسل .. ولا ترجعْ قائلا : فهل يلزم شئ من هذه المحالات عند فرض عدم وجود الموجود الواحد الذى سميناه واجب الوجود ؟ لأنى أقول نعم يلزم عند فرض عدم وجود موجد لهذا الـكون المشهود المحتاج إلى الموجد، عدم وجود الـكون أيضا مع موجده .. فى حين أن الـكون موجود مشهود، وعدم وجود الموجود تناقض محال .

ولا ترجعْ ثانيا تقول : إنك صرحت آنفا بأن الـكون ممكن الوجود لا واجبه ، حيث لايلزم محال من فرض عدمه، والآن تقول باستحالة عدم وجود الـكون المشهود . لأنى أقول فرق بين الحـكم بلزوم كون العالم المشهود وجودُه معدوما لو لم يكن موجده الذى يحتاج إليه موجودا، وهو المحال المتناقض مع حالته المشهودة .. وبين فرض العالم

الذى نشاهده موجودا ، لم يُوجد ولم يُخلق أو صار بعد وجوده إلى العدم بإرادة من موجده ، وهو ممكن طبعا .. وإنما المحال المتناقض عدمه حال وجوده .

هذا هو الاحتمال الوحيد أو بالأولى الشكل الوحيد لإيضاح فلسفة الكون إيضاحا معقولا لا يتخلله شئ من المحال الباطل ، وهو أن يكون جميع الموجودات محتاجة إلى موجود واحد يجب وجوده ويمكن لما عداه الوجودُ مستنداً إليه والعدمُ غيرَ مستند .

أما الاحتمالات الثلاثة الأخرى الباطلة فهى كما يأتى :

الأول أن لا يكون هذا العالم محتاجا إلى من أوجده بل موجودا من نفسه ، فيكون واجبَ الوجود بجميع أجزائه كالواحد الواجب الوجود المذكور فى الشكل السابق على أنه موجدُ هذا الكون .. وحينئذ تسقط الضرورة الداعية إلى القول بوجود ذلك الواحد وراء الكون المشهود ليستند وجوده إلى وجوده .

لكن هذا الاحتمال باطل من وجوه .. الأول عدم صلاحية هذا الكون لوجوب الوجود الذى هو وصف مضاعف للوجود يكون به الموجود ممتنع العدم .. وليس هذا الكون المتغير المتجزى المحتاج إلى أجزائه على الأقل والمعروض فى كثير منها للكون والفساد ، بهذه الثابتة العالية من الوجود .. ففيه أعراض الحاجة التى هى رمز الحدوث والإمكان لا القِدم والوجوب .. وقد قلنا إن وجود الشئ من تلقاء نفسه بغير موجِد المسمى بوجوب الوجود ، أمر لا يقبله العقل من غير ضرورة ملجئة إليه ، وقد لجأ إلى القول به فى موجود واحد لتُقضى حاجة جميع الموجودات الأخرى إلى موجد .. فما هى الضرورة الملجئة إلى القول بواجب الوجود عدد ما فى العالم من الموجودات ؟ فلو قلت إن الملجئ هو وجودها المشهود ، فالجواب أن هذا الوجود الغيرَ المؤيد بامتناع فرض عدمها كما ذكرنا من قبل ، إنما يدل على الإمكان المُحوِج إلى موجد لا إلى الوجوب المغنى عنه .. ولهذا كان القول بموجود واحد واجبِ الوجود من غير جنس الموجودات العالمية ،

أسهل على عقولنا ، وفيه مزايا وحدة القيادة والإرادة، المحافظة على الانتظام والمانعة عن فوضى التشتت والانقسام .. هذا الشكل أسهل على عقولنا بكثير من إضافة الوجوب إلى وجود جميع الموجودات العالمية المختلفة، لاسيما وليس هناك أى ضرورة تقضى بهذه الإضافة بدلا من موانع كثيرة تمنع عنها .. فلو كفى الوجودُ المشهود لكون الموجود واجبَ الوجود لكنت أنا وأنت الداخلان فى موجودات العالم كذلك ولأمنّا الموتَ والفناء .

الحاصل أن احتمال وجود العالم بذاته ظاهر البطلان، والفيلسوف اسپنسر لم يشك فى ذلك حيث قال : « هذا ملحد يحاول أن يقنعك بأن العالم وُجد بذاته ولم ينشأ عن علة ، فلا يسعك أن تقابل قوله هذا إلا بالجحود والإنكار لأن العقل لا يسيغ معلولا بغير علة » .

الثانى من الاحتمالات الثلاثة أن يكون العالم أثرَ الطبيعة ومعلولَها وتكونَ هى أى الطبيعة علتَه الموجدة . وهذا الاحتمال باطل أيضا، بل لافرق بينه وبين وجود العالم بذاته من غير علة ، فيجرى فى إبطال هذا كل ما قلنا فى إبطاله ، لأن إسناد كل كائن فى العالم إلى الطبيعة التى سنحقق فى محله من هذا الكتاب أنها اسم بلا مسمى ، إما تسترٌ من الملاحدة القائلين بوجود الكائنات بذاتها ، أو تلعثمٌ مفضح فى مذهبهم هذا يناقضون به أنفسهم، حيث يُضطرون إلى ذكر صانع لهذا العالم الذى لاصانع له، وهو صانع لا وجود له .. فيكون معنى هذا الذى لا معنى له وهو إسناد وجود العالم إلى فاعل لا وجود له على الرغم من أن كل موجود فيه مفعولُه : أن الملاحدة القائلين بعدم احتياج الكائنات إلى فاعل موجد لكونها موجودة بذاتها ، يناقضون أنفسهم فيبحثون عن الفاعل الموجد ويستقر قرارهم فيما يسمونه الطبيعة التى لا وجود لها ، على أن يكون جميع الموجودات صنعَ هذا الصانع المعدوم ، بدلا من الصانع الواحد الموجود الذى هو الله فى مذهبنا نحن المؤمنين .

فنى بناء وجود الـكائنات على الطبيعة تناقض ظاهر حاصل من بناء الموجود على المعدوم الصريح ... كما أن فى بناء كل موجود فى العالم على موجود مثله ممكنِ الوجود لاواجبِه، يلوح احتياج هذا الموجودالثانى أيضا إلى أن يُبنى وجوده على موجود آخر مثله فى إمكان الوجود والاحتياج إلى موجد مثله . فينتقلَ الـكلام بين الموجوات الممكنة المحتاجة فى الوجود بعضها إلى بعض ويستمرّ الانتقال من محتاج إلى محتاج بدون الانتهاء إلى موجود غير محتاج لـكونه واجب الوجود، بل الـكل له سبب ولوجود السبب سبب.. وهكذا إلى أن يتسلسل اسباب الوجود من غير انتهاء إلى السبب الأول المستغنى عن سبب الوجود .. وهذا ثالث الاحتمالات الباطلة المتصورة فى هذا المقام .. لأن فيه أيضا تناقضا خفيا يستره عـدم تناهى الأسباب الموجدة التى لا وجود لها ولا لواحد منها إلا فى الوهم والخيال فضلا عن الأسباب غير المتناهية .. وسنبين هـذه الحقيقة الدقيقة الثمينة فى بحث إبطال التسلسل من هذا الـكتاب إن شاء الله .

فالاعتراف بوجودِ واحد موجودٍ بذاته من الأزل إلى الأبد غيرِ محتاج إلى موجد، مع عدم الاعتراف بوجود ما عداهذاالواحد إلامحتاجا إلى الموجد ، هو الحق الوسط الذى يقبله العقل بل يُضطر إلى قبوله ، والإسلام يعترف بوجود هذا الموجود الواحد اعترافا ضروريا فى أقصى درجات الضرورة وأعلى درجات الاعتراف فيسميه واجب الوجود ، ولا يتعرف من شخص هذا الواحد وذاته غيرَ وجوب وجوده واتصافه بجميع صفات الـكمال وتنزهه عن شوائب النقص ، ويسمّى ما عداه من الموجودات المحتاجة إلى الموجد ، ممكنا .

وقال اسپنسر أيضا ص ٤٧٨ « قصة الفلسفة الحديثة » :

« لِيقصر العلمُ دائرة بحثه على ظواهر الأشياء دون أن يتورط فى البحث عن حقائقها المستورة . له أن يتناول المادة تحليلا وتركيبا دون أن يبحث فى ماهية المادة ،

وله أن يستنبط قوانين الحرارة والضوء والصوت وما إليها من مظاهر القوة دون أن يعلم ماهية القوة ، لأن هذه وتلك فوق مقدوره وكل محاولة له فى هذا السبيل ضرب من العبث ... أما الدين فخير له أن يترك هذا العقل العنيد الذى لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية ، خير له أن يترك هذا العقل وأن يناشد العقيدة من الإنسان لأن من طبعها أن لا تُلزم بالحجة المنطقية . قل للعلم أن يكف عن إثبات الله أو إنكاره فليس اللاهوت ميدانه الذى يصول فيه ويجول ، وقل للدين أن يكف عن مناشدة العقل لأنه لا يستقيم مع نهجه فى التفكير ، تَرَ الدين والعلم متصالحين لكل منهما حابةُ مجال » .

فهذا النص من اسبنسر الذى كُتب له على تعبير « قصة الفلسفة الحديثة » أن يكون أشهر فيلسوف انكليزى فى القرن التاسع عشر ، يتضمن الفروق الشاسعة بين عقليات علمائنا نحن المسلمين وعقليات علماء الغرب . فالعلم مقصور عند الغربيين على معرفة ظواهر الأشياء بواسطة التجارب وليس الإلهيات ميدانه الذى يجول فيه . والعجب أن رئيس تحرير « مجلة الأزهر » الذى لا يعرف العقلية الغربية كما لا يعرف العقلية الإسلامية، يتوقع إثبات وجود الله من هذا العلم الغربى التجربى ، تاركا للعلم فى عرف الإسلام الذى لا يحدَّد بظواهر الأشياء ولا بالتجارب الحسية بل يبحث بالعقل ويتدخل فى الإلهيات ... وراء ظهره .

والدين عند الغربيين خير له أن يترك هـذا العقل الذى لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية فيتطلب أساساً متيناً ليبنى قواعده عليـه ولا يجد هذا الأساس فى دينهم . لـكن ديننا ليس كذلك أعنى أنه يتطلب أساساً متيناً وحجة منطقية ، فلهذا ترى علماء الإسلام المتكلمين يبنون أصول الدين على الأدلة العقلية . وعلى خلاف ما تراهم (أى علماء الإسلام) وترى الفيلسوف اسپنسر متفقاً معهم فى إكبار الأدلة العقلية والحجة المنطقية ـ ترى الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » يستضعف العقل والمنطق

ويحتقر علم الكلام مدعياً غنى الإسلام عنه، وقد سبق كلامنا عليه فى مقدمة الكتاب موفى حقه . فعلماء الغرب افترقوا من علماء الشرق فى تحديد العلم وإخراج المعقولات منه وفى إبعاد الدين عن العقل . والمتخبطون بين الشرق والغرب مثل رئيس تحرير « مجلة الأزهر » لم يبتعدوا من كلا الفريقين بل ابتعدوا من العقل والمنطق أيضاً . وإنك ترى نظر فضيلة الأستاذ الأكبر المراغى شيخ الأزهر يختلف عن نظر رئيس تحرير المجلة ويتفق مع نظر الفيلسوف الغربى فى أمر الدين إن لم يتفق مع نظر علماء الإسلام . فهو ينظر إلى الإسلام كما ينظر اسپنسر إلى المسيحية فى المباعدة بين الدين والعقل وبناء الدين على قوة اليقين كما بناه اسپنسر على قوة العقيدة[1] ولكن كيف يكون اليقين وقوة اليقين من غير عقل ولا علم إلا فى عقيدة العامة السذج التى لا يكتفى بها الإسلام لكل أحد فإن اكتفى بها فى حق العامة فإنما يكتفى معتمداً على تأسس مبادئها وجذورها فى قلوب العلماء على العقل والعلم . وليس هذا تفريقاً بين الخاصة والعامة فى العقيدة إذ لا يرضى الإسلام بهذا التفريق وإنما هو تفريق فيما تنبنى عليه العقيدة لا فى العقيدة نفسها .

أما نهى العلم عن التورط فى البحث عن الحقائق المستورة كما فعله اسپنسر لكون ذلك فوق مقدوره ، فالعلم الذى يستحق هذا النهى هو علم الغربيين ومقلديهم منا الذى هو مقصور على العلم التجربى والذى احتكروا اسم العلم له بغير حق . وهناك علم فى الإسلام مسمى بعلم الكلام يتدخل فى مسائل اللاهوت إلى حد معقول ، ولا يعد هذا تورطا فى البحث عن الحقائق المستورة لأن وجود الله مثلا واتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن سمات النقص ليست من الحقائق المستورة على العقل والعلم المبنى عليه ، بل من الحقائق الباهرة مهما كانت مستورة على علمهم المحصور فى التجارب الحسية،

---

[١] راجع إلى الكلمة التى ألقاها فضيلته على أعضاء البعثة الأزهرية عند توديعهم فى محطة القاهرة وقد نقلناها بنصها فيما سبق (ص ٩٥) .

وإنما المستور عن العلم مطلقا هو الاطلاع على حقيقة ذات الله .

ولعل الفيلسوف اسپنسر الذى صعب عليه الاعتراف بوجود واحد يمتاز عن موجودات العالم بكونه موجوداً بذاته غير محتاج إلى الموجد ، كما هو المفهوم من سؤاله عمن أوجده الله ؟ بسذاجة الطفل الذى اخترعه مترجماً عن نفسه ... صعب عليه ذلك الاعتراف لعدم إمكان المعرفة بذات الله وحقيقته . ولعل هذا هو السبب أيضاً فى إلحاد من ألحد من الفلاسفة الغربيين الذين يلتبس عليهم العلم بوجود الله مع عدم العلم بحقيقته فيجر بهم التوقف فى هذا إلى التوقف فى ذاك ، حين لم يلتبس الأمر على علماء الإسلام . . قال خضر بك أستاذ السلطان محمد الفاتح العثمانى فى منظومته النونية الكلامية :

حقيقة الحق لم تُعقل بعالَمنا　　　لكن ترددهم فى دار رضوان

نعود إلى ما كنا فيه : ليس كسبنا من فلسفة الغرب الواصلة إلينا بأيدى سماسرة من المغرضين أوحاطبي الليل من المترجمين طروء الشك فىعقائدنا الدينيةفقط ، بل اختلال موازيننا العقلية أيضا وتزلزل مبادئنا الفكرية عن أساسها، إلى أن لا يبقى عندنا أى معلوم متيقن لا يحتمل النقيض حتى ولا حكمٌ جازم بوجود أى موجود من المحسوسات والمعقولات، ففلسفة الغرب لا يُؤمَن عليها دائما من خطر السوفسطائية، فترى «كانت» مثلا الذى اعتُبر أعظمَ فلاسفة الأعصر الحديثة بإجماع الغربيين ومقلديهم الشرقيين ، تراهلا يتخلص مهما اجتهد من سوفسطائية «هيوم» الذىجاء قبله وأسس السوفسطائية الأخيرة فى فلسفة الغرب التى تنتهى إلىالشك فى وجود كل شئ حتى نفسه كما سيأتى منا تفصيله فى الصفحات المخصصة للنظر فى الفلسفة الحسبانية .

وكان « هيوم » و « كانت » يعترفان بالقطعية الضرورية للقضايا الرياضية فجاء «هيجل» من كبار فلاسفة مدرسة « كانت» فأجاز الشك فى كون اثنين فى اثنين يساوى

أربعة وأنكر استحالة اجتماع النقيضين . قال فى «قصة الفلسفة الحديثة» ص ٣٦٧ :

« فقانون التناقض الذى يقول به المنطق الشكلى القديم ، ذلك القانون الذى يقرر أن الشئ يستحيل أن يكون وأن لا يكون فى آن واحد ، يجب عليه الآن أن يزول من أجل حقيقة « هيجل » العليا التى تنسجم فيها المتناقضات والتى ذهب إلى أن كل شئ يكون موجودا وغير موجود » .

وقال فى ص ٣١٧ : « يؤخذ على « كانت » ما ذهب إليه من أن الحقيقة مطلقة من حيث الثبوت واليقين ، لا كما قال عنه « هيوم » إنها لا تزيد على احتمال وترجيح ، فقد جاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة « لهيوم » معارضة « لكانت » إذ ساد الرأى القائل إن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية فى حقيقتها وأصبح العلم يقنع برجحان كفة الاحتمال دون أن يطالب بحقيقة مطلقة لأنه أدرك أن هذه مستحيلة ، وحتى لو كانت موجودة فليس للإنسان حاجة إليها » .

أقول وماأخذوه على « كانت » مما ذهب إليه أحسنُ ماقاله وأصدقه، فقد نقل عنه فى ص ٢٧٣ من « قصة الفلسفة الحديثة » :

« لا يمكن بأية حال أن تكون التجربة هى الميدان الوحيد الذى ينحصر عقولنا فى حدوده ، فالتجربة تدلنا على ما هو واقع ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لابد بالضرورة أن يكون هكذا ولا يكون على صورة أخرى. وهى كذلك لا تمدنا قط بالحقائق العامة مع أن هذا الضرب من المعرفة هو ما تنزع إليه عقولنا بصفة خاصة ، فالتجربة توقظ العقل أكثر مما تقنعه فهو مصدر للعلم إلى جانب التجربة . ولعل أفصح مثال يدل على وصول العقل إلى المعرفة بغير طريق التجربة هو مثال الرياضة ، لأنها يقينية ويستحيل على التجربة أن تنقضها يوما، فقد يجوز أن تتصور الشمس مشرقة من المغرب فى الغد وأن النار قد تتبدل عليها الظروف فلا تعود قادرة على إحراق عصاك الخشبية .

ولـكنك لا تستطيع بحال من الأحوال أن تتصور أن العالم سيحدث فيـه ما يجعل اثنين فى اثنين لا تساوى أربعة ، فهذه الحقيقة الرياضية ثابتة إلى الأبد ومن الأزل ، ولا يحتاج كسبها إلى التجربة لأنها حقيقة مطلقة ضرورية لازمة الحدوث » .

هذا ما ذهب إليه « كانت » فى الاعتراف بوجود حقائق مطلقة فى علم البشر لا يحتمل التبدل والتخلف حتى ولو تبدلت السماوات والأرض غيرَها.. ومن حسن حظ دعواى التى أريد إثباتها فى هذا الـكتاب من تفوق الدليل العقلى فى قوة الإثبات على الدليل التجربى ، أنها حقائق عقلية وهى ما سماه « ديكارت » و « له يبنج » حقائق أزلية ، ومذهب « كانت » فيها مصدقا لها حق لاشك فيه جدير بالأخذ منه لا بالأخذ به عليه . ثم فسدت فلسفة الغرب وانتهت إلى مانقلنا عن « هيجل » من زوال قانون التناقض الذى قال به المنطق القديم الشكلى [1] فانهار كل ما يتمسك به عقل الإنسان للتوصل بما يعلمه إلى ما لا يعلمه . ولم يبق للإنسان معلوم علما ضروريا لا يحتمل النقيض . وأما ما سبق نقله عن قصة الفلسفة الحديثة من تأييد العلوم الحديثة لما قاله « هيجل » ومن قبله « هيوم » بدلا مما قاله « كانت » وقبله «ديكارت» و « له يبنج » وقبولُ مؤلف القصة ومترجمَيْها المصريَّين المسلمَيْن ذلك التأييدَ من غير تعقيب ، فما يؤسف له [2] إذ ليس للعلوم الحديثة المبنية على التجارب الحسية حق الـكلام بالنفى

---

[١] الذين يذكرون هذه الصفة أى الشكلى من أساتذة مصر مع « هيجل » للاستهانة بالمنطق القديم وقد يقيمون « الصورى » مقام « الشكلى » لا يدرون أن قوة ذلك المنطق الهائلة التى لا يدرونها أيضا حاصلة له بفضل كونه شكليا أو صوريا وسيطلع عليه القارئ فى محل آخر من هذا الـكتاب

[٢] كما يرجع إلى هذا الذى يؤسف له قول العالم الـكبير المغفور له مترجم « المطالب والمذاهب » إلى التركية ، فى نفى العلم الضرورى عن البشر استنباطا له من مذهب الأشاعرة القائلين بأن العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمتى القياس المنطق مبنى على جريان سنة الله بخلق ذينك العلمين متصلا بعضهما ببعض مع كون الله تعالى مختارا فى أفعاله لا موجبا . وسيجىء نقد هذا القول فى مختتم هذا البحث الهام جدا فى فروق موقفنا نحن المسلمين وعلمائنا المتكلمين بالنسبة إلى موقف الغربيين الدينى وفلسفتهم.

أو الإثبات فى الوجوب والاستحالة اللذين هما فوق متناول التجربة والقولُ فيهما للعقل .. وإنما حدود التجربة قاصرة على إدراك وقوع الشىء أو لا وقوعه العاديين دون بلوغ الوقوع حد الوجوب واللاوقوع حد الاستحالة . وقد لفتنا فى هذا الكتاب غير مرة إلى هذه النقطة وفتحنا عيون المغرمين بالعلوم الحديثة بين كتاب مصر ومؤلفيها مثل الأستاذ فريد وجدى بك الجاعل لتلك العلوم دولة عالَمِيَّة — على هذه الحقيقة .

وكنا نعلم وجود الله ونستدل عليه بلزوم المحال الراجع إلى التناقض فى وجود الكائنات التى هى عالم الممكنات لو لم يكن الله موجوداً ، وكان طريق إثبات وجود الله عبارة عن إدراك الحاجة إلى موجود يجب وجوده ليستند إليه كل موجود لا يجب وجوده ولا عدمه ككل ما دخل فى هذه الكائنات المسماة بالعالم ، أى لا يكون وجوده ولا عدمه ضروريا بل يستوى كلا الحالين بالنسبة إلى ذاته فيكون وجوده بعد عدمه أو عدمه بعد وجوده بتأثير موجود آخر يرجِّح له ذلك ولا مرجِّح له من نفسه إلى أى واحد من الجانبين ، فلو وجد من دون ذلك الموجود كان رجحانا من غير مرجح أى تناقضا . فوجود جميع ما فى العالم الذى ليس له مرجح من نفسه يوجب وجوده ، يدل دلالة قطعية على وجود موجود آخر ليس من جنس العالم الذى هو عالم الممكنات المحتاج وجودها إلى موجود آخر يرجح لها ذلك. فلو احتاج وجود هذا الموجود أيضا إلى مرجح لزم التسلسل المنتهى إلى التناقض كما يأتى بيانه . ولو وجد العالم من غير وجود هذا الموجود كان رجحانا بدون مرجح وهو تناقض أيضا . فإثبات وجود الله يعتمد من جهتين على قانون التناقض .

ولكن إذا زال هذا القانون الذى يقول به المنطق القديم الشكلى ونعم ما يقول ... إذا زال هذا القانون وجاز التناقض ولم يبق فى الدنيا محال كما توهم هيجل وكان غايةً

فى التوهم[1] فإذا جاز ذلك الذى لا يجوز وصح ما جاءت به الأبحاث العلمية الحديثة من أن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية وأصبح العلم يقنع برجحان كفة الاحتمال دون أن يطلب حقيقة مطلقة[2] بل أصبحت الفلسفة العليا فى القول بأن الحقيقة غلطة ناجحة والغلط حقيقة فاشلة ، لأن العلم أدرك أن الحقيقة المطلقة مستحيلة وحتى لو كانت موجودة فليس للإنسان حاجة إليها .

---

[١] ولعل السبب الذى دفع الرجل إلى هذه الفلسفة المتجننة التى تقصم ظهر العقل برفع الحاجز بين المحال والممكن وجعل الكل ممكنا ، كونه مسيحيا قائلا بالتثليث والتوحيد وتحبيذه لاتحاد الواحد مع الثلاثة . ألا يرى إلى قوله ص ٣٨٦ « قصة الفلسفة الحديثة » :

« اجتازت الديانات الفردية الروحية مراحل ثلاثا اليهودية دين الجلال والهلينية دين الجمال والرومانية دين النفعية والغرض . فالأولى هى ديانة التوحيد والثانية هى ديانة القدر والضرورة وتعدد الآلهة والثالثة ديانة العقل العملى والقوة السياسية .. وأخيراً جاءت المسيحية وهى تلك الديانة التى هبط بها الوحى والتى تناقض عبادة الطبيعة وعبادة الإنسانية كليهما ا هى اتحاد الواحد والكثير هى تناسق الجلال والجمال والقوة ، هى التوفيق بين الضرورة والجبرية . لقد بلغت المسيحية أسمى فكرة عن الله لأنها تتصور الله قد خرج عن نفسه ثم تجسد فى الإنسان ثم عاد إلى نفسه مرة أخرى إن فى المسيحية ذلك السر العجيب الذى يلائم بين النهائى واللانهائى ، بين الإنسان وخالقه ، ولقد تم ذلك التوفيق بين الضدين فى شخص المسيح » .

فانظر كيف أفسد دين الرجل عقله بدلا من إن يسدد عقله دينه ، فقال بتجسد الله فى المسيح مع أن تجسد الله فى المسيح ثم قتله بقتله ــ وهو مراد هيجل من عودة الله إلى نفسه ــ أعظم خرافة معبرة عن الجهالة بمقام الألوهية . ولذا قلت فى مقدمة هذا الباب أن اجتماع قوة المادة وضعف الدين فى أمم أوربا أفسد الدنيا وساق العالم إلى الخراب المادى والمعنوى ..

ثم انظر كيف يقضى مذهب الرجل القائل بأن كل شىء يكون موجوداً وغير موجود ، على إله المسيحية الذى أطراه .

[٢] تأييد الأبحاث العلميــة الحديثة لفلسفة هيجل الهدامة ، المؤذن بانتهاء فلسفة الغرب فى الإفلاس لاطمئنانها إلى السوفسطائية الريبية المحرومة عن الاطمئنان الذى لا يوجد إلا فى اليقين .. تأييد الأبحاث العلمية الحديثة لهذا الضعف الفلسفى وجنوحها إليــه ناشئ من انحصار العلوم الحديثة وانحباسها فى التجربة المقفرة عن معالم اليقين وتوهين صلتها بأدلة العقل واستلزاماته التى هى =

فإذا جاز كل شىء فى فلسفة هيجل حتى جاز الذى لا يجوز وزال قانون استحالة التناقض وارتفع المحال والواجب فـكان كل شىء ممكنا وجاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة لمذهب هيجل ، لم يثبُت وجود الله . لأن معنى ثبوت وجود الله عندنا ثبوت وجوده بحيث يستحيل عدم وجوده ، وبذلك يكون الله واجب الوجود لا يكون احتمال وجوده مرجحاً على احتمال عدم وجوده ، وما لا يكون واجب الوجود لا يكون الله . فإن لم يكن للانسان حاجة إلى الاقتناع بحقيقة مطلقة ضرورية فى أى مسألة، فله حاجة إليه فى مسألة وجود الله ، لأن معنى وجوده وجودُ موجود غير محتاج إلى الإيجاد دعتنا إلى القول بوجوده ضرورة استناد كل موجود محتاجٍ وجودُه إلى الإيجاد ، فقلنا به لئلا يلزم التسلسل فى استناد المحتاج إلى المحتاج .

= كنوز اليقين. فمنشأ الإفلاس المذكور فى فلسفة الغرب طغيان التجربة على التفكير العقلى السليم. وقد قال « پول رانه » فى كتابه القيم عن تاريخ الفلسفة « المطالب والمذاهب » : إن التوغل فى التجربة ينتهى إلى الحسبانية أى السوفسطائية الريبية . وأثبتنا نحن فى أمكنة مختلفة من هذا الكتاب أن التجربة قصيرة الباع لا تثبت بها القضايا الضرورية . وسبب ذلك أن المجرب لابد من أن يبقى أمامه ناحية لا تصل إليها تجربته مهما تقدم فيها فيساوره الشك من تلك الناحية ، فلو قلت لهيجل الذى لا يوقن بكون اثنين فى اثنين يساوى أربعة : هل أبانت تجربة واحدة من التجارب الواقعة إلى الآن خلاف ذلك ؟ يقول لك ومن يضمن لنا بنتائج جميع التجارب فى كل زمان ومكان ؟ أما نحن فنحكم بتلك المساواة ونستيقنها بإيجاب عقلى لا يتخلف ولا يحتاج إلى التجربة . لـكن الغرب اللاديني لو أقام لإيجابات العقل وزنها الذى تستحقه لما جنح إلى الإلحاد . والغرب المسيحى لو خضع لحـكم العقل لما آمن بالإله المثلث والموحد معا ولا الإله المتجسد فى سيدنا المسيح ثم المقتول بقتله .

فلما كان السائد فى فلسفة الغربيين الأخيرة تفضيـل الأدلة التجريبية على الأدلة العقلية لحاجة لا دينية فى نفوس ملاحدتهم الماديين وحاجة دينية فى نفوس مؤمنيهم بدينهم قضاها كل من الفريقين فى الابتعاد عن العقل ــ زال اليقين الضرورى من الوجود وتنزلت قيمة العـلم إلى ما دون ذلك . وما نسينا قول اسبنسر : « أما الدين فخير له أن يترك هـذا العقل العنيد الذى لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية » وقوله « قل للعلم أن يكف عن إثبات وجود الله أو إنكاره » .

فالقائلون بوجود الله مدفوعون إلى القول به لضرورة التفادى من المحالين أحدهما لزوم الرجحان من غير مرجح فى وجود العالم الممكن وجوده وعدمه متساويين بالنسبة إلى ذاته ، لولم تكن له علة موجدة . والثانى لزوم التسلسل فى العلل الموجدة إن كانت له علة موجدة غير واجبة بل ممكنة كمعلولها ، وعلة العلة أيضا غير واجبة بل ممكنة إلى غير نهاية . وهذا التسلسل باطل محال كما سيأتى إيضاحه . فكان القول بوجود موجود واحد لايشبه سائر الموجودات فى احتياجها إلى علة موجدة، ضروريا .. وما كان القول بوجوده ضروريا كان وجوده حقيقة مطلقة لايحوم حولها الشك . فلا يصح قولهم[١] بأن العلم أدرك أن هذه الحقيقة أى الحقيقة المطلقة مستحيلة ، كما لا يصح عدم حاجة الإنسان إليها لوكانت موجودة .

أما قول اسپنسر : «ومن أوجده الله؟» على معنى أنه كيف يلزم المحال الذى سميناه الرجحان من غير مرجح ، إذا لم تكن للعالم علة موجدة هى الله ، ولا يلزم مثله إذا لم

---

[١] أى قول الفلاسفة الغربيين فى العهد الأخير عهد إفلاس الفلسفة فى الغرب ، بل يثبت صدق ما قال الفيلسوف ديكارت قبل هذا العهد بكثير : « ليس علم الملحد علما حقا لأن المعرفة المشوبة بالشبهة لا يحق لها أن تسمى علما » ولعل ذلك الرجل العظيم كشف عن هذا العهد الذى هو عهد الشبهة وأخبر عن صلته الشديدة بالإلحاد . وقد أوضحنا هذه الصلة بتوفيق الله تعالى فقلنا إن كانت فى الدنيا مسألة تستوجب اليقين ولا تأتلف بالشبهة فهى مسألة إثبات وجود الله المسمى « إثبات الواجب » وكان ديكارت أيضا أدرك هذه الحقيقة فقال قوله المذكور الذى يكون ما قلته هنا وقت بواجب تحقيق المقام ، أحق تفسير له .

فلو كان العالم واجب الوجود كما كان الله ، أو بالأصح لو صلح العالم لأن يكون واجب الوجود لما بحثنا عمن أوجده كما لانبحث عمن أوجد الله ، بعد أن حددناه أى الله بمن يجب وجوده لتصحيح وجود العالم ، كائناً من كان ذلك الواجب الوجود .

فإذا كان نفاة الحقيقة المطلقة المكتفون بالاحتمال الراجح فى كل شىء ، يقولون بوجود الله فهم يقولون به فى غفلة عن تنافى قولهم هذا مع مذهبهم ذاك ، لأن القول بوجود الله لا يقبل الشبهة ولا يكون القول بوجوده مع أدنى شبهة فيه ، هو الله الذى يجب وجوده ولا يكفى فى تعيين هويته أن يكون وجوده راجحا على احتمال عدمه .

يكن من أوجد الله ـ فليس بشيء ، للفارق العظيم بين العالم الموجود من غير ضرورة فى وجوده والله الذى وجوده ضرورى لإيضاح وجود العالم ، فبهذه الضرورة لوجود الله إيضاحا لوجود العـالم ، نعترف به ويَسلمُ وجود الله بدون من أوجده من محذور الرجحان بدون مرجح الملحوظ فى وجود العالم من غير علة موجدة . وليس معنى هذا القول أن الحاجة الضرورية إلى وجود الله كانت مرجحة له ، أو كفته عن الحاجة إلى مرجح فوُجد بدونه كما أن غيره وُجد بالمرجح، لأن هذا يوهم أن الله تعالى وُجد كسائر الموجودات بعد أن لم يكن موجودا وإنما الفرق فى أن غيره وجد بالمرجح والله تعالى بدونه .. بل الله تعالى فى غنى عن الإيجاد بالمرة لا عن مرجح الوجود فقط ، لـكونه موجودا من الأزل . فحقُّ الجواب على قول اسبنسر : «من أوجد الله ؟ » أن يقال: إن الله تعالى لا يوجد (بالبناء للمفعول من الإيجاد) لـكونه موجودا لم يسبقه العدم .. والسؤال عن الموجد إنما يتصور فيما يكون موجودا بعد العدم، ولا يتصور إيجاد الموجود لـكونه تناقضاً من قبيل تحصيل الحاصل.

فإن قيل هل من الضرورى أن يكون الله واجب الوجود بحيث لا يكون الله من يكون وجوده دون الواجب وفى مرتبة الاحتمال الراجح ؟ ولماذا لا يكفى فى إيمان الإنسان بوجود الله أن يكون موجودا فى ظنه الغالب ؟

قلت إن لم يكن الله واجب الوجود كان من الممكنات ، إذ لا واسطة بين الواجب والممكن وإذا كان ممكناً كان محتاجا إلى إيجاد موجد كسائر الممكنات ، مع أنا اضطُررنا إلى القول بوجود الله الذى لم يكن مثله فى الموجودات، ولعدم وجود مثله فى الموجودات لا تنساق إليه العقول البسيطة وتسأل : من أوجده ؟.. اضطُررنا إلى القول به قطعا لتسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة . قال خضر بك فى نونيته :

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت   آحاد سلسلة حُفَّت بإمكان

فرادنا من الله الواجب الوجود الموجودُ بذاته المستغنى عن إيجاد موجد . فهذا الوصف الذى يلخصه وجوب الوجود ضرورى لله المنشودِ لقطع سلسلة العلل الممكنة . وتسلسل العلل محال واجب القطع كما سيجىء بيانه .

فإن قيـل لماذا لا يكفى أن يكون الله فوق الممكن بدرجة يكون بها وجوده راجحا على عدمه وإن لم يكن واجبا ضروريا ؟ ففيه كفاية لقطع تسلسل العلل الممكنة التى يستوى وجودها مع عدمها .. فليـكن الله فوق الممكن ودون الواجب وليقطعْ بوجوده الراجح على عدمه ذلك التسلسلَ المحال ولا تنتقضْ فلسفة الغرب الحـديثة النافية للحقيقة المطلقة الضرورية ، بوجود الله الواجب الضرورى الذي لاحاجة إليه .

قلت إن كان رجحان وجـود الله على عدمه بمعنى أن فى ذاته مرجحا لجانب الوجود يغنيه عن العلة الموجدة التى ترجح جانب الوجود للممكنات ، فهذا وجوب الوجود فى المعنى . وإن كان بمعنى احتمال العدم ولو احتمالا مرجوحا يصح معه الشك فى وجوده ولو بقدر سلب الضرورة عنه ، فهذا الشك وهـذا السلب فى وجود الله لامساغ له قطعا ولا احتمال لعدمه ، لأن عدمه المحتمل إن لم يكن لسبب خارج عنه ، بل ناشئا من نفسه لزم أن يكون الله الذى فرضناه راجح الوجود من نفسه ، راجح العدم من نفسه وهو خلف أى تناقض . وإن كان عدمه المحتمل لسبب خارج عنـه كان هذا السبب المقتضى لعدمه مانعا عن وجوده ، فيتوقف كونه موجودا على عـدم ذلك المانع .. وقد فرضنا أن له مرجحا من نفسه يكفيه لأن يكون موجودا ، من غير توقف على شئ . وهـذا خلف أيضا .. فلا مفر إذن من أن يكون إثبات وجود الله إثباتَ وجود هذا الموجود الواجب [1] .

---

[١] ومانع آخر من أن لايرتقى وجود الله تعالى الموجد للعالم عن الاحتمال الراجح، إلى درجة الضرورى الواجب .. أن هذه المرتبة الضعيفة فى موقف العلة الموجدة لا تتناسب مع موقف المعلول أى العالم المقطوع بوجوده واحتياجه إلى الإيجاد ... إلا إذا كان الملاحدة القائلون بعدم القطع =

ثم لا بد أيضا من أن يكون إثبات وجود هـذا الموجود الواجب ، بالطريقة العقلية لا بالطريقة التجريبية الحسية التي يسميها مقلدو الغربيين منا الطريقة العلميـة ، ولا يطمئنون إلى غير تلك الطريقة . ولذا يعلق الأستاذ فريد وجدى بك إثبات وجود الله إلى نتيجة استـكشافات الباحثين فى الغرب عن العالم الروحانى .. وان تجدى تلك الاستـكشافات عندنا فى إثبات وجود الله ، لأن كل مايثبت وجوده بالتجربة يكون موجودا فقط لا موجودا واجب الوجود .. فبأى شئ يثبتون وجوب وجود ذلك الموجود الذى يثبتون وجوده بالتجربة ، ليقولوا عنه إنه الله .. فى حـين أن التجربة لاتزال قاصرة عن إثبات الوجوب لِما تُثبت وجودَه ؟.. حتى إن قصارة الباع هذه التى فى التجربة ذهبت بغلاة المشتغلين بالعلوم التجريبية إلى القول باستحالة اليقين وإنـكار الحقيقة المطلقة ثم إنـكار الحاجة إليها ، والاقتناع فى العلوم والمعارف برجحان كفة الاحتمال .

فالدليل الذى يشترطه هواة الغرب منا المتلقون كل بدعة علمية أو عملية حدثت فيه كأنها وحى من السماء .. الدليل الذى يشترطه هؤلاء الغافلون لإثبات وجود الله غير مطمئنين إلى غيره ، غير كاف لهذا الإثبات أعنى إثبات وجود الموجود الأعلى الذى هو الوجود بوصف مضاعف يعبر عنه بوجوب الوجود والذى لا ينفع فيه إلا الدليـل العقلى المنطق .. وإنما ينفع دليلهم فى إثبات وجود الموجودات العاديات . ومن هـذا كان مبلغ علمهم بأى حقيقة عبارة عن الظن الغالب والاحتمال الراجح .. والله تعـالى هو الناقض المخترق لقاعدتهم هـذه بوجوده الضرورى الواجب ، على أن يكون مثلا أعلى للحقيقة المطلقة التى ينكرون وجودها ويقتنعون بما دونها .. ومثل هذا التدقيق

= والضرورة فى أى شيء ، لا يقتنعون بوجود العالم أيضا ويرتابون فيه مع السوفسطائية الريبين الذين لا كلام لنا معهم وهم غير مستيقنين حتى وجودهم أنفسهم .

العلمى الإسلامى هو الذى يجدر بأن يقال عنه إنه بلغ أسمى فكرة عن الله ، لا ما قاله هيجل عن تجسد الله فى المسيح .

فأصحاب الفلسفة الحديثة الغربية المجانين ، إن أمكنهم تنزيل قيمة أية حقيقة يقينية عن مرتبتها اللائقة من الضرورة ، حتى المبادئ الأولى التى هى دعائم المعلومات البشرية مثل مبدأ العينية ومبدأ العلية (ومنها مبدأ التناقض الذى نطحه هيجل كناطح الجبل) وقد قال استوارت ميل بهذا التنزيل لما حكم بكون تلك المبادئ مبنية على التجربة ، وفى قوله عبرة عظيمة لمن يعتبر من المغالين فى قيمة الدليل التجربى ... إن أمكن مجانينَ الفلسفة الحديثة فى الغرب التنزيلُ عن قيمة كل حقيقة ثابتة، إلى مادون الضرورة المطلقة .. فلا يمكنهم تنزيل قيمة وجود الله عن درجته العُليا ، إذ ليس لأى شىء ضرورة الثبوت ما كان منها لوجود الله ، كأن هذه الضرورة ماهيته ولا نعرف نحن ماهية له غيرَها ، فماهيته متباينة مع الريب فيه .. ولهذا لا يصح أن تكون عقيدة الإيمان بالله من طراز قول القائل :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تُحشر الأجساد قلت إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر أو صح قولى فالخسار عليكما

إن كان معناه ترجيح الإيمان بالحشر الجسمانى على إنكاره عملا بالأحوط، لا لكونه الحقيقة المتيقنة .

الحاصل أن مسألة وجود الله التى لا تقبل الشك بطابعها المعروف بين علماء الإسلام أعنى « مسألة إثبات الواجب » والمقتضى أن يكون الله واجب الوجود وأن لا يكون من لا يبلغ وجوده مرتبة الوجوب أى الوجود الضرورى ... هذه المسألة تخرق أبحاث العلوم الحديثة المصدقة لفلسفة هيجل الجنونية والنافية للحقيقة المطلقة .. تخرقها وتكون مثلا أعلى لغيرها من القضايا الضرورية التى انفتح لها السبيل إلى الضرورة بفضل قضيتنا

الإلهية[1] وانفرجت المسافة بين المحال والممكن .. حين كانت الفلسفة التى تجعل الحقيقة المطلقة مستحيلة وتنكر استحالة التناقض، تحط من قيمة العلوم وتُدخل الشك فى كل قضية فتنقض نفسها بنفسها حتى إن دعواها القائلة باستحالة الحقيقة المطلقة تقضى على صاحبها أن يدّعيها مرتاباً فى صحتها لعدم صعودها عنده — على الأقل — فوق مرتبة الظن الذى لايغنى من الحق شيئاً .. وكأن قوله تعالى «ومالهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا

---

[١] وثبت قول الفيلسوف العظيم ديكارت : « إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود » وثبت أيضا أن الحكمة الدقيقة لم تكن فيما قاله شاعر الترك الكبير توفيق فكرت فى شعره المعنون بالتاريخ القديم خطابا لله تعالى : « إن الشك هو أكبر أعدائك » بل الحكمة الدقيقة فى عكس هذا القول أعنى أن الله تعالى هو أكبر أعداء الشك ، بل عدوه الوحيد .. وانهارت دعوى احتكار اسم العلم بمعنى اليقين للقضايا المستندة إلى التجربة دون القضايا المستندة إلى الأدلة العقلية ، لأن ذلك احتكار الملاحدة القائلين بأن العلم لا يثبت وجود الله ولا ينفيه لكونه خارجا عن متناول التجربة ، ومعناه عدم استيقان العلم وجود الله ... انهارت تلك الدعوى على رؤوس المحتكرين وثبت أنه إن كان فى الدنيا علم يقينى بأي شىء فإنما يكون ذلك بفضل العلم بوجود الله الذى هو فى رأس العلوم اليقينية[*] لعدم قبوله الشك بطابعه الخاص أعنى الواجب الوجود لقضاء حاجة العالم بطابعه الممكن الوجود ، إلى الموجد . فمن كان واجب الوجود ، قاضياً لحاجة العالم المشهود ومستغنياً بطابعه الممتاز عن مثل تلك الحاجة ، فهو الله الذى يخرق مذهب الشك فى كل شىء ونفى اليقين عن كل شىء.. يخرقه بوجوب وجوده اللازم لوجود العالم وبكون سائر اليقينيات مدينا له ، بله كونه دون مبلغها .

---

[*] ولقد أحسن العلامة باستور فى قوله عن « ليتره » الذى خلفه فى الأكاديمية الفرنسية وهو يلقى خطبته المعتادة المتضمنة لمدح سلفه ، وكان ليتره أكبر تلامذة أوجوست كونت زعيم الفلسفة الإثباتية الإلحادية ، فقال منبها على الخلاف بينه وبين ليتره فى الأفكار الفلسفية وعائباً على مذهب الفلسفة الإثباتية عدم مراعاته لمعلومة اللامتناهى التى هى أهم المعلومات المثبتة ، وأراد باستور بمعلومة اللامتناهى — كما نقلناه أيضا فى ص ١٤٩ من الجزء الأول من هذا الكتاب — معلومة وجود الله . فكان ما قاله هذا الرجل العظيم ، عين ما قلنا هنا بعينه . والكلام على الفلسفة الإثباتية التى يعبر عنها كتاب مصر بالفلسفة الوضعية ويكبرونها بين المذاهب الفلسفية سبق فى ١٤٧ — ١٤٨ و ٤٠٦

ذلك مبلغهم من العلم » ناطق بحال أصحاب الفلسفة الغربية الحديثة المنتهية فى نفى اليقين والمتدهورة إلى الإفلاس .

والفحول من فلاسفة الغرب المتأخرين الذين يتعدون حدود العقل - ولا سبب لفحولتهم عنـد مكبريهم غير هذا التعدى - مثل هيجل المنكر لقانون التناقض و « كانت » الذى إن لم ينكره كهيجل ولم ينكر الحقائق العقلية المطلقة كما يشهد به قوله المنقول قريبا عن القضايا الرياضية ، لـكن مذهبه القائل بكون العالم دائراً حول إدراكاتنا وتابعاً لها دون العكس - وسيجىء بحثه - والذى جعله عظيما فى نظر الغرب ومقلديه من الشرقيين وجعله عندى من السوفسطائية العندية ، هـذا المذهب ينطوى على كثير من المفاسد بل ينطوى على ما يتفق مع قول هيجل فى قانون التناقض . لأن الأشياء إذا كانت تابعة لإدراكاتنا كانت موجودة ومعدومة معاً عند اختلاف القائلين بوجودها وعدمها .. هؤلاء الفحول مهما كانوا قائلين بوجود الله مستدلين عليه بأدلة تخصهم - وسيجىء دليل « كانت » - فلا يكون وجود الله الذى يعترفون به ضروريا ولا يضطرهم دليلهم إلى الحـكم بوجوده تفادياً من استحالة التناقضين المذكورين اللذين لا مندوحة عنهما عنـد فرض وجود العالم بدون وجود الله ، كما يضطرنا دليلنا إليه ؛ بناء على زوال قانون التناقض فى مذهبهم وزوال كل ضرورة مبنية على التفادى من أى استحالة . فلا يكون الله ضرورىَّ الوجود وواجبَه وإنما يكون احتمال وجوده راجحا على احتمال عدمه ، ومثله ليس بالله الذى ننشده بل ولا بالذى ينشده أصحاب العقول المتزنة من فلاسفة الغرب ، لأنهم يسمون الله تعالى « المطلق » و « الأكمل » .

فلوجود الموجود عندنا درجتان درجة الوجوب ودرجة الإمكان ولعدم المعدوم أيضا درجتان درجة الاستحالة ودرجة الإمكان وليس عنـد أولئك الفحول واجب ولا مستحيل بل الـكل ممكن بل لافرق واضحا بين الموجود والمعدوم لاستيلاء الشك فى كل شىء على عقولهم ، فإن استيقنوا شيئاً استيقنوه يقينا غير ضرورى كعدم اليقين

فيجب على قارئ هذا الكتاب أن يميز بين الموجود الواجب والموجود الممكن وكذا بين المعدوم المستحيل والمعدوم الممكن تمييزا تاما. فالعالم موجود ممكن لاضرورة لوجوده فى حد ذاته وإن كان وجوده ضروريا وواجبا بعد إرادة الله وجودَه وهذا يسمى فى تعبير علمائنا وجوبا بالغير وضرورة بشرط المحمول . والله موجود ضرورى الوجود لذاته والتناقض معدوم ضرورى العدم وكذا شريك البارى . والعنقاء معدومة لا ضرورة لعدمها[1] ومقام العقل محفوظ عندنا حفظا لمقام الدين بخلاف دين الغرب

---

[١] فالضرورة أى ضرورة الحكم فى أى قضية بمحمول تلك القضية على موضوعها ، أعلى مراتبها الضرورة المطلقة وهى منطوق القضية الأولى من أنواع القضايا الموجهة التى أحصاها المنطقيون. ومثال هذه القضية الله موجود وشريك البارى ممتنع والتناقض باطل والكل أعظم من الجزء وكل إنسان حيوان (بالنظر إلى أن الحيوان داخل فى تعريف الإنسان) وهذه الأمثلة فى درجة عالية من الضرورة وإن كان بعضها مستندا إلى البرهان وبعضها إلى البداهة .

ثم إن هناك ضرورة بالذات أى بذات الموضوع وضرورة بالغير وتدخل فى الثانى الضرورة بشرط المحمول وقد سبق منا تمثيله بوجود العالم . فالعالم موجود والوجود ضرورى له بالبداهة الحسية ما دام موجودا وإن كان عدمه ممكنا بالنظر إلى ذاته فكان فى الإمكان أن لايوجده الله فيكون معدوما كما أن فى الإمكان أيضا أن يعدمه الله بعد وجوده ، لكنه موجود بالضرورة حال وجوده ومثله كل قضية صادقة ضرورية أو غير ضرورية كائنة ما كانت قيمة ثبوت محمولها لموضوعها لأن كونها مسلمة الصدق على الأقل يقتضى هذه الضرورة أعنى الضرورة بشرط المحمول .

وهناك ضرورة مقيدة بوصف الموضوع بدلا من ذاته بأن تكون ضرورة الحكم بالمحمول على الموضوع راجعة إلى اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وهى فوق الضرورة بشرط المحمول وإن كانت دون الضرورة الذاتية .. والقضية الدالة عليها يسميها المنطقيون المشروطة العامة التى هى ثانية الموجهات .

وإنى حينما كنت طالب العلم فى القيصرية التى هى مدينة كبيرة من مدن الأناضول سمعت أن أستاذى الشيخ محمد أمين أفندى الدوركى المعروف بداماد الحاج طرون أفندى القيصرى رحمهما الله سأله أحد مشاهير العلماء وهو الشيخ الداماد خليل افندى فى مجلس جمعهما وغيرهما من علماء المدينة وكان الثانى ينافس الأول .. سأله عن قوله تعالى « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم » كيف تدخل آلات اللهو فى عموم الآية المفهوم من النكرة الواقعة فى سياق النفى ؟

وعقله المتضادين . وبعض الممكنات يُستبعد وقوعه فيُظن مستحيلا عند العقل كمعجزات الأنبياء الخارقة لسنة الكون وهو خطأ إذ لا مانع لها عند العقل فهى خارقة للعادة التى هى سنة الكون لا خارقة للعقل كاجتماع النقيضين أو ارتفاعهما لأن سنة الكون من الممكنات بالنسبة إلى واضعها جل شأنه فيمكنه خرقها كما أمكنه سَنّها . ولا حاجة لمن يؤمن بالمعجزات أن يلجأ إلى القول بضرورة الإغماض عن منافاتها العقل كما لجأ الدكتور طه حسين بك فى صدر كتابه القيم « على هامش السيرة » وفيما كتبه إلىّ فى تقدير كتابى « القول الفصل » تفضلا وتصديقا لأقوالى فى إثبات المعجزات حيث قال « وإنى لا أفهم لإنكار المعجزات معنى ولا أفهم أن يحكم العقل الإنسانى الذى مهما يقوى فهو ضعيف فى أمور لا يستطيع أن يبلغ كنهها » إذ لا منافاة بين العقل والمعجزات قطعاً كما علمتَ والمنافى للعقل محال لا يقبل الوقوع . فلو قلنا بتنافى المعجزات مع العقل لوجب علينا أن لا نعترف بوقوعها . لكن العقل الإنسانى ليس بعاجز عن القيام بدوره حيال مسألة المعجزات وأمثالها من أحوال النشأة الآخرة المذكورة فى كتاب الله وهو الاعتراف بها من غير تردد ، لكونه مدركا لإمكانها

فأجاب أستاذى ـ وكان له رسوخ فى علم المنطق ـ بأن القضية فى الآية مشروطة عامة وهى التى يكون مناط الحكم بمحمولها على موضوعها وصف الموضوع . فكل شىء من حيث انه شىء أى موجود يسبح بحمد الله لعدم إمكان وجوده لولا وجود الله . وتدخل فى هذا الحكم آلات اللهو أيضا من حيث ان كلا منها شىء أى موجود من الموجودات التى لم تكن موجودة لولا أن الله تعالى أوجدها . ولا يلزم من هذا أن تكون آلات اللهو تسبح لله من حيث كونها أدوات يلهى بها عن ذكر الله وينهى عنها الشرع . وقد ذكرت هذه الحكاية التى تتضمن استنباطا منطقيا عند جمع من كبار الأساتذة المصريين فلم تنل تمام ما تستحقه من الالتفات . ولعل ذلك من كون المنطق لا يقدر بمصر حق قدره لكثرة ما رماه الغافلون بأنه منطق قديم صورى ولا يدرون أن عظمة المنطق مدينة لكونه صوريا كما أن الهندسة عظيمة لكونها علما صوريا فلو كانت علما تجريبيا لكانت علما وقتيا .

بالقياس على ما نشاهده من آثار قدرة الله فى خلق السماوات والأرض وخلق الإنسان فى نشأته الأولى . وهذا الاعتراف من العقل طبيعى بل ضرورى بعد الاعتراف بوجود الله وبكون القرآن القائل «أولم يروا أن الله الذى خلق السماوات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى » كتاب الله وخالق المعجزات وأمثالها من أحوال النشأة الآخرة ، ذلك الخالق القادر نفسه. واللازم فى إيمان العاقل بالمسائل المنصوص عليها فى الكتاب والسنة أن لا يأبى العقل عن إدراك إمكانها . وليس من اللازم أن يبلغ كنهها حتى يحتاج الإنسان فى الإيمان بها إلى إسكات عقله . فنحن المسلمين نؤمن بما نؤمن من عقائد الإسلام ومعنا عقولنا نحكّمها لتفهم إمكان ما نؤمن به لا لتبلغ كنهه .

والمقصود من هذا الكتاب ليس تثبيت عقيدة دينية إسلامية فقط ، بل تثبيت عقلية متزنة غير مضطربة يسدد بها المسلم المتعلم طريقه فى نظره الفلسفى إلى الكون وفى تقدير قيمة العقل والحس والتجربة قدرها فى معرفة الأشياء . فكما أن السلف من علماء الإسلام نخلوا فلسفة اليونان فأخذوا ما رأوه جديراً بالأخذ ونبذوا ما وراءه ثم ألّفوا ما أخذوه بما عندهم من المعقول والمنقول ، فإنى أخذت من فلسفة الغرب ما يعجبنى ويتفق مع عقلى ودينى ورفضت منها ما يعجب الناس ولا يتفق مع عقلى ودينى مع التنبيه إلى أسباب الرفض العقلية . ولم أقف عند ما رأيت نقده من الفلسفة الغربية التى نُقلت إلى الشرق ونفقت سوقها فى الأوساط الحديثة من غير تمييز لغثها من سمينها .. بل إذا وجدتُ فى فلسفتنا القديمة الإسلامية التى دخلتْ فى علم الكلام أو التصوف مالم يطمئن إليه عقلى ، لم أتردد فى نقده ورده أيضاً ، فكل بحث عرّجتُ عليه فى الكتاب أو مسألة أثبتّها فيه فقد وقع ذلك بعد وزنه بميزانين من عقلى ودينى ليجىء الكتاب من نسجهما وحدة منسجمة متماسكة الأطراف لايغفل أوله عن آخره ولا يبعد باطنه عن ظاهره كرجل ذى خلق ومبدأ يحتفظ بهما مدى عمره . وهذا

فى حين أن عادة الناقلين إلى العربية من فلسفة الغرب حشرُها مبعثرة مضطربة فى نفسها فضلا عن عدم التئامها مع عقلية الإسلام ، فلا يستفيد منهـا القارئ سوى الشك والارتياب فيما كان يعرفه من قبل والاضطراب فيما عرفه من جديد . ولا يخطر بباله ولا يبال المؤلف الناقل نقد تلك الآراء والأفـكار المضطربة ولو فيما لا يتفق مع الآراء والأفـكار المعترَف بها فى الإسلام .. لا يخطر ذلك ببالها لمانعين الأول نقل تلك الآراء والمذاهب مع إكبار أصحابها بدرجة تحول دون تخطر النقد . والمانع الثانى عدم معرفة الناقل والقارئ عقلية الإسلام الفلسفية أو عدم رسوخ هذه العقلية فيهما كعقلية علمية رغم كونهما مسلمين وكونهما مثقفين .

٣

ولنذكر نموذجا من فلسفة الغرب المنقولة إلى العربية يتصارع فيها العقل والدين ويكون من يريد الانتصار لأحدهما من الفلاسفة ، فى حاجة إلى أن يفت من عضد الآخر ويكون القارئ المسلم مغلوب العقل مع عقل الغرب ومغلوب الدين مع دين الغرب لغير ما سبب فى ذلك سوى التقليد الغافل :

كتب الأستاذ أحمد أمين بك وزكى نجيب محمود فى كتابهما « قصة الفلسفة الحديثة » تحت عنوان « كانت » ص ٢٤٨ :

« لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والسيطرة على الأفـكار فى عصر من العصور ما بلغته فلسفة « عمانوئيل كانت » من النفوذ فى القرن التاسع عشر ؛ فلقد تمخض ذلك الفيلسوف بعد ستين عاما قضاها فى النمو المتدرج المتزن عن كتابه المشهور « نقد العقل الخالص » الذى يزلزل قوائم التفكير السائد والذى لا يزال أثره قويا عميقا حتى اليوم ، فلم تـكن المذاهب الفلسفية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر

والتى نادى بها شوبنهور وسپنسر ونيتشه إلا موجات سطحية يتدفق تحتها تيار قوي مكين هو تيار الفلسفة الكانتية الذى ما يزال يزداد عمقا واتساعا حتى يومنا هـذا ؛ فلقد سلّم نيتشه بكل ما جاء به « كانت » ثم أضاف عليـه ، كما أُعجب شوبنهور بذلك الكتاب إعجاباً شديداً حتى قال عنه إنه أهم كتاب فى الأدب الألمانى ، وعنده أن الرجل يظل طفلا حتى يفهم « كانت » وما أجدرنا هنا أن نقتبس العبارة التى قالها «هيجل» عن « اسپينوزا » فنقولها عن « كانت »: «لـكى نكون فيلسوفا فلابد أن ندرس ماجاء به « كانت » أولا ... وإذن فما أحجانا أن نأخذ فى دراسة هذا الفيلسوف دراسة متقنة دقيقة . ولـكن حذار أن تعمد من فورك إلى كتب « كانت » فتنكبّ عليها بالقراءة والدرس ، فإن فعلت هـذا اختصاراً للطريق فما أنت ظافر بشىء لأن الخط المستقيم فى الفلسفة ـ كما هو فى السياسة ـ أطول الطرق بين نقطتين ؛ فإن أردت أن تقرأ « كانت » فآخر مايجب أن تقرأه هو « كانت » نفسه ، لأنه لم يعمد فيما كتب إلى السهولة والوضوح ، بل راح يتحدث فى غموض والتواء دون أن يسوق الأمثلة التى توضح ما يقول زاعماً أنها تطيل كتابه بغير جدوى . إذ هو يقصد بكتبه إلى الفلاسفة المحترفين ؛ وليس هؤلاء بحاجة إلى الشرح والإيضاح ، ومع ذلك فقد كان بين هؤلاء من ضاق بها صدرا ؛ فقد حدث أن « كانت » قد بعث بالنسخة الخطية من كتابه فى « نقد العقل الخالص » إلى صديقه « هرز » ليطلع عليها وكان « هرز » متعمقا فى دراسة الفلسفة معروفا بسعة اطلاعه وعمق تأمله ، ولـكنه مع ذلك لم يكد يقرأ الـكتاب إلى نصفه حتى أعاده إلى صاحبه قائلا : إنه يخشى على نفسه الجنون لو واصل قراءة الـكتاب ... فإن كان هذا شأن من اتخذ الفلسفة حرفة ، فماذا نحن صانعون؟ لابد أن ندنوا منه فى يقظة وحذر ، وأن نبدأ السير من نقطة مختلفة على هامشه ، وبعيدة عن قلبه ولبابه ثم نلتمسَ ثغرة لننفذ منها إلى حيث ذلك الـكنز المغلق والسر المبهم العسير .

(١) من ڤولتير إلى « كانت »

« لقد كان من أثر الصيحة الداوية التى هتف بها « فرانسيس بيكون » أن اندفعت أوربا بأسرها (ماعدا روسو) تثق بالعلم وتؤمن بالمنطق فى حل كل ما يعترض الإنسانَ من مشكلات ، ولقد غالى الفرنسيون فى تمجيد العقل فى العصر الذى يسمى بعصر التنوير، والذى يمثله ڤولتير إلى حد أن اتخذ البارسيون فى ثورتهم امرأة حسناء عصرية من نساء باريس وأطلقوا عليها اسم « إلٰهة العقل » ليدلوا بتمجيدهم إياها على اطّراحهم لأساليب التفكير البالية واعتناقهم للعقل وحده به يستهدون دون أن يكون لغيره عليهم سلطان ؛ ولقد استتبع هـذا التمسك بالعقل ومنطقه الـكفرَ والإلحاد والنزعة المادية فى انكلترا أو فى فرنسا على السواء . فقال « هوبز » فى انكلترا : « ليس فى الوجود إلا ذرات فى فراغ » وأخذت العقيدة الدينية فى فرنسا تتقوّض وتنهار ، حتى زعموا أنهم أنزلوا الله من ملـكوته فى نفس الوقت الذى أنزلوا فيه أسرة البوربون من عرشها وطغى الإلحاد فى فرنسا حتى أصبح بدعا (مودا) سائداً فى الأندية ، وحتى أخذ به رجال الـكنيسة أنفسهم ؛ وهكذا غاض الإيمان فى فرنسا عندئذ وساد العقل وانتصر » .

أقول عصر التنوير وسيادةِ العقل أغاض إيمان الفرنسيين لـكون الإيمان المسيحى لا يتفق مع العقل . فلو كان دينهم الإسلام كانت سيادة العقل انتصارا للإيمان . ألا يرى أن ملاحدة المسلمين فى زماننا يلحدون من طريق الاستهانة بالعقل وأدلته المثبتة لوجود الله من دون رؤيته . أما قول هوبز من الملاحدة المتمسكين بالعقل فلم يكن له عقل يعرف به طريق التمسك بالعقل .

نعود إلى النقل عن « قصة الفلسفة الحديثة » : « ولـكن هذه الهجمة المنيفة التى سُدِّدت نحو الدين فى عصر التنوير على يدى « فولتير وأقرانه لم يطُل أمدها : فليس

من اليسير أن تزحزح إيمانا يحمل معه التفاؤل والأمل ، قد مد جذوره فى أفئدة الناس وقلوبهم . هيهات للعقل أن يقتلع بعاصفته هــذه الدوحة المتأصلة الراسخة ؛ ولهــذا لم يلبث الإيمان ــ الذى ظن العقل أنه قدطاح به ومحاه ــ أن عاد وشك فى أهلية القاضى الذى حكم عليه بالزوال . . . لماذا لا يتناول هذا العقل نفسَه الذى وضع نفسه موضع الحَـكَم ، بالاختبار كما تناول هو الدين من قبل بالتجربة والامتحان؟ ما هذا العقل الذى يأبى عليه غروره إلا أن يهدم عقيدةً عُمِّرت آلاف السنين وتغلغلت فى ملايين النفوس؟ أهو حَـكَمٌ فصلٌ صادقٌ لا ينطق إلا بالحق ؟ أم هو عضو من أعضاء الإنسان ، وهو كأى عضو آخر محصور بقيود وظيفته ، محدود بقواه ؟ لقد حان الوقت لنحاكم القاضى ، نعم لا بد أن نمتحن هذه المحـكمة القاسية التى قضت بكلمةٍ على إيمانٍ فيه الأمل المبتسم الزاهر ؛ هاقد جاء الحين « لنقد العقل » على يدى « كانت » .

(٢) من « لوك » إلى « كانت »

« لقد مهد لوك وبركلى وهيوم الطريق لهذه المحاكمة التى نريدها للعقل ، إنه ارتد العقل لأول مرة فى الفكر الحديث إلى نفسه يمتحنها[1] ويختبر فى كتاب « لوك » « مقالة فى العقل البشرى » وبدأت الفلسفة تبحث فى الوسائل التى ركنت إليها ، ووثقت بها هذا الزمن الطويل فلم تعد تأمن العقلَ وداخَلَها فيه الريب والشك .

« فقد انتهى لوك إلى إنكار الآراء الفطرية التى يقول دعاتها إنها تُولَد مع الإنسان كمعرفة الخير والشر مثلا وأكّد أن العقل عند ولادة الطفل يكون كالصفحة البيضاء ، خاليًا من كل شىء ، قابلا للانفعال بالبواعث المختلفة ، فإذا ما مرت به تجارب الحيــاة

[١] هكذا وجدنا فى الأصل والأولى تذكير الضمير الراجع إلى النفس لـكونه بمعنى العين لا بمعنى الروح .

تركت فيه آثارها ؛ وطريق تلك التجارب إلى العقل هى الحواس وحدها ، وليس فى خفايا العقل أثر واحد لم يسلك طريق الحواس أولا ، فالآثار الخارجية تنتقل إلى الذهن فى إحساسات مختلفة ، ثم تُولِّد هذه الإحساسات شتى الآراء والأفكار ؛ وما دامت الأشياء المادية وحدها هى التى يمكن أن تنتقل عن طريق الحواس ، إذن فكل معلوماتنا مستَمَدَّة من الأجسام المادية ، دون غيرها ؛ ومعنى ذلك أن المادة عند لوك هى كل شىء .

« ثم جاء بركلى وخطا بعد ذلك خطوة جريئة ، فقد سلَّم بمقدمات لوك ولكنه اختلف وإياه فى النتيجة . ألم يقل لوك إن معلوماتنا جميعاً مشتقة مما يجىء عن طريق الحواس ؟ إذن فنحن لا ندرى عن الشىء الخارجى إلا الإحساسات التى تنبعث إلينا منه ، والأفكار التى تتولد من هذه الإحساسات عند وصولها إلى الذهن ؛ خذ التفاحة مثلا ، فهذا لونها يصل إليك ضوءاً عن طريق العين ، وهذه رائحتها تجيئك عن طريق الأنف ، وذاك طعمها تعلمه عن طريق الذوق ، وذلك ملمسها وشكلها يصلان إليك عن طريق أعصاب اليد ، فإذا تناول هـذه التفاحة كفيف البصر علم عنها كل شىء إلا لونها ، وإذا كان فاقداً لحاستى الشم والذوق أيضا اقتصر علم التفاحة على شكلها وملمسها ، فإذا فرضنا أن أعصاب يده أصيبت بالشلل ففقدت عملها كذلك أنكر صاحبنا وجود التفاحة فى يده مهما قدمت إليه من وسائل الإقناع ؛ فلولا الحواس لما كان للأشياء الخارجية وجود ، فالحواس هى التى كونتها ، ولذلك لم يتردد بركلى فى إنكار المادة إنكارا تاما ، ولم يعترف بوجود شىء إلا حقيقة واحدة يحسها فى نفسه ألا وهى العقل .

« أجهز بركلى على المادة فمحاها من صفحة الوجود ، وأشفق على العقل فسلم بوجوده ، ولكن جاء بعده هيوم فأبى أن يقف عند هذا الحد المتواضع من الإنكار ، وسارع إلى العقل بمعوله فألقاه فى هوة العدم . ما هـذا العقل الذى يتشبثُ بركلى

بوجوده ؟ ابحث فى نفسك بحثاً باطنيا ، وحاول أن تعثر على ذلك العقل باعتباره ذاتاً مستقلة فلن تعود بطائل ، ولن تصادف فى نفسك إلا سلسلة من الأفكار والمشاعر والذكريات يتلو بعضها بعضا ، فليس ثمت عقل . ولكنها عمليات فكرية وصور ذهنية لا أكثر ولا أقل ؛ وإذن فقد انهار العقل كما انهارت المادة من قبل ، وهكذا قوّضت الفلسفة بفؤوسها كل شيء ، ثم وقفت بين تلك الأنقاض الخربة لا تجد وقوداً يذكيها فقد ضاع العقل وضاعت المادة ، ولم يبق لها منهما شيء !! قرأ « كانت » ترجمة ألمانية لكتب « دافيد هيوم » فروّعته هذه النتيجة التى قضت على الدين والعلم مما ، لأنه إن كان لا روح فلا دين وإن كان لا مادة فلا علم ، روّعته هذه النتيجة الهادمة وأيقظته من نعاسه واستسلامه للآراء القديمة على تعبيره .. هاله أن يعلن العلمُ والإيمان إفلاسهما وأن يسلّما نفسيهما إلى الشك ؛ فأعمل الفكر فى وسيلة النجاة والإنقاذ .

(٣) من روسو إلى « كانت »

« نادى رجال عصر التنوير بأن العقل ينتهى إلى تأييد المذهب المادى فأجاب بركلى بأن المادة ليس لها وجود ، ولم يكن يعلم بركلى — وهو القسيس المتبتل — أن هذا السهم الذى سدده إلى صدر الإلحاد سيرتد إلى نحره فيقضى عليه ، لم يكن يعلم أن هذه الحجة التى أبطل بها المادة ليهدم مادية الملحدين ستبطل كذلك العقل — أى الروح — فتهدم روحانية المتدينين !.. فقد كان أجدر ببركلى أن يحارب الملاحدة الماديين الذين يتشبثون بالعقل ، بسلاح آخر ، فيزعم لهم أن العقل ليس هو الحَكَم الذى ينتهى بقوله كل زعم وادعاء . إذ ما أكثر النتائج المنطقية التى ينتهى إليها العقل ، والتى نميل بشعورنا وفطرتنا إلى رفضها ؛ وليس هناك ما يبرر أن أنبذ ما يمليه علىّ شعورى

وفطرتى لأستمع إلى إملاء العقل المنطق وحده . مع أن هـذا العقل أحدث من ذلك الميل الغريزى عهداً وأضعف بناء ... نعم إن العقل كثيرا ما يكون خير مرشد وأفضل هاد ، لا سيما فى الحياة المدنية ، ولـكن إذا اشتدت أزمات الحياة فلابد أن نلجأ إلى الشعور والفطرة نستلهمهما الإرشاد ونستهديهما الطريق .

« هذا ما نادى به چان چاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٣) الذى وقف وحده فى معمعان الحياة وآثار الحياة الهادئة فـكان ذلك داعية لطول تفكيره وعمق تأمله ، كأنما فرّ من لذعات الحقيقة المرة إلى عالم ملأه بأحلامه وخياله . وفى سنة ١٧٤٩ أجرت أكاديمية « ديجون » مسابقة بين الـكتاب فى رسالة موضوعها : « هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى إفساد الأخلاق أم إلى إصلاحها ؟ » وأعدّت للسابق الفائز منحة فظفرت مقالة روسو بالجائزة ؛ وقد جاء فى رسالته تلك أن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير فحيثما تنشأ الفلسفة تهبط الأخلاق « ولقد شاع بين الفلاسفة أنفسهم أنه منذ ظهر رجال العـلم اختفى أصحاب الشرف » ، « وإننى لأصرّح فى يقين أن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان ، وأن الرجل المفكر حيوان سافل » ، إنه لخير للناس ألف مرة أن يطرحوا هـذا العقل ، وأن يعمدوا أولا إلى رياضة القلب والمحبة ؛ إن التعليم لا يخرج من الإنسان نبيلا فاضلا ، ولـكنه يُنمى ذكاءه فقط ، والذكاء أداة للشر فى أغلب الأحيان ، فأجدر بنا أن نعتمد على الغريزة والشعور لأنهما أولى بالثقة من العقل . ولقد شرح روسو فى قصته المشهورة « هلواز الجديدة » رأيه فى تفوق الشعور على العقل شرحا مفصلا .

« وهكذا حمل روسو حملته على العقل ، ومجّـد الشعور ورفع من شأنه حتى تبدل (البدْع) « المودة » فى « صالونات » باريس ، وأصبحت سيدات الطبقة الراقية مباهين برقة شعورهن ودقة إحساسهن، بعد أن كان الفخر كلّ الفخر بالعقل والتفكير

ونتج عن ذلك أن تحوّلت وجهة الأدب إلى العاطفة بعد أن كان مدارها الفكر كما استيقظ الشعور الديني فى النفوس واشتدت الحماسة له .

« وخلاصة الدعوة التى نادى بها روسو هى : أنه إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة فى الله وأن ينكر الخلود ، فإن الشعور يؤيدهما ، فلماذا لانصدق الشعورالفطرى هذا بدل أن نستسلم إلى الشك الجارف الذى يؤدى إليه العقل ؟

« قرأ « كانت » ما كتبه روسو فانصرف إليه بكل قلبه ، حتى إنه حين بدأ فى مطالعة كتابه « إميل » أبى أن يغادر داره إلى نزهته اليومية المعتادة قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب ، ولم يكن امتناعه عن الخروج أمراً يسيراً ، وهو الذى أفرغ حياته فى قانون من حديد ، فلا يغيّر من مجرى سلوكه إلا لأخطر الأسباب .

« وجد « كانت » فى « روسو » رجلا يريد أن يشق لنفسه طريقا يفلت به من الإلحاد الذى خيّم بظلامه الحالك على النفوس فذهب إلى تفضيل الشعور على العقل ، فيما يتصل بما هو فوق الحس من الموضوعات — ولقد أراد « كانت » أن يتصدى هو أيضا لهذه المهمة الكبرى ، أراد أن ينقذ الدين من العقل وأن يخلّص العلم من الشك — فكانت تلك رسالته » .

أقول انتهى ما نقلته عن « قصة الفلسفة الحديثة » نموذجا للاضطراب السائد فى عقليات الفلاسفة الغربيين ونموذجا أيضا لاختلاف موقفى فى هذا الكتاب عن موقف عظيمين من أولئك الفلاسفة « روسو » و « كانت » رغم اتحاد الغاية التى أريد الوصول إليها ويريدانه أيضا والتى اتخذناها جميعاً المهمة الكبرى وهى إنقاذ الدين من تسلط الإلحاد . فهما أي روسو وكانت يريدان فى سبيل هذه الغاية إنقاذ الدين من العقل فيستهينان بالعقل . وأنا أريد إنقاذ العقل من استهانة المستهينين لأتمسك بأدلته المنطقية فى إثبات وجود الله . فلينظر القراء ما بين موقفى وموقفهما من الفرق!

وهما غير ممكن أن لا يكونا عارفين عند إهمالهما العقل وتمسكهما بالعاطفة لمساعدة الدين، أن العقل أقوى ناصر وأعدل حاكم مسموع القول حتى عند الملاحدة المتمسكين بالعقل ضد الدين وأن العاطفة أشبه شيء بالمحاباة دون الدليل القائد إلى الحقيقة المحايدة ؛ وكذا الفطرة فى عدم صحة الوثوق بها . وإذا كان فى فطرة الإنسان حب الدين والبحث عن معبود له فهو لا يستطيع اختيار ما يستحق العبادة إلا بإعمال عقله كما فعل سيدنا إبراهيم لما جن عليه الليل ورأى كوكباً قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين ثم رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين ثم رأى الشمس بازغة وقال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت تبرأ منها أيضاً وقال فى النهاية إنى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض . وقد فعل عليه الصلاة والسلام كل هذا متمسكا بعقله وهداية ربه الذى يبحث عنه . فلو عوّلنا على فطرة الناس المجردة لرأينا كثيراً منهم يعبدون ما ينحتون من الحجر ، أو ما يرعون من البقر ...

غير ممكن أن لا يعرف مثل روسو وكانت من ذوى العقول الكبيرة أن العقل أقوى فى التميز وأعدل فى الحكم من العاطفة ، ولكن عاطفة المسيحية الموروثة من آبائهما وآباء قومهما والتى يأبى العقل قبولها بتثليثها الله وتجسيده فى المسيح وقتله فى قتله للعفو عن ذنوب البشر الذى لا يستحق العفو كما قال أحد علماء الغرب وسبق منى نقله ، وكما أقول أنا : لا يستحق خصيصاً لهذه التضحية ... هذه العاطفة المركوزة فى قلبيهما تغلبت على العقل كما أرادا وجعلتهما خصمين للعقل الذى لا يقبل ما يقبلانه . أما نقض العقل للعقيدة فى الله المفهوم من قول روسو « إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة فى الله والخلود فإن الشعور يؤيدها » فلا صحة له وهو افتراء على العقل الذى لا يتناول العقيدة فى الله الصحيحة المعقولة إلا بالتأييد كما أنه لا مانع عن الخلود من ناحية العقل أصلا .

ثم إن فى الكلمة الطويلة التى نقلتها عن « قصة الفلسفة الحديثة » نقاطا أخرى محتاجة إلى اللفت :

الأولى إكبار أصحاب القصة (المؤلفة من مؤلفها الغربى ومترجميها الشرقيين المسلمين) لأبطال الحرب ضد العقل مثل روسو وكانت ، لا سيما الإكبار الزائد الذى خلعوه على كانت فى قولهم : « لقد حان الوقت لنحاكم القاضى (أي العقل) على يد كانت » وقولهم : « أراد كانت أن ينقذ الدين من العقل وأن يخلص العلم من الشك فكانت تلك رسالته » .

فالذين نقلوا ما جرى فى الغرب من الحرب بين العقل والدين وما قام به فلاسفتهم المتدينون من تضحيتهم بالعقل بل دوسه تحت أقدامهم تحيزاً إلى جانب الدين ... قصوا علينا قصة الحرب المشنونة هنالك من غير تعليق عليها ، أو على تعبير أستاذ مجلة الأزهر : من غير محاولة منهم أن ينبسوا بكلمة .. كأن أصحاب القصة ولا المسلمين منهم لايعنيهم من تلك الحرب غير إحضار صورة هائلة من أوار نيرانها وإكبار فرسان ميدانها .. أو كأن ما فعله هؤلاء الفرسان الغربيون من تنكيل العقل وتخفيض صوته لإعلاء كلمة الدين ، يجدر بنا أن نطبقوه فى الشرق على ديننا وعقلنا المتفقين لنحدث بينهما حرباً أهلية شعواء .. أو كأن اتصال دين الإسلام بالعقل الذى هزمه فلاسفة الغرب فى حرب الدين والعقل ، يزرى بالإسلام ويقضى بالحق للاحدة الشرق الذين يعدون عيباً على علماء الكلام المسلمين أنهم يبنون إثبات وجود الله على الدليل العقلى.

ومعنى هذا التعليق الإجمالى منا على قول أصحاب «قصة الفلسفة الحديثة» أن فلسفة كانت الرامية إلى توهين مقام العقل مخالفة لفلسفة الإسلام .

قالوا : « لقد حان الوقت لنحاكم القاضى (أى العقل) على يدى كانت ! » .

وأنا أقول إن من يحاول محاكمة العقل لفى حاجة إلى العقل وهو حسبه منها على أنها

محاولة فوق حد المُحاوِل. وقالوا : «لقد مهد لوك وبركلى وهيوم الطريق لهذه الحاكمة» أقول ليس فى مذهب بركلى مايصدّق دعوى هذا التمهيد. أما هيوم فهو حسبانى ينكر وجود هذا العالم المحسوس وينكر وجود نفسه فلا يستبعد منه إنكار العقل لاسيما وأن إنكار عقله مقرون بإنكار نفسه (١) وينكر وجود الله أيضا مع كل شئ ينكره ، وإنما المستبعد إقامة الوزن من أصحاب العقول لإنكار من ينكر عقله .

وأما « لوك » فإن التمهيد الذى يفيد « كانت » فى نقده العقل وجدوه فى مذهبه المنكر للمبادئ الأولى التى فُطر عليها الإنسان، لكن مذهب لوك فيها المسمى «بالمذهب الاختبارى الخام » والذى هو فى معنى إنكار تلك المبادئ التى اتفق العقلاء على كونها معلومة للإنسان قبل وفوق جميع معلوماته... مذهب لوك هذا أضعف المذاهب فى المبادئ وأبعدها عن الحق كما أشرنا إليه فيما يأتى فى محله من هذا الكتاب وهو مذهب لايقبله حتى « كانت » نفسه فكيف يجد فيه تمهيدا لنقده ؟

الثانية ان الذين تكلموا ضد العقل فى الكلمة المنقولة اتكأوا على أدلة خطابية لاتنهض فى المقامات اليقينية وربما على أدلة دون الخطابيات أيضا. انظر قول روسو : «إن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان وإن الرجل المفكر حيوان سافل » أما قوله بأن تقدم العلوم مؤد إلى فساد الأخلاق وأن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير » فجوابى عليه أنه إذا كان العلم يذهب بالإنسان إلى فساد الأخلاق والعقلُ إلى الإلحاد فهل لنا إذن أن نفضّل عدم العقل وهو الحمق أو الجنون على العقل والجهلَ على العلم فنكون حمقى لأن نؤمن بالله ورسله ونظل جهالا لأن نكون من خيار الناس ؟ وما هذه النتيجة التى يقودنا إليها منطق تلك المقدمات المنكوسة كما يقاد الُعجم ؟ وهل هذا هو غاية كتاب

---

[١] أعنى أن الرجل أنكر نفسه أيضا بنفس القول الذى أنكر به عقله وقد أوضحنا ذلك فى مكان آخر من الكتاب (انظر إلى ٤١٦ ــ ٤٢١ من الجزء الأول) .

روسو الذى سحر « كانت » وشغله عن نزهته اليومية على الرغم من إفراغ حياته فى قانون من حديد ؟ فإن كانت هـذه الدعايات ضد العقل والعلم لترويج الدين عند الناس فهى تُسقط الدين من عيون العقلاء والمثقفين ويلزم أن يكون قائلها صديقَ الدينِ الأحمقَ الذى هو أضر بصديقه من العدو العاقل .

والحق الذى لا محيد عنــه أن العقل والعلم أفضل نعم الله على الإنسان وهما جماع الخير والسعادة له ولا مانع عن الشر أقوى وأنصح من العقل وأنجح من العلم. ولاأقل من أن يكون العقل والعلم قوة فى يد صاحبهما كالمال والسلاح اللذين قد يكونان أداة للشر ومع هذا فلا قائل بأن الفقر أنفع من الغنى. والعَزَل خير من التسلح . وزيادة على هـذا التشبيه فإن المال والسلاح قوة عمياء تتبع صاحبه وتساعده فى الخير والشر على السواء وإنما العاقل يستعملهما فى الخير ويكف عن استعمالها فى الشر . وإذا كان العقل خير مستشار فى استعمال غيره من القوى ففضله على صاحبه فى استعماله أى العقل نفسه وتسديدِ الطريق له أولى وأظهر ومثله العلم ، يكون له عند استعماله فى الخير حاثٌ[1] ومشجع من نفسه كالعقل وعند استعماله فى الشر زاجر ولائم .

أما قول أصحاب « القصة » فى خاتمة ما نقلنا عنها : « ولقد أراد « كانت » أن ينقذ الدين من العقل وأن يخلص العلم من الشك فـكانت تلك رسالته » ففيه أن هذه الرسالةلا بد أن تـكون فاشلة لاسيما فى إنقاذ الدين من العقل فإن نجحت فمن قبيل الغلطة الناجحة ، لأنك تعلم أن مناوأة العقل للدين وفتحَ الباب بهذا الطريق إلى الإلحاد إنما يتصور فى المسيحية التى لا تتفق مع العقل ، وليس بصحيح ولا ممكن إذا كان العقل خصما لأى دين إنقاذ ذلك الدين من تلك الخصومة وإن كان المنقذ هو الفيلسوف « كانت » الذى أكبروه أى إكبار . وحديث خلاص العلم من الشك على يدى هذا الفيلسوف

---

[١] اسم يكون .

شبيه بحديث خلاص الدين من العقل كما ستطلع عليه فى الفصل المعقود فى مختتم الباب الأول من هذا الكتاب للنظر فى الفلسفة الحسبانية المنطوى على كلام طويل عن فلسفة « كانت » .

الثالثة أن فى مجرد هـذا النموذج المنقول عن فلسفة الغرب كفاية لصاحب النظر الدقيق المحرّر عن الاستعمار الغربى النافذ فى ظاهر كثير من الشرقيين وباطنهم ، لفهم ما فى فلسفة الغربيين من الضعف المُعدِى عن دينهم ؛ ألا تراهم يهزمون عقولهم ويهدمونها احتفاظا منهم بدينهم بدلا من أن يصلحوا دينهم بعقولهم ؛ وترى زخرف الأدب فى فلسفتهم أكثر من الحقيقة المجردة المطلوبة فى العلوم[1] ، وفلاسفتهم أدباء أكثر منهم علماء[2] . وقد كان لهذا تأثير فى عقلية مصر الثقافية فترى كثيرين من حملة الأقلام بها يسعون لتحويل ميادين العلوم إلى مسارح الآداب ؛ ولا يندر أن تلعب قلة الأدب دورها فى تلك المسارح : فتجهر الدكتور زكى مبارك بقوله عنـد الرد على حملات الأستاذ الكبير محمد احمد الغمراوى المتهمة فى دينه « قد نزعنا راية الإسلام من أيدى الجهلة (يريد علماء الدين) وصار إلى أقلامنا المرجع فى شرح أصول الدين[3] والمتأدبون لا ينـدر فيهم المتنقصون لخزائن الإسلام الفقهية التى ورثناها عن السلف بأصولها وفروعها ، بعدم الإناقة فى أسلوب كتابتها ، فكأنهم يبحثون لفتح حصن العلوم عن أسلحة مَطلية بالذهب بدل أسلحة من الفولاذ المحض . وكنت شبهت أمثالهم فى مقدمة الكتاب بالمرضى الذين لا يهتمون بتنفيذ ما فى تذاكر العيادة الطبية

---

[١] ولم يكن عبثا قول أصحاب « القصة » عن روسو : « كأنما فر من لذعات الحقيقة المرة إلى عالم ملأه بأحلامه وخياله .

[٢] ونحن لا نريد بالعلماء ، الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون بل نريد الذين يقول الله عنهم فى كتابه إنما يخشى الله من عباده العلماء .

[٣] ومن العجب أن هذا الحامل الجديد لراية الإسلام يوجه أول حملته إلى الإسلام نفسه فيكذب نبيه عليه الصلاة والسلام فى نسبة القرآن إلى الله .

بل يلقونها فى سلة الإهمال بحجة أنها لم تُكتب على أسلوب عال من الأدب الفنى .

الرابعة محل عبرة عظيمة لأولى الأبصار منا نحن المسلمين أن نرى مبلغ علماء الغرب فى تمسكهم بدينهم المسيحى الذى لا يأتلف مع العقل ، فيتنازلون عن عقولهم لئلا يتنازلوا عن دينهم ، وهما أى العقل والدين أشرف ما يمتاز به الإنسان على غيره من الحيوان فكأنهم اختاروا أحد الأشرفَين وهو الدين ولم يبالوا بالآخر . لكن الدين الذى ينافى العقل لابد أن لا يكون حقا ولا يصح أن يعد أحدَ الأشرفين ، لأن كون الإنسان مكلفاً بالديانة لله والخضوع لسلطانه عليه مبنى على خلقه مكرّما بالعقل. فالعقل أساس الدين ومدار التكليف . وعلى هذا فيكون علماء الغرب الذين خسروا العقل حينما اختاروا الدين ، قد خسروا الأشرفين معاً بعدم إصابتهم فى اختيار الدين ، وهذا مع كونهم المثل الأعلى فى تقدير الدين قدره حتى ضحوا بعقولهم فى سبيل التمسك بدينهم وإن لم يكن الدين الحقّ . أما سفهاء الشرق الإسلامى الذين يستهينون بالعقل وأدلتهِ تقليداً للغربيين فهم المثل الأعلى فى عدم تقدير الدين قدره لكونهم يتنازلون عن عقولهم لا للاحتفاظ بدينهم بل ليتنازلوا عن دينهم المتفق مع العقل ، فلا يهم المتدينين الغربيين إلا الاحتفاظ بدينهم ولو كان ذلك على حساب عقولهم ، ولا يهم سفهاء الشرق الإسلامى إلا تقليدُ الغربيين ، فيأخذون الاستهانة بالدين من ملاحدتهم ويأخذون الاستهانة بالعقل من متدينيهم ولا يعطون دينهم ولا عقولهم المتفقَين بعضهما مع بعض ما يستحقان من التقدير فيخسرون الأشرفَينِ وخصيصاً يضيعون فرصة اتفاقهما والاحتفاظ بهما معا .. يخسرون كل ذلك احتفاظا بالتقليد المطلق للغربيين وترجيحا له على دينهم وعقولهم ، ولو تعلموا احترام العقل من ملاحدتهم واحترام الدين من متدينيهم كان أولى لهم وأجدى .

* * *

بقى أن نقول تذييلا لهذه النقاط الأربع ان المسيحية ولا كتابها المقدس لم يبقيا محفوظين كما نزلا على سيدنا المسيح عليه السلام ولم يُنقلا عنه تواتراً ولا بوجه يقرب منه فى القوة ، والمسيحية الحاضرة لا تَطْمَئِن العقل والعقلاء ، فمن نظر فى الأديان وكان له عقل وبصيرة وشىء من الخبرة بتاريخ الإسلام ، أصبح لا دينيا إن لم يُصبح مسلما . وإذا لم يؤمن بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلن يؤمن بغيره من الأنبياء عليهم السلام. ومن أجلى الدليل على ما قلته قول المسيحيين إن الدين يؤثر فى قلب الإنسان لا فى عقله ويكون الإنسان مرتبطا به من ناحية قلبه ، لا من ناحية عقله لعدم موافقته له[1] فلا يدور الدين عندهم مع العقل ولا هو من المعقول فى شىء .. فى حين أن مدار التكليف عند علماء الإسلام هو العقل . وبناء على هذا فعقلاء الغرب فى اعتقادى ورجال حكوماتهم كلهم لا دينيون[2] وعداوتهم الإسلام ناشئة من عداوتهم للدين ، لا من مسيحيتهم .. ويدل عليه عدم خصومتهم للاحدة المسلمين خصومتَهم للمسلمين . فلو كانوا مسيحيين حقيقة لعدّوا المسلمين أقرب إليهم من الملاحدة ، حتى من ملاحدتهم أنفسهم ، كما أنا نعد أهل الكتاب أقرب إلينا من المشركين ومن اللادينيين من كل أمة .. ويدل عليه أيضا أن الإلحاد أعدى متعلمينا من الغرب ، فلماذا أعداهم الإلحاد ولم تُعْدِهم المسيحية ؟ مع أن ملاحدتنا الذين يتوغلون فى مطالعة كتب الغربيين لو علموا الإسلام قدر ما علموا من المسيحية لأسلموا ، ولكنهم لما جهلوا فضائل الإسلام

---

[١] كما يقول بهذا الارتباط القلبى دون العقلى الأساتذة من أعداء علم الكلام وأنصار التصوف ، إلا أنهم يفترقون عن أشباههم المسيحيين بأنهم يميلون إلى القلب لعدم موافقة دينهم العقل ، وهؤلاء الأساتذة يميلون إلى القلب مع موافقة دينهم العقل حطا لمرتبة العقل .. فهل لنا أن نتبع قلوبنا بعقولنا أو نتبع عقولنا بقلوبنا فيكون ذلك اتباعا للهوى .

[٢] والأستاذ فرح أنطون صاحب مجلة « الجامعة » والذى ناظر الشيخ محمد عبده لا دينى أيضا وإن ادعى أنه مسيحى صميم وأنه يحترم الأديان ويرى لزومها قطعا للبشر لزوم الفضائل .

ودلائله ولم تُقنع المسيحية عقولهم وظنوا أن الإسلام يُمتنق كالمسيحية بالتقليد المحض ورأوا عقلاء الغرب لا دينيين ، أصبحوا لا دينيين تقليدا ، حتى إنهم يدّعون على الذين لا يمكنهم إنكار مواهبهم العقلية من علماء الإسلام ، استبطانَ اللادينية . وكانت قد جرت بينى وبين واحد من طلبة كلية الطب بالاستانبول حين كنت أنا أيضا طالب العلم ومُساكِنَه فى غرفة واحدة ، مناقشة فى ديانة العالم الجليل المغفور له عاطف بك شارح مجلة الأحكام المدلية الذى كان يسحر حاضرى دروسه فى المعاهد والمدارس وكان كامل الإيمان كما أنه كامل العقل والعلم ، وكان يُغلِّط مناقشى المجنون كمالُه العقلى وذكاؤه الحاد .

* * *

وبقيت مسألة أخرى هامة أذكرها فى ذيل المقدمة التى صدّرتُ بها المطلب الأول من المطالب الأربعة للباب الأول ونظرت فيها النظرة الإجمالية فى فلسفة الغرب المنتهية إلى الريبية المنافية لليقين والضرورة المنطقية والهندسية .. الريبية التى أحدثها داويدهيوم مؤسس الحسبانية الأخيرة . . أحدثها فى العالم ولقيت تأييدا وتمميا من فلسفة هيجل ولم يُسْمَع فيها إلى انتقاد كانت الذى جاء بينهما .

والنزاع فى نفى اليقين وإثباته يهمنى جدا بحيث يكون مدار هذا الكتاب إثباتَه ، كما أن الإسلام يدور على ثبوت اليقين . فنحن المسلمين لا نتردد فى الاعتراف بوجود اليقين فى معرفة البشر ونؤمن به غير جاعلين هذا الإيمان معارضاً للعقل كما جعله الغرب المسيحى ، بل مؤيدا ومساعدا فى الوصول إلى اليقين ، ولا نسمح للشك أن يتولد بين اختلاف العقل والإيمان ، كما لا نسمح لأى ريبة فى وجود الكائنات تمنع أن يكون متيقَّنا من طريق البداهة الحسية ولا فى وجود الله الذى يوصلنا إليه وجود الكائنات من طريق البرهان العقلى .

أما المسألة التى أذكرها فى هـذا الذيل وأضعها موضع الدرس والبحث فهى أنه قد وقع وكان من أعجب ما وقع أن عالما كبيرا إسلاميا قال قولا فى تفسير مذهب الأشاعرة والماتريدية فى مسألة كلامية الذين يتكون أهل السنة فى الإسلام منهم ، ما يشبه مذهب هيوم أو هيجل .

إذ لايتم البحث الذى وضمناه فى مدخل البرهنة على وجود الله وأطلنا الـكلام فيه والمقصود الأخص منه الرد على الريبيين والاحتفاظ بوجود اليقين الذى لايحتمل خلافَه، فى علم الإنسان والذى تبدأ الحاجة إليه من مسألة إثبات وجود الله كما يشهد به كون المعروف فى عنوان تلك المسألة بين علمائنا المتكلمين : مسألة إثبات الواجب .

لايتم البحث الموضوع فى مدخل هذه المسألة إلا بعد التعرض لدفع شبهة وقع فيها صديق المغفور له مترجم « المطالب والمذاهب » إلى اللغة التركية ، على الرغم من كونه فى طليعة العلماء المحققين الأيقاظ والأفذاذ القادرين على مناضلة الملاحدة ، وكان موته قبل سنتين خسارة فى العلم والإسلام لا تعوّض .. هـذا العالم الـكبير قال فى المقدمة القيمة التى صدر بها كتابه .

« إنى أفهم من نفى الأشاعرة والماتريدية فى بحث المعرفة الإيجابَ العقلى وتثبيتِهم العلمَ العادى، أنه ليس فى علم البشر ضرورة مطلقة منطقية ، وقيمة الإيقان واقعية غير متضمنة للضرورة والوجوب العقلى ، والتصديقات العلمية كلها قضايا واقعية أو بالتعبير المنطقى « مطلقة عامة » وعلى تعبير « كانت » « أسسه رتوريك » لأن المبدأ المطلق فاعل مختار والوجوبات كلها منبعثة عن السنة الإلهية المنفهمة من استمرار الوقوعات وإطرادها ، والإيقان لا يجاوز قيمة التجربة . فلو كان المبدأ الأول فاعلا بالإيجاب كان العلم والإيقان ضرورة ذاتية مطلقة » .

فهذا العالم الـكبير اعتبر فلاسفة الإسلام مثل الفارابى وابن سينا إيقانيين فينا

والحق بهم المعتزلة، واعتبر مسلك المتكلمين أهل السنة مثل الأشاعرة والماتريدية حسبانية قريبة من حسبانية « هيوم » وأقربَ منها إلى الإيقان . ثم قال : « وكلا المسلكين في الإسلام له قيمته الفلسفية والدينية مع كون طريقة المتكلمين التي غلبت قيمتها الدينية موافقةً للفلسفة الحاضرة لكونها ذات علاقة بمنهج التدريب والتجربة الذي يُعتبر اليوم المنهج العلمي » .

وأنا أقول: ومن هذا انتقد صدر الدين الشيرازي مؤلف كتاب « الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية » مذهب المتكلمين النافين للعلية والمعلولية بين الكائنات والحادثات والقائلين باستناد كل شيء إلى الله من غير واسطة ، بحجة أن مذهبهم يستلزم انتفاء المعلومات اليقينية الضرورية بالمرة[1] وهذه النتيجة لمذاهب المتكلمين الأشاعرة

---

[١] قال في مختتم الجزء الثالث من كتابه ببضع صفحات: « المتكلمون القائلون بنفي العلة والمعلول في الموجودات وبالقدرة الجزافية (يريد به عدم تعليل أفعاله تعالى بالأغراض) ليس لأهل العلم كلام معهم لأن بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وإيجاب المقدمات الحقة لنتائجها ولو لم يكن الإنتاج للشكل الأول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمة للمقدمتين على الهيأة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم وإذ لا يقين فلا علم وإذ لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شيء ولا اطمئنان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الأديان والمذاهب والمساعي كلها هباء وهدرا » إلى أن قال : « وهذا الرأي قريب من آراء السوفسطائية » .

وجوابه سيفهم من الجواب على شبهة مترجم « المطالب والمذاهب » أما تطاول الرجل سفاهة على المتكلمين القائلين باستناد جميع الممكنات إلى الله ابتداء المستلزم لنفي العلية والمعلولية بين الأشياء وحصر كل علية في إرادة الله ، فشنشنة أعرفها منه . ولنا في هذا الكتاب مواقف التحكك بهذا المؤلف أعني صاحب « الأسفار » والرد عليه فيما اشتط من الآراء والأفكار . وسيجيء منا تحقيق الحق في مسألة تعليل أفعال الله تعالى .

هذا ، ويفهم منه الجواب أيضا على قول الدكتور محمد يوسف موسى كاتب المقالة المنشورة في العدد الممتاز من مجلة الرسالة عدد ٨٦١ بعنوان « كلمات مرسلة » :

« إن ارتباط المسبب بالسبب أمر ضروري لا شك فيه ، وقد أخطأ الغزالي خطأ بليغا لا زلنا نعاني حتى اليوم من أثره السيء على العقل والفلسفة والصالح العام للمسلمين وذلك حين حاول =

والماتريدية الذين هم صفوة علماء أهل السنة نتيجة جد عجيبة ؟ وعجيب أيضا أن العالم الـكبير مترجم « المطالب والمذاهب » فهم مذهبهم كافهم الصدر الشيرازى ثم لم ينتقده عليها كما انتقده هو ، وهل شئ أعجب من أن تـكون معلومات البشر لا تجاوز قضايا واقعية ومطلقة عامة ولا توجد بينها قضية واحدة تبلغ مبلغ القضايا الضرورية، فلا يقتنع أحدنا عندما اقتنع بأن الـكل أعظم من الجزء على أنها قضية ضرورية يستحيل خلافها

باسم الدين هدم القول بارتباط المسببات بأسبابها ارتباطا ضروريا لا عاديا .

« نقول أخطأ الغزالى خطأ بليغا ، إذ كان من صنيعه أن وقر فى نفوس عامة المسلمين — بعد أن قرر ماقرر وهو حجة الإسلام — أن المرء قد ينجح فى حياته وهو لم يتخذ للنجاح أسبابه الضرورية سواء كان زارعا أو صانعا أو تاجرا أو رجل سياسة ودولة .

« وكان من هـذا أيضا أن أخذ كثير حتى من المثقفين يتساءلون عن العلة التى من أجلهـا لم يحقق الله للمسلمين هذه الأيام من مظاهر القوة والسيادة ما به يؤكد أننا حقا خير أمة أخرجت للناس وأن الأسلام خير الأديان .. عن هذا يتساءلون، وينسون أن أى مسبب لا بد أن يكون لهسبب، وإن خرق ذلك لن يكون إلا معجزة ، وقد مضى زمن المعجزات ، يتساءلون عن هذا وينسون أننا لسنا مؤمنين ولا مسلمين حقا » .

وإنا نرى للدكتور كاتب المقالة حق الإنحاء باللوائم على مسلمى زماننا لـكن المسئول عن استحقاقهم اللام لم يكن قول الإمام الغزالى عن ارتباط المسببات بأسبابها إنه عادي لا ضرورى . ولم يخطئ الغزالى فى ذلك القول خطأ كبيرا ولا صغيرا كما زعم كاتب المقالة ولا هو بمنفرد فيه بل هو مذهب جميع علماء الإسلام من أهل السنة . . وإنما الخطأ العظيم فى الـكاتب حيث ظن أن القول بكون الارتباط بين المسبب والسبب عاديا لا ضروريا مساو لإهمال الأسباب وانتظار المعجزة ، مع أن كون الصلة بين الأسباب ومسبباتها عادية معناه أن الله تعالى جرت سنته على خلق المسبب بجانب السبب مختارا فى خلقه لا مضطرا غير قادر على عدم الخلق مهما كان ذلك أى الخلق سنة مطردة له ، وهو الذى جعل السبب سببا والمسبب مسببا .

يعنى أن حصول المسبب معقبا للسبب يكون تابعا لإرادة الله بهذا التعقيب لا ناشئا من طبيعة الأشياء كما يعتقده الملاحدة ولا ناشئا من كونه تعالى فاعلا غير مختار فى أفعاله كما يعتقده الفلاسفة ، وعقيدتنا نحن المسلمين أن النار تحرق ما تحرقه بإذن الله والغذاء يشبع الجائع والماء يروى الظمآن بإذنه .. فهل لا يكفى كاتب المقالة أن التأمين على ارتباط المسبب بالسبب إرادة الله الذى ربطه به ؟. وهل هو يريد الارتباط المطلق المستقل عن إرادة الله بحيث لو أراد الله أن يفك بينهما لاستعصيا =

وأن لا يعترف بما يَعترف به من أن الله تعالى موجود على أنها قضية ضرورية منطقية مستحيلة الخلاف ومعناه أنه لا يؤمن به ـ والعياذ منه ـ على أنه واجب الوجود ، وإن كان إيمانه مبنيا على استدلال عقلى يتلخص فى أنه لو لم يكن موجودا لزم التسلسل فى علل وجود الموجودات. فإذا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية فى مبحث المعرفة القائل بأن العلم بنتيجة القياس المنطقى بعد العلم بصغراه وكبراه واستجماع شروط الإنتاج، إنما يحصل بجريان عادالله على خلق العلم بها بعد العلم بهما، لا من لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالمقدمتين لزوما عقليا ضروريا ... إذا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية فى ذلك خاصة ومذهب المتكلمين عامة فى كون الله تعالى فاعلا مختاراً ، لا فاعلا موجبا ، يهدم دعوى إثبات الواجب من أساسها ويهدم كل قضية ضرورية مثل الكل أعظم من الجزء ومثل المبادئ الأولى الحاصلة فى أذهان البشر بالفطرة والبداهة ، وكانت قيمة العلم بأى نتيجة للقياس

= عليه ؟ أو أن ذلك الارتباط واقع لا محالة غير متوقف على إرادة الله ولا على وجود الله ؟

وإنى انتقدت فى هذا الكتاب بعض آراء الإمام الغزالى وأقواله ، لكن قوله الذى يعده الدكتور محمد يوسف موسى خطأ بليغا قول فى غاية الصحة متفق مع أقوال المتكلمين .. وعندئذ يكون الخطأ البليغ فى تخطئته ، لاسيما إذا كان الكاتب المخطّىء المخطىء ـ على ما أظن ـ من الأزهريين الذين يستبعد منهم أن لا يعرفوا مذاهب العلماء المعتبرة فى أصول الدين .

وليس خطأ كاتب المقالة فى فهم هذه المسألة الكلامية ، من جنس خطأ صديق العالم الكبير التركى تغمده الله برحمته ، وإن كان بين الخطأين نوع تشابه فى التفكير وتقارب فى الموضوع .. ومن فروق ما بينهما أن صديقى لم يعد ما فهمه من مذهب الأشاعرة والماتريدية عيباً عليهما ، حين عد الدكتور محمد يوسف موسى ما فهمه من مذهب الإمام الغزالى عيبا عليه .

ومنها أن خطأ الدكتور الأزهرى : فى فهم المذهب وعده عيبا على صاحبه وخطأ الصديق : فى تقدير الخطر المترتب على ما فهمه كما سيعرفه القارئ . وبالنظر إلى هــذه الفروق يكون قول الدكتور أقرب إلى قول صاحب الأسفار رديف الفلاسفة منه إلى قول الصديق المرحوم ، وإن كان الدكتور يقول ما يقوله من غير شعور بأنه يختار مذهب الفلاسفة أو الملاحدة على مذهب علماء الإسلام .

المنطق لا يجاوز قيمة العلم التجربى الذى لا يبلغ درجة الوجوب والضرورة، لاستناده إلى تجربة جريان عادة الله على خلق العلم بالنتيجة فى عقب العلم بمقدمتى القياس، من غير ضرورة فى خلقه لكونه خالقا بالاختيار لا بالإيجاب .. فلو كان مذهب الأشاعرة والماتريدية الذى تمسكنا به مع أصحاب الفريقين لا سيما مذهبهم القائل بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب وتمسك به أيضا ذلك العالم الكبير المترجم نفسه، ولم يتمسك به صاحب « الأسفار » لكونه من أنصار مذهب الفلاسفة دوما ـ فلا كان ذلك المذهب .

نعم ينجو من هذه المعضلة مذهب الإمام الرازى فحسب القائل بأن العلم بنتيجة القياس المنطق لازم للعلم بالمقدمتين لزوما عقليا ضروريا لا لزوما عاديا مبنيا على إطراد خلق الله العلم بها فى عقب العلم بهما . لكن مذهب الإمام الناجى من هذه المعضلة يقع فيها عند اتفاقه مع جمهور المتكلمين على القول بأن الله تعالى فاعل مختار وان لم يكن العلم بالنتيجة بعد العلم بالمقدمتين بخلق الله بل بلزوم العلم بها عقلا للعلم بهما ، فالعلم بالمقدمتين لا بد أن يكون بخلق الله الذى هو مختار فيه . فى مذهبه يدخل الاختيار فى مرحلة واحدة من طريق حصول العلم الاستدلالى فى الإنسان فيمنع كونه ضروريا وفى مذهب جمهور المتكلمين يدخل فى مرحلتين فيمنع كون ذلك العلم ضروريا مرتين .

أكرر قولى لا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية الذى يجعل مسألة اليقين عاليها سافلها على ما فهمه العالم الكبير المذكور مهما تعزى فاهم هذا المذهب كذلك بائتلافه مع مسلك العلم الحديث المبنى على التجربة ، لأن مزية الائتلاف بالمسلك العلمى الحديث لا تجبر ولا تعدل خسارة انخفاض قيمة العلوم البشرية كلها إلى ما دون الطبقة العليا من اليقين التى تتضمن الوجوب والضرورة والتى يجب أن يكون العلم بوجود الله فى تلك الطبقة إذ لا يكون الله مَن لا يكون واجبَ الوجود كما حققنا من قبل ولا يكون واجبَ الوجود من لم يثبت وجوده بدليل ينتج نتيجة ضرورية مطلقة واجبة

العلم بها[١] ولذا قلت فيما سبق إن الدليل التجربى لا يكفى فى إثبات الواجب . وأدلة وجود الله مهما كانت أدلة عقلية تفيد الوجوب والضرورة إلا أن مذهب الأشاعرة والماتريدية يبنى الانتقال من الدليل إلى النتيجة على جريان عادة الله الذى هو فى قيمة التجربة التى لا تفيد الوجوب والضرورة لكون الله فاعلا مختارا فى خلق الانتقال المذكور فى ذهن المستدل بمعنى أنه يمكنه أن لا يخلق كما أمكنه أن يخلق ؛ فيكون الأشاعرة والماتريدية قد مزجوا كل برهان عقلى بشىء من التجربة وحطوا بذلك المزج من قيمة اليقين المستفاد من البراهين . فإذن هل أقول لا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية بل لا كان مذهب المتكلمين عامة القائلين بأن الله فاعل مختار لا فاعل موجب ؟؟

لا أقول هذا القول ولكن أقول قاتل الله التزلف إلى العلم الحديث المثبت بالتجربة الذى أضل كثيراً من المصريين باحتكار اسم العلم وصفة المثبت لنفسه من ناحية وعجزه عن إثبات مسألة وجود الله مع حمل تبعة عجزه على المسألة نفسها من ناحية أخرى، والذى كالفنا فى هذا الكتاب عقلية تفضيل التجربة لكونها أساس هذا العلم ، على البراهين العقلية .

ولا يشق علىّ تزلف الذين لا يعلمون فضل البراهين العقلية المنطقية إلى أدلة العلم الحديث التجريبية ، وإنما يشق علىّ تزلف عالم كبير مثل مترجم « المطالب والمذاهب »

---

[١] بأن يستحيل خلافها لاستلزامه تسلسل العلل الممكنة ، لكن لا محال فى مذهب الأشاعرة والماتريدية أيضا إذا لم توجد ضرورة مطلقة على مافهم هذا العالم ، فهل يرضى أن يكون إله المتكلمين عامةً القائلين بأن الله فاعل مختار وفيهم هذا العالم نفسه ، غير واجب الوجود ؟ وهل يرضى بعدم الضرورة فى كون الكل أعظم من الجزء وفى كون اجتماع النقيضين محالا عنده وعند هؤلاء القائلين؟؟

رغم علمه بقيمة العلم المستفاد من الدليل التجربى النازلة واستئناسه بهذا النزول ذاهلا عما يسببه من النقص والخلل فى أدلة إثبات الواجب وفى أدلة كل مسألة يُطلب إنتاجها ضرورية . وكان المعقول أنه إن سلّم بلزوم ما ذكره لمذهب الأشاعرة والماتريدية كان الواجب أن يسلّم به ممدوداً عليه أى على هذا المذهب من المعائب الشنيعة بله عدّه مزية له يتقرب بها من المذهب العلمى الحديث!! ومما شق علىّ وكان عجباً منه رده لمسلك الأشاعرة والماتريدية إلى الفلسفة الحسبانية القريبة من حسبانية « هيوم » رغم ماأبداه من الحذاقة ـ التى لا تفارق قريحته ـ فى إيجاد سند من التجربة للاستدلالات العقلية التى لا يؤمن المتعلم العصرى إلا بها ويعيب الاستدلال العقلى بأنه ينقصها .

على أنا نقدر قدر هذه التجربة التى اكتشفها ذلك العالم الحاذق بسهولة واستخرجها من اطراد سنة الله فى خلق العلم بالنتيجة بعد خلق العلم بمقدمتى القياس المنطقى أعنى الصغرى والكبرى والتى يتفق المستدلون بالأدلة العقلية على الشعور بها بعد هذا التنبيه سواء قالوا بإسنادها إلى خلق الله أو إلى لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالمقدمتين .. نقدر قدرها من غير تزلف إلى العلم الحديث ومن غير تسليم بتنزل قيمة العلم بالنتيجة بسبب هذه التجربة من العلم الضرورى إلى العلم التجربى ، بل نضم قيمة التجربة المكتشفة إلى قيمة الدليل العقلى فنقول كل دليل عقلى يتضمن دليلا تجربيا أيضا ويستتبعه ، نقول هكذا ونشكر ذلك العالم .

أما الإشكال العظيم الذى تعلق به ذهنه والذى لم يشعر به إشكالا ولم يقدّر الخطر المتولد منه ، فهو أن استخراج عدم وجود القضية الضرورية فى علم البشر من كون الله تعالى خالق العلم بنتيجة القياس المنطقى بعد العلم بصغراه وكبراه وكونه فاعلا مختارا لا فاعلا موجبا مضطرا فى خلق هذا العلم الثانى ولا فى خلق أى علم فى ذهن البشر ـ توهمٌ لا محل له ... والحق الذى لا ريب فيه أن علم البشر ينطوى على قضايا

ضرورية كما ذكرنا أمثلتها ونضيف إليهاهنا القضايا الرياضية والهندسية. فهل يتردد أحد ولو كان أشعرى المذهب أو ماتريديّاً في القول بأن كل اثنين في اثنين يساوى أربعة قضية ضرورية مطلقة ؟ وليس مذهب الأشاعرة والماتريدية ولا مذهب المتكلمين عامة القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب ، مذهبَ هيجل وإن شئت فاذكر قضية « اجتماع النقيضين محال » فهل إذا حكم الإنسان بهذه القضية يحكم بها على أن منطوقها ليس بضروري أن يكون صادقا وإنما هو من قبيل الاحتمال الراجح لأن الله تعالى الذى يخلق العلم بهذه القضية وأمثالهـا في ذهن الإنسان فاعل مختار عندنا وعند أئمتنا في علم أصول الدين ، فاعل مختار يمكنه إذا شاء أن لا يخلقه في أذهاننا فنصبحَ شاكّين في صدق تلك القضايا ونحن أناس من ذوى العقول كما كنا؟. لا، لا بل نكون عندئذ على خلاف ما نحن الآن عليه من العقول ، من طراز عقل هيجل .

نعم ونحن نسلم في حالتنا الحاضرة وبعقولنا التى نحكم بها في الأمور أن حصول العلم بتلك القضايا الضرورية في الإنسان لم يكن ضروريا لـكون خالق ذاك العلم مختارا في خلقه وفي خلق الإنسان الذى هو عالمه . فلو شاء الله لم يخلق الإنسان ولو شاء مع خلقه أن يخلقه غير عالم بتلك القضايا الضرورية التى يعلمها بفطرته وبداهة عقله من غير حاجة إلى التعلم والاكتساب... كان قادراً عليه ، وكان في داخل قدرته أيضاً بعد خلق الإنسان وتعليمه القضايا البديهية الضرورية أن لا يعلّمه النظريات أو ما شاء منها بعدم خلق العلم بالمقدمات الموصلة إليها في ذهنه على مذهب الإمام ومحققى الأشاعرة أو مع خلق العلم بالمقدمات أيضا على مذهب جمهورهم ، ومع كل هذه الإمكانات لا منافاة بين كون بعض العلوم البشرية ضروريا وبين كون حصول هذا العلم فيه غير ضرورى ، إذ الضرورة المنفية صفة الحصول والضرورة المعترف بها صفة العلم الحاصل . وإن شئت فقل إن خلق العلم في الإنسان ليس بضرورى للخالق مع كون العلم المخلوق فيـه ضروريا بعد إرادة خلقه كذلك أى ضروريا .

وتوضيحه أن سنة الله الجارية على خلق العلم فى الإنسان جارية على خلقه فى درجات مختلفة من اليقين البديهى والبرهانى والتجربى والأولان ضروريان والثالث غير ضرورى. فإذا شاء الله أن يخلق فيه اليقين الضرورى البديهى خلقه كما شاء من غير أن يحوجه إلى الاستدلال والاكتساب وهذا النوع من العلم يظهر فى الإنسان مع انكشاف عقله ويكون عدده قليلا جداً. وإذا شاء أن يخلق فيه العلم الضرورى البرهانى خلقه كما شاء مع خلق العلم ببرهانه العقلى، وهذا العلم يحتاج إلى الاكتساب بالتفكير والتعلم ويختلف فى الكثرة والقلة باختلاف الأشخاص. وإذا شاء أن يخلق فيه العلم التجربى خلقه مع خلق تجربته وهو كثير أيضا ومختلف فى الكثرة باختلاف الأشخاص، ولا يمنع اللهَ عن خلق أى قسم شاء من أقسام اليقين المذكورة فيمن شاء من عباده، كونُه فاعلا مختارا لا ضرورة تدعوه إلى فعل الخلق، بل يؤيد خلقَ ما يشاء فيمن يشاء، كونُه فاعلا مختارا فى أفعاله، فالله مختار فى خلق اليقين الضرورى فى عبده بشأن أى مسألة، والعبد الذى أراد الله أن يخلق فيه اليقين الضرورى فى مسألة من المسائل يكون مضطرا فى علمها لا مختارا، إذ لا منافاة بين اختيار الخالق فى فعل الخلق واضطرار العبد فى قبول ما خلق فيه من العلم، فيكون هـذا العلم علماً ضروريا له لأن الله تعالى اختار له هذا النوع من العلم؛ غاية ما يلزم من كون الله مختارا فى خلق العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمتى القياس المنطقى أنه قادر أيضا على أن لا يخلقه لكن إذا أراد أن يخلقه كما هو سنته وأراد كونَه علما ضروريا كما هو سنته بعد العلم بالمقدمتين الضروريتين فلابد أن يكون كذلك. وإلا فليس الأشاعرة والماتريدية القائلون بأن الله تعالى مختار كسائر أفعاله فى خلق العلم بالنتيجة فيمن علم المقدمتين، قائلين بأن الله إذا أراد خلق العلم الضرورى بالنتيجة فى ذهن العالم بالمقدمتين لا يقدر على ذلك مع أنه قادر على خلقه من غير سبق العلم بهما كما فى علم الإنسان بالبديهيات الأوليات، ولا قائلين بجواز تخلف مراد الله عن إرادته بأن أراد خلق العلم الضرورى بالنتيجة فى عبده فحصل فيه العلم

الغيرالضرورى لـكون الخالق مختارا وفعل الخلق غيرَ ضرورىله. فهل لايقدر الخالق المختار على خلق العلم الضرورى فى أحد ويقدر عليه الخالق المضطر ؟ ولو فرض كون العلم المخلوق فى الناس ضروريا أو غير ضرورى ، تابعا لـكون الخالق مضطرا فى خلقه أو مختارا ، بدلا من أن يكون تابعا لإرادته لزم أن يكون كل علوم الإنسان ضروريا أى فى أعلى درجات اليقين على مذهب الخصوم القائلين بأن الله تعـالى فاعل موجب ولا توجد عندهم قضايا مما ذكر فى موجهات المنطق دون الضرورة المطلقة كما لم توجد قضايا ضرورية للإنسان عندنا نحن القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار كما ظنه العالم الـكبير المذكور، مع أنأولئك القائلين بالإيجاب فى فعل الله لا يقولون بأن كل قضية فى علم الإنسان ضرورية مطلقة منطقية كما لا نقول نحن بأن كل قضية فى علمه يكون فيما دون الضرورة المطلقة .

* * *

انتهى البحث الذى رأينا التنبيه عليه من اللازم قبل الشروع فى إثبات وجود الله بدليله العقلى المعروف عند علمائنا المتكلمين والآن نشرع فيه : كنا قلنا فى صدر هذا الباب الأول إن التعبير المشهور فىعلم الـكلام لهذه المسألة : مسألة إثبات الواجب لـكون معنى وجودالله عند علماء هذا العلم وجودَ من يجب وجوده . فوجود الله تعالى يثبت من طريق وجوبه ، وليس فى الوجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه إلا الله ، فكأن مسألة وجود الله لم يكن طريق وضعها موضع البحث أن يقال هل الله موجود ؟ وإنما طريق وضعها أن يقال هل يوجد موجود يجب وجوده أم يكون كل موجود ممكنَ الوجود لا واجبه كالعالَم المشهود الذى كان فى الإمكان أن لا يكون موجودا . وإنما قلت فىصدرهذا القول « كأن » بناءعلىأنقولنا هلاللهموجود؟ يؤدى أيضا إلى ذلك المعنى المقصود . لأن « الله » اسم للذات الواجبة الوجود . فإذا ثبتت الحاجة إلى وجود من يجب وجوده ولم يكف وجود الـكائنات الممكنة الوجود المسماة

« بالعالم » فى إنشاء نفسها ، أو بالأوضح ولم يمكن وجود هذه الكائنات الممكنة الوجود من غير وجود موجود يجب وجوده ، فذلك الموجود هو الله وهذا طريق إثبات وجوده [١]

وتوضيحه أن هذا العالم مجموعة مركبة من الموجودات إلا أن كل جزء من هذا المجموع وكذا الكل المركب منها ليس بضرورى الوجود فكان ممكنا أن لا يوجد هذا العالم من أول أمره والآن يمكن أيضا أن يطرأ عليه العدم بعد وجوده فيصبح كأن لم يكن بعد أن كان . ولا تقل كيف نحكم على العالم وهو موجود أمام أعيننا بإمكان أن لا يكون موجودا من أول أمره أو نحكم بإمكان عدمه بعد وجوده ، مع أن الماديين يدعون أن العالم لا أول له ولا آخر . لأنا مع كوننا مخالفين لهم فيما يدّعونه ، لا نمنعهم فيما نريد أن نقوله هنا عن دعواهم تلك ، وكلامنا فى أن نفرض العدم للعالم أولا وآخرا [٢] فهل هذا الفرض ممكن أو غير ممكن ؟ ثم نقول لا شك فى إمكان ذلك

---

[١] ومن هـذا لا يكون القائل بوجوده محتاجا إلى رؤيته إذ يثبت وجوده كثبوت قاعدة ضرورية الثبوت وهى أن ممكن الوجود لا يمكن أن يوجد بدون وجود واجب الوجود . والذى يحتاج القائل بوجوده إلى رؤيته للتثبت فى القول هو الموجود الممكن الوجود . فقد رأينا هذا العالم وقلنا بوجوده ولو أننا لم نره فما كان هناك شىء يضطرنا إلى القول بوجوده ولا بوجودنا فى ضمن وجوده . والواجب الوجود الذى نبحث عنه هو الذى يضطر العاقل عقله من دون أن يراه إلى القول بوجوده . فقد انجلت من هذا سخافة عقل الطالبين برؤية الله ليعترفوا بوجوده علميا وهم يجهلون كيف يثبت وجود واجب الوجود . فنحن فى حاجة لا إلى موجود عادى يثبت وجوده برؤيته ، بل إلى موجود واجب الوجود ولا يثبت وجوب الوجود بالرؤية لأن الوجوب لا يرى ، وإنما يثبت بالدليل العقلى الذى يضطرنا إلى القول به . فهذا العالم مع كونه موجودا محسوسا لا نقيم الدليل على وجوب وجوده كما أقمنا على وجوب وجود الله مع كونه غير مرئى . إذ لو لم يوجد العالم لم يلزم منه شىء غير عدم وجود العالم المفروض عدمه ، لكن لو لم يوجد واجب الوجود الذى لا يمكن وجود العالم بدون وجوده لزم عدم وجود هـذا العالم الموجود ، وعدم وجود الموجود محال وجوده محال متضمن للتناقض . وهذا إجمال ما نذكره فى التوضيح .

[٢] استيقان الإمكان لعالم الكائنات المحسوسة والاقتناع بعدم وجوب وجوده على الرغم من وجوده المشهود ، أمر جدير بأن نقف فيه وقفة العناية ، لكون إثبات وجود الله الذى هو =

بمعنى أنه لا يترتب شيء من المحالات العقلية ـ والمحال لا يكون إلا عقليا ـ على تقدير أن يكون العالم غير موجود ولا على تقدير عدم وجودنا نحن أيضا مع العالم. ولا يستطيع القائلون بأزلية العالم وأبديته أن يذكروا أي مانع عقلي يمنع وأي محال عقلي يلزم لو لم يكن العالم ـ مع ما فيه من أولئك القائلين ومنا نحن المخالفين ـ موجودا ، حتى إنا لو فرضنا قولهم بأزليته وأبديته حقا ، لما كفى ذلك وجوبَ وجوده الذي هو فوق دوام الوجود ، من حيث ان واجب الوجود لا يمكن فرض عدمه ، بخلاف دائم الوجود. ومثل هذا الموجود الذي يمكن أن لا يكون موجودا ، لا يكون الوجود ضروريا له

= إثبات وجود موجود واحد واجب الوجود ، متوقفا على هذا الاستيقان والاقتناع ، ولكون الذين يكتبون في هذا الموضوع من أساتذة مصر لا يزالون يثيرون الشبه حول هذه النقطة اتباعا لتيارات الفلسفة الغربية . فقد قال الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة في الجامعة الأزهرية (الجزء الخامس من المجلد السادس عشر من مجلة الأزهر) عند الكلام على برهان ديكارت لوجود الله ، بعد أن نقل اعتراضات « كانت » عليه التي لم ينبس بكلمة في دفعها والتي سننقلها نحن أيضا ونرد عليها:

« هذا . ويضيف المسيو ليرو تلميذ برجسون إلى المآخذ الأربعة المتقدمة مأخذا خامسا وهو أن أساس هذا الدليل الطبيعي هو أن العالم ممكن ، وهذا شيء غير مسلم ، لأنه لا يبدو لنا شيء من الكائنات ممكنا إلا ما نجهل صلاته ببقية الأجزاء الأخرى للكون ، ولو تكشفت لنا هذه الصلات لرأينا أنه واجب يستحيل تخلفه ولأيقنا بأن ذلك الإمكان المزعوم ضرب من السذاجة نجم عن الجهل بالناموس الكوني العام الذي يربط المعلولات بالعلل ضرورة » .

أقول : لو تم ما قاله ليرو كان الخطب جللا ولم يقتصر ضرره على برهان ديكارت لإثبات وجود الله ، بل ينهار به الدليل العقلي الذي نعتمد عليه مع المتكلمين في إثبات هذا المطلب الجليل .. وكان هواة العلم الحديث يعيبون دليلنا بأنه ينقصه الاستناد إلى التجربة ، فإذا به ـ على قول ليرو ـ لا يتم من الناحية العقلية أيضا وإنما يقوم على السذاجة الفكرية . لكن الحق عندي أن ما قاله ليرو غير وارد لا علينا ولا على ديكارت وأن السذاجة الفكرية لائحة في هذا المأخذ نفسه ، لأنا نحن القائلين مع ديكارت بإمكان العالم بجميع أجزائه ، ننظر إلى إمكان عدم كل جزء مع عدم الأجزاء الأخرى التي نجهل صلاته بها أو لا نجهل والتي يكون العالم بسبب هذه الصلات بين أجزائه مجموعة مؤلفة من المعلولات وعللها ، ولا ننظر عند القول بالإمكان إلى معلولات مجردة عن عللها أو إلى علل مجردة عن معلولاتها حتى يرد علينا استتباع كل من الأجزاء التي هي علل أو معلولات لما يتبعها =

بل قابل الانفكاك منه ، إذ لو كان ضروريا لما أمكن أن ينفك منه الوجود ، وقد قلنا إنه ممكن الانفكاك وإن لم ينفك فعلا . وإذا كان الوجود غير ضرورى له يحتاج فى كونه موجودا إلى موجود آخر يكون علة لوجوده ، إذ لا يحصل له الوجود من نفسه وإلا يلزم الرجحان من غير مرجح وقد فسرنا ذلك بالتناقض المستحيل .

فالعقل لا يُقنعه ولا يُرويه وجود هذا العالم فيُضطر إلى الاعتراف بوجود موجود آخر ليس من جنس العالم الذى لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه فتستوى قابلية

= من المعلولات أو العلل استتباعا ضروريا ، بل ننظر إلى مجموعة العالم المؤلف من المعلولات والعلل فنقول بإمكانها ولا نرى أى استحالة فى فرض عدم هذه المجموعة بجملة أجزائها المرتبطة بعضها مع بعض ، ولو كان هذا الارتباط واجبا ضروريا بين الأجزاء يوجب وجود بعض منها وجود البعض الآخر . وهذا هو معنى الإمكان الذى ندعيه للعالم ، كما يقال فى أساس علم الهندسة إنه مبنى على أن كل ما ليس بمتناقض فهو ممكن .

على أن الوجوب الحاصل لوجود المعلول من وجود علته هو الذى يسمى الوجوب بالغير الذى لا ينافى الإمكان الذاتى ، لا الوجوب بالذات الذى هو مدار قطع الحاجة إلى الاستناد إلى العلة والذى لا يوجد فى غير وجود الله ، وهـذا الوجوب بالغير الحاصل لوجود المعلول من وجود علته الذى خيـل له الوجوب أيضا من وجود علته يتسلسل بتسلسل العلل ومعلولاتها التى تتألف أجزاء الـكون منها فيجعل كلا منها واجب الوجود ويخيل لمن لا يقتنع باستحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية له استغناء الـكون بهذا الوجوب الموجود فى كل جزء من أجزائه عن الله الواجب الوجود . لـكنا قد قضينا بعون الله وتوفيقه فى عدة أمكنة من هذا الـكتاب على هذا التخيل مثبتين استحالة ذاك التسلسل إثباتا تقر به عين طالب الحق ويطمئن إليه قلب من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد . وبهذا يتبين أن مأخذ « ليرو » على برهان وجود الله الذى سماه الدكتور غلاب المأخذ الخامس يرجع تمامه إلى مأخذ استحالة التسلسل الذى أثاره « كانت » على البرهان ويرجع تمام القضاء منا على مأخذ « ليرو » إلى القضاء على مأخذ « كانت » ويظهر سمو قول « إميل سسه » على أقوال أصحاب المآخذ المذكورة التى شغل أذهان الـكثيرين كما شغل ذهن الدكتور غلاب . وذلك القول الذى لم نأل جهدا فى تحبيذه فى هذا الـكتاب بكل مناسبة كما هو رأينا فى إيتاء كل ذى حق حقه : « يمكن تصور عدم وجود الله مع تصور عدم وجود العالم ، ولا يمكن تصور عدم وجود الله مع وجود العالم » .

الوجود فيه مع قابلية العدم ويحتاج وجوده إلى ترجيح هذا الجانب الذى يأتيه من ذلك الموجود ، وهذا الترجيح يكون علة وجود العالم ويكون وجوده بدون مرجحه مناقضاً لكونه لا يميل بنفسه إلى أحد الجانبين من الوجود والعدم المتساويين له . والموجود الذى استنبطناه من وجود العالم ليستند وجوده إلى ترجيحه ، يجب أن لا يحتاج وجوده إلى مرجح كما احتاج وجود العالم ، إذ لا فائدة فى استناد المحتاج إلى المحتاج . فهذا الموجود الأعلى المستغنى عن المرجح ، يُضطر العقل إلى الحكم بوجوده على الرغم من كونه غير محسوس بالأبصار ويَرى الوجودَ حقَّه أكثر من الكائنات المحسوسة ، إذ لا يصح وجودها إلا موقوفا على وجوده .. هكذا يحكم العقل إذا احتكمنا إليه ، حين كان الذين عقولهم فى أعينهم يقصرون الوجود على العالم المحسوس وينفون ماوراءه أو على الأقل يشكّون فيما وراءه .

فقد انجلى مما ذكرنا أن الموجود على نوعين موجود وجوده غير ضرورى له يمكن الانفكاك منه ويقال عنه الممكن بالاختصار . وهذا الموجود لا يوجد وحده بل موقوفا على وجود موجود يتقدمه ويعطيه الوجود ، ولهذا يدل وجوده على وجود ذلك الموجود المعطى ؛ وموجود وجوده ضرورى لا يمكن انفكاكه منه . فالأول ما سوى الله من جميع الكائنات المعبر عنه بالعالم والذى يمكن أن لا يكون موجودا كما أمكن أن يكون وكان . ولا يلزم محال عقلى من فرض عدم وجوده كما لزم من فرض عدم وجود الموجود الثانى الواجب الوجود .

فإن قلت إذا كانت علامة كون الشىء ممكن الوجود لا واجبه ، أن لا يلزم محال عقلى من فرض عدم وجوده كما لم يلزم من فرض عدم وجود العالم فما هو المحال اللازم من فرض عدم وجود الموجود الواجب الوجود ؟ قلت قد علمت أن الموجود الممكن الوجود يحتاج فى وجوده إلى موجود آخر واجبٍ وجودهُ ومعناه أنه لو لم يكن

الموجود الواجب موجودا لزم أن لا يكون العالم الموجود موجودا وهو محال عقلا مستلزم للتناقض .

ولعل القارئ لا يحتاج إلى أن يعود قائلا : «فهمنا أن الموجود الممكن الذى لم يكن الوجود ضروريا له يحتاج إلى موجود آخر يتقدمه ويعطيه الوجود، ومن أين لزم أن يكون ذلك الموجود المعطى هو الموجودَ الواجبَ الوجود؟ ولم لا يجوز أن يكون هذا الموجود أيضاً موجوداً ممكنا غير ضرورى الوجود كالموجود المعطَى ؟ » لأنه يعرف أنه على هذا التقدير يكون الموجود المعطى (بالكسر) أيضاً محتاجا كالموجود المعطى (بالفتح) إلى موجود ثالث يعطيه الوجود . ولا يحصل أى نتيجة مطْمئنة للعقل من إسناد المحتاج إلى المحتاج ومن تكرار ذلك الاستناد بين المحتاجين الكثيرين، مالم ينته الأمر إلى موجود غير محتاج فى وجوده إلى غيره، وهو الموجود الواجب الوجود الذى لا نعنى بالله المنشود غيره.

فهذه خلاصة البرهان العقلى الذى سنذكره مفصلا لإثبات الواجب. وحسن ظنى بالقارئ أنه فهم المسألة من خلاصتها قبل أن يقرأ تفصيلها ، حتى إنه فهم أيضا بطلان التسلسل الذى يتضمنه اسنادُ المحتاج إلى المحتاج وتكرارهُ فى ذهنه بين المحتاجين اللذين لا نهاية لعددهم والذى خفى بطلانه على عالم كبير مثل الشيخ محمد عبده وفيلسوف أكبر مثل « كانت » كما سيجئ بحثه ... فهم القارئ حقيقة البرهان من خلاصته إن شاء الله، لكن فى تفصيله فوائد أخرى تزيد طالبَ الحق إيمانا واطمئنانا ومن أجل ذلك لا نضرب عنه صفحا كما يأتى :

لنا فى إثبات وجود الله طرق متعددة أشهرها طريق العلِّية وهو المعروف عند علماء الإسلام المتكلمين ويسميه فلاسفة الغرب « الدليل الكيانى » ونحن نسلك فى تقريره مسلكا وسطا بين الأسلوب القديم الكلامى والأسلوب الحديث الغربى فنقول: إنا نرى

فى العالم حادثات وتقلبات حتى إن وجودنا نحن من جملة تلك الحادثات[١] فهذه مقدمة مبنية على الإحساس والمشاهدة ومسلم بها عنـد أهل العلم القديم والعلم الحديث الذى يسمونه العلم المثبت . ثم ننتقل منها إلى مقدمة أخرى فنقول ولابد لـكل حادث من علة. وهذه المقدمة وإن كانت لاتستند بكليتها إلى الإحساس والتجربة والمشاهدة بناء على أن العلية أمر معنوى لا يشاهَد ولا أنّا لم نشاهِد كل حادث ، إلا أنها ليست دون المقدمة الأولى المبنية على الحس فى القوة بل أقوى منها ، لأن حصول العلم بالمحسوس بواسطة الإحساس يتوقف عند التحليل العلمى على تصديق هذه المقدمة الثانية كما سبق بيانه . ولهذا يحق القول بأن الشبهة فى مبدأ العلية تستلزم الشبهة فى وجود المحسوسات .

وأصله أن هـذا المبدأ القائل بلزوم علة لـكل حادثة من مبادئ الذهن الأولى المدبِّرة له ؛ أعنى القضايا التى يتفق عليها عقل كل إنسان ويحكم بها قبل الحـكم بسائر القضايا ويجعل لها قيمة وأهمية تجعلانها فوق كل مناقشة . وتلك القضايا للتفكر كالعضلات للمشى على تشبيه الفيلسوف « له بينج » . فـكل إنسان يستخدمها وربما لا يعرفها فى حالته الابتدائية أي يستخدمها من حيث لا يشعر ، وهى آخِرُ تأمين على ما يعرف الإنسان وما يريد أن يعرفه من الحقائق ، ولولاها لمـا تقررت أى حقيقة فى الأذهان . قال أرسطو: « للمبادئ الأولى خصلتان الأولى عدم احتياجها إلى الإثبات بالدليل ، والثانية كونها معلومة بيقين أعلى من جميع النتائج التى يمكن أن تُستنتج منها لأن الاستنتاج مجرى اليقين والمبادئ معادنه » . وقال أيضا : « لو احتاج كل معرفة إلى البرهنة لاستحال العلم » أى للزم التسلسل فى البراهين . انظر كيف تنبه أرسطو لبطلان التسلسل قبل أربعة وعشرين قرنا ، وإن لم يكن هذا البطلان مفهوما لبعض الناس حتى بعد إجماع العالَم على قبوله .

---

[١] كنا جنحنا فى الخلاصة السابقة إلى مسلك الإمكان ونجنح فى التفصيل إلى مسلك الحدوث لـكونه أوضح .

وجميع العلوم مدين لمبدأ العلية ، لأن العلم معرفة الشيء بسببه وبعبارة أخرى بدليله . فلولا مبدأ العلية فى الإنسان لما انبعثت نفسه إلى تحرى الأسباب والعلل وارتفعت العلوم ، وقد نبهنا فيما سبق غيرَ بعيد على أن المعرفة الحاصلة فينا بوجود الأشياء التى نراها بأعيننا ونلمسها بأيدينا فى الخارج تنبنى على مبدأ العلية ؛ ولذا قلنا إن العلم بالمقدمة العقلية القائلة بأن لكل حادثة علة أقوى من العلم بوجود المحسوسات لأن العلم بما يُبنى عليه الشيء يتقدم العلمَ بالشيء ، وقد تأيد ذلك بقول أرسطو المنقول قريبا : « إن المبادئ الأولى معلومة بيقين أعلى من جميع النتائج التى يمكن أن تستنتج منها لأن الاستنتاج مجرى اليقين والمبادئ معادنه » .

وهذا الذى ذكرنا فى أهمية المبادئ الأولى كمبدأ العلية ومبدأ التناقض مما لا خلاف فيه بين المذاهب الفلسفية وإنما الخلاف فى أن تلك المبادئ فطرية مطلقا أو فطرية للفرد مكتسبة للنوع أو مكتسبة للفرد أيضا . وأصح المذاهب أولها كما أن الأخير أضعفها . ولما أن الفلاسفة الإلهيين قد يستدلون على وجود الله بفطرية المبادئ فى الإنسان ، كان مذهب الملاحدة الماديين على خلاف فطريتها أى خلاف المذهب الأصح . وتفصيل البحث فى المبادئ الأولى أكثرَ من هذا نرجئه إلى محل آخر من الكتاب لئلا يشغلنا عن إتمام ما كنا بصدده من إثبات الواجب ببرهانه العقلى المشهور ، وقد كنا أوردنا أولى مقدماته المبنيةَ على الحس وثانيتها الناطقةَ بمبدأ العلية ، ثم اشتغلنا ببيان أهمية المبادئ ومبلغِ قوتها اليقينية عند علماء الغرب .

ويمكننا بيان أن لكل حادثة علة على الطريقة المتبعة فى علم الكلام : وهى أن كل حادث يلزم أن يكون ممكنا لا مستحيلا وإلا لما حدث ، ولا واجبا وإلا لما سبقه العدم ، والممكن مالا يقتضى لذاته أن يكون موجودا ولا أن يكون معدوما ، فالوجود والعدم سيان بالنسبة إليه فإذا وُجد وُجد لعلة ترجحه له لئلا يلزم الرجحان من غير

مرجح وهو محال مستلزم لعدم تساوى الوجود والعدم فيما فُرض تساويهما فيه، وعدمُ التساوى فيما فرض فيــه التساوى يستلزم خلاف المفروض المؤدى إلى التناقض . فعلى هذه الطريقة تكون المقدمة الثانية من مقدمات البرهان على وجود الله القائلةُ بأن لـكل حادثة علة ، ثابتةً بالبرهان وعلى الطريقة الأولى تــكون بديهية .

ولك أن تعتبر الاستناد إلى لزوم الرجحان من غير مرجح فى طريقة المتكلمين لإثبات الواجب ، استناداً فى المعنى إلى مبدأ العلية ثم تردَّ ذلك المبدأ إلى مبدأ التناقض بأن تقول : لولا أن لـكل حادث علة بأن حدث الحادث بنفسه من غير وجود علة لحدوثه لزم الرجحان من غير مرجح وهو تناقض محال كما علمت آنفا . ومع كون مبدأ العلية نفسِه من المبادئ الأولى المدبِّرة للذهن مستقلا عن مبدأ التناقض ومستغنياً عن الإثبات برده إليــه وتصوير خلافه فى صورة الرجحان من غير مرجح ، ففى رده إليه — كما فعله علماء الـكلام — فائدة من حيث ان مبدأ التناقض أشد المبادئ وضوحا . ولذا قال « كانت » : « أول أمارةٍ حقيقةٍ أىِّ معرفة كونُها سالمة من التناقض » وكان علم الهندسة مبنيا على إمكان كل شىء لا تناقض فيه .

ومن هــذا نرى علماءنا المتكلمين لم يدوّنوا المبادئ الأولى كما دونه الغربيون بل اكتفوا بإسناد كل مسألة فى المرحلة الأخيرة من مراحل إثباتها إلى أحد أمور معلومة عندهم متداولة فيما بينهم كلزوم خلاف المفروض وتحصيل الحاصل والمصادرة على المطلوب والرجحان من غير مرجح والدور والتسلسل وتوارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصى ، وكل هذه الأمور محال متضمن للتناقض ، حتى إن ارتفاع النقيضين الذى اعتبره الغربيون مبدأ التناوب وهو ثانى الفرعين عندهم لمبدأ الهينية وأولهُما التناقض ، يمكننا أن نرده أيضا إلى التناقض الذى هو أوضح المبادئ وأقربها إلى أفهام الناس ، لأن رفع أحد النقيضين يستلزم إثبات الآخر ورفعَ الآخر يستلزم إثبات الأول فيحصل من رفعهما التناقض أي اجتماع النقيضين .

فإذا كان لابد لكل حادث من علة وإلا لزم منه الرجحان من غير مرجح ولزم منه التناقض فإما أن تكون العلة أيضا حادثة كالمعلول أوقديمة واجبة. فعلى الشق الثانى يثبت المطلوب أعنى وجود الواجب الذى يُكنى به عن الله كما يكنى عنه فى اصطلاح فلاسفة الغرب « بالمطلق » ، وعلى الشق الأول يلزم أن تكون هذه العلة القريبة المتصلة بالمعلول مستندة إلى علة أخرى بعيدة وهى علة العلة . فإن كانت هذه البعيدة قديمة واجبة ثبت المطلوب فى المرحلة الثانية ، وإن كانت ممكنة احتاجت إلى علة أخرى أبعد من الثانية التى هى علة العلة . وهكذا دواليك إلى أن تتسلسل العلل أى عللُ الحادثات الحادثةُ إلى غير نهاية فيلزمَ التسلسل المحال أو ينقطعَ التسلسل فى علة تكون قديمة واجبة ويثبتَ المطلوب .

هذاهو الدليل العقلى المنطقى القائم على المطلب الفلسفى الأعلى أعنى إثباتَ الواجب ليكون وجوده أساسا ومبدأ لوجود العالم . وكل واحدة من مقدمات الدليل يقينية ، وإن كان بعضها حسية وبعضها عقلية بديهية أو مبرهنة . وستعرف أن اليقين البرهانى لا يقل ، قوة عن اليقين الحسى التجربى بل هو أقوى منه وأقرب إلى اليقين البديهى لاقترانه بالضرورة التى لا يحوزها اليقين الحسى مهما قَوِىَ : فمقدمات هذا الدليل أدناها درجةً فى اليقينية هى المقدمة الأولى المبنية على الحس أعنى المقدمة القائلة بوجود أى حادث فى الدنيا .

فإذا كانت مقدمات الدليل يقينية كانت النتيجة المترتبة عليها أيضا يقينية إلا أن مرتبتها فى اليقين تكون على قدر أدنى المقدمات مرتبةً فيه لأن نتيجة القياس المنطقى تتبع أخس المقدمتين اللتين يتألف منهما القياس . حتى إن هذه الكائنات المحسوسة التى نسميها العالم إن لم تكن موجودة وكانت حواسنا تغالطنا فعند ذلك ينهار الدليل الذى أقمناه لإثبات وجود الله بانهيار مقدمة من مقدماته . لكننا نحمد الله على أننا لسنا

نحن ولاقراؤنا من الحسبانية الذين لايستيقنون وجود العالم وينفون اليقين فى كل شىء والذين لم يتسلط مذهبهم على فلاسفة الإسلام تسلُّطَه على الفلاسفة اليونانيين والغربيين ؛ ونحمد الله أيضاً على أننا لسنا من الفكريين القائلين بأن العالم عبارة عن صور نفسية أنشأتها أذهاننا فى نفسها وتخيلاتُنا فى الخارج وهم أشباه الحسبانيين الذين يتزعمهم الفيلسوف « كانت » . كما نحمد الله على أننا لسنا من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى المتصور عند غلاة الصوفية المتوهمين التوحيدَ العالىَ فى قولهم « لا موجود إلا الله » والمعتبرين كلمة التوحيد المعروفَة فى الإسلام أعنى «لا إله إلا الله» توحيدَ العامة . وهذا ، على الرغم من جنوح بعض العلماء لقولهم هذا وتورُّطهم فيه مثل الإمام الغزالى، جرأة عظيمة وغفلة شنيعة تجاه نص كتاب الله القائل « فاعلم أنه لا إله إلا الله » والقائل «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط» فهل الله والملائكة وأولو العلم أيضا من العامة ؟ مع ما فى نفى وجود العالم مختلفا عن وجود الله من إعدام الدليل الذى يثبت به وجود الله عند أهل العلم وقطعِ الطريق على التفكير فى خلق السماوات والأرض الذى يحثنا عليه القرآن الحكيم . ونفىُ وجود موجود غير الله معناه إما إنكار المحسوسات وإما اتحاد كل شىء مع الله . والمعنى الأول وإن كان هو الظاهر من كلامهم فى بادئ الرأى ، لكن التحقيق الذى سنوفيه إن شاء الله فى الفصل الأول الخاص بمسألة « وحدة الوجود » من الباب الثانى لهذا الكتاب ، يريك أن مقصودهم من نفى موجود غير الله هو المعنى الثانى ، يعنون أن كل موجود نراه فى العالم هو الله من غير إنكار منهم لوجود العالم المحسوس ، وإنما ينكرون وجوده على أنه غير الله . وخلاصة مذهبهم الاتحاد الحقيقى والتغاير الاعتبارى بين الله وبين الأشياء . وعلى هذا لا تصل إليهم مؤاخذتنا بأنهم أعدموا الدليل على وجود الله بإعدام العالم ، لأنهم لم يُعدِموا الدليل وإنما ألحقوه بالمدلول . بل كيف تصل إليهم مؤاخذتنا وهم ترقوا إلى مرتبة الألوهية

مع كل جزء من أجزاء العالم المشهود !! وإن لم نكن نحن أيضا أدنى مرتبة منهم في مذهبهم الجنوني .

نعود إلى ما نحن فيه : وبمناسبة إثبات الواجب بالدليل العقلي الآنف الذكر ، يجدر بنا التنبيه على خطأ الذين يضعون المعقولاتِ البرهنَ عليها فيما دون المحسوسات وسوف نوفّي حق هذا التنبيه في مناسبات مختلفة . فالعاقل يدرك وجود الله كما يدرك وجود المحسوسات ، أعني أن إدراك وجودها ليس أقوى من إدراك وجوده بدليله العقلي المنطقي . قال « لِه يبنج » وهو من أكبر الفلاسفة الغربيين الألمان : « إن اليقين البرهاني عبارة عن اليقين البديهي الذي ينطبق على رابطة بين الحقائق المتعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة » كما في « المطالب والمذاهب » .

وقال « ديكارت » : « نحن ندرك وجود الإدراك ووجود الله المستنبطَ منه بلا واسطة ؛ أما وجود العالم فليس له مؤيد غير صدوقية الله الذي لا يحتمل أن يخدعنا فيما جعلنا ندرك وجود العالم ونعاينه »[1] .

وقول « ديكارت » هذا طور آخر في إدراك وجود الله وهو طور يليق بخواص العقلاء غير ما ذكرناه وابتكرناه في صدر هذا المطلب . وسنذكر قول ديكارت هذا في عداد طرق إثبات الواجب . أما طريق الإثبات المعروف الذي انتهينا منه قريبا فهو طريق عام يدركه متوسطو العقول كما يدركه الخواص. وإني أتحدى كل من يأبون الاعتراف بقوة هذا الدليل وقطعيته ، أن يأتوا باعتراضهم عليه من أي ناحية استطاعوا .

---

[١] على أن الفيلسوف الأرلندي « برقلهى » يبنى مسألة وجود الله على اليقين الحسي لأنه ينكر المادة ويقول بقيام المحسوسات بالله تعالى بعد ردها إلى المعقولات . وسيجئ منا درس مذهبه عند الكلام على فلسفة « كانت »

نعم ههنا بحث يمكن أن يخالج أذهان القارئين الأيقاظ المقبين لما كتبناه فى هذه المسألة إلى هنا بالدقة والاهتمام ، وهو أنه إذا لم تكن المقدمة الأولى من مقدمات البرهان لإثبات وجود الله فى أعلى درجات اليقين وكانت نتيجة القياس المنطق تابعة لأخس مقدماته لم يثبت بهذا البرهان وجود الله على الوجه المطلوب الذى هو أن يكون وجوده ضروريا والذى به يتحقق كونه واجب الوجود . مع أنا قد قلنا فيما كتبنا من قبل بصدد هذا البحث ولم نأل فى إيفاء البحث حقه : إنه لو لم يكن لأى قضية فى الدنيا ضرورة الثبوت فقضية وجود الله ثابتة ثبوتا ضروريا .

والجواب أن هـذه الشبهة الأخيرة التى تُلاحَظ مماستها بالضرورة اللازمة لوجود الله إنما تأتيها من فقدان الضرورة فى وجود العـالم الذى يُبنى إثبات وجود الله على وجوده ؛ وإن شئت فقل إن الشبهة فى ثبوت وجود الله على الوجه المطلوب تأتى من الشبهة فى ثبوت وجود العالم . وهذه الشبهة التى تساور وجود العالم إما أن تعتريه من خلاف الفلاسفة المرتابين فى وجود العالم المشهود أو من كون العالم موجوداً غير ضرورى الوجود لـكونه ممكنا لا واجبا . لـكنا لا نعتد بمخالفة أولئك الفلاسفة المخالِفة لبداهة الحس ولا نشك فى وجود العالم ثم نعتبر الوجود ضروريا له مادام موجوداً. وكنا سمينا هـذا النوع من الضرورةِ الضرورةَ بشرط المحمول وهى كافية لاستلزام الضرورة المطلقة لوجود الله بناء على صدق قولنا إن كان العالم موجودا ضرورى الوجود ما دام موجودا فوجود الله ضرورى ضرورة مطلقة ليكون موجِد هـذا العالم المحتاج إلى الإيجاد فيندفع تأثير الشبهة الثانية أيضاً المتصلة بوجود العالم ، فى قضية وجود الله الضرورى الوجود ، ولو أعرنا للشبهة الأولى الآتية من خلاف الفلاسفة الريبيين شيئاً من الاعتداد وقلنا فى تصوير قضيتنا : «إن كان العالم موجوداً فالله موجود بالضرورة»

كفانا فى إثبات المطلوب . ولا يرد علينا انتفاء هـذه الضرورة لوجود الله على تقدير عدم وجود العالم ، لأنا لا نـكتم أن دليلنا على معرفة وجود الله هو وجود العالم.. فإذا انتفى الدليـل يكون انتفاء المدلول الذى هو معرفة وجود الله طبيعيا . وبهذا الـكلام ينقطع دابر كل شبهة تحوم حول المقدمة الأولى لدليل إثبات الواجب .

ثم يأتى دور الاعتراض المشهور على الدليل بمنع بطلان تسلسل العلل الممكنة من غير انتهاء إلى علة واجبة ، الذى يتوقف تمام هذا الدليل عليه ، وجوابه المشهور أيضا بإقامة برهان التطبيق أو برهان التضايف على استحالة التسلسل المذكورَين فى كتب المتكلمين.

استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية له أمر مسلم من عهد أرسطو إلى زماننا . وقد صرح به كثير من فلاسفة الغرب قديما وحديثا على الرغم من أن الفيلسوف « كانت » ناقد أدلة وجود الله المعروفة على ماسنذكره مع الرد عليه ، ذكر بين وجوه انتقاده عدم التسليم باستحالة التسلسل أيضا . وقد قال « رونوويه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة فى كتابه الذى ألفه انتقادا لفلسفة « كانت » :

« نحن نقول مع أرسطو واضع دليل المحرك الأول فى إثبات الواجب والذين جاءوا بعده ممن لا يحصى عددهم من الفلاسفة ، وحتى مع « كانت » نفسه أيضا بالنظر إلى أقواله فى غير هـذا الموضع وهو موضع نقده لأدلة إثبات الواجب « إن احتياج الفكر إلى الوقوف فى مرحلة ما عند رجوعه من علة إلى علة قانون من قوانين العقل » قال هكذا وعد اعتراض « كانت » سفسطة .

ولوقوع التردد من بعض العلمـاء قديما وحديثا فى التسليم ببطلان تسلسل العلل إلى غير نهاية ، مع كون تمام الدليل المذكور القائم على إثبات الواجب متوقفا على إبطاله ، اعتُبر من الأفضل والأسلم أن لا يحتاج دليل إثبات الواجب إلى إبطال التسلسل ؛ وزاد شيخ الفلاسفة ابن سينا ، على قول المغفور له مترجم « المطالب والمذاهب »

وصاحب المطارحات على قول صدر الدين الشيرازى مؤلف « الأسفار الأربعة » فى دليل الإمكان : أن مجموع سلسلة العلل الممكنة غير المتناهية أيضا ممكن فيحتاج إلى علة غير داخلة فى السلسلة وهو الواجب . قالوا وبهذه العلاوة يستغنى الدليــل عن إبطال التسلسل[١] .

وفيه أنه لا يمكن أن يتصور المجموع لسلسلة العلل غير المتناهية . فلو كان لها مجموع كانت متناهية، وإن سلم تصور المجموع لها فلا يسلم احتياج المجموع إلى علة لعدم وجوده فى الخارج مستقلا عن وجود آحاد العلل . ثم إن هــذه العلاوة التى ادعى مخترعها ومستحسنوها أنها تغنى الدليل عن إبطال التسلسل ، ليست موجَزة كما قُررت هنا ، بل فيها طول ملأ كثيراً من الــكتب الــكلامية الــكبيرة وأملّ بحيث يجوز أن يقول الإنسان : إن كان إثبات الواجب معلقا بها فسلام على إثبات المدعى وغلبةِ الخصم ، وإبطال التسلسل أسهل منها بكثير، مع مايرد عليها قطعا أن علة مجموع آحاد السلسلة مجموع علل تلك الآحاد .

ويرد عليها أيضا النقض الإجمالى[٢] بسبب جريانها فى المجموع المركب من المجموع الأول وعلتِه الواجبة بعد إثبات الواجب بهذه الطريق بأن يقال علاوة على العلاوة : إن المجموع المركب من الواجب ومعلوله الذى هو مجموع هذه الـكائنات الممكنة ممكن أيضا لتركبه من الواجب والممكن وكونِ المركب من الواجب والممكن ممكنا لا واجبا على قاعــدة كون المركب من الداخل والخارج خارجا[٣] فيحتاج هذا المجموع

---

[١] فكأنه لم يمكنهم إبطال تسلسل العلل الممكنة فى ذاته فاحتاجوا إلى البحث عن علة مجموع تلك العلل المتسلسلة ليتوسلوا بها إلى وجدان ما ينشدونه من البطلان المترتب على تقدير عدم الواجب .

[٢] النقض الأجمالى اسم فى عرف علماء قانون البحث والمناظرة لشكل مخصوص من أشكال النقد .

[٣] هذه القاعدة من المبادئ العقلية التى يستند إليها علماؤنا عند اللزوم فالداخل كناية عن =

الثانى أيضا الأكبرُ من المجموع الأول ، إلى علة ... فعلَّته إما نفس هذا المجموع أوجزؤه أوخارج عنه إلى آخر ماذكروه فى العلاوة الأولى ثم انتهوا إلىأن العلة خارجة وواجبة. فحينئذ يحصل مجموع ثالث مركب من المجموع الثانى الممكن وعلته الواجبة، وهو ممكن أيضا محتاج إلىالعلة .. وهكذا يُنتقل ويرتقى منمجموع إلى مجموع أكبر منه ويلزم التسلسل فى المجموعات ويصبح صاحب العلاوة الأولى الهارب من إبطال التسلسل الأول مضطراً إلىإبطال هذا التسلسل الثانى ليُنهِىَ توالىَ المجموعات الممكنة المحتاجة إلى علة ولئلا يلزم تعدد الواجب بعدد المجموعات المتسلسلة .

هذا، وأنت ترى اختلافابينالعلامة التفتازانى شارح العقائد النسفية وبين الفاضل الخيالى صاحب التعليقات الهامة على شرح العلامة ، والفاضل السيلكوتى صاحب التعليقات على تعليقات الخيالى ، فى : هل إثبات الواجب يتوقف على إبطال التسلسل أم إبطال التسلسل يتوقف علىإثبات الواجب ، وفىأن هذا الدليل المقرون بالعلاوة الذى انتقدناه دليل لإثبات الواجب مستغن عن إبطال التسلسل أم دليل لبطلان التسلسل ؟ والفاضلان اختارا الثانى فى الاختلاف الأول والأولَ فى الاختلاف الثانى .

وعندى أن الاختلاف فيما قام عليه الدليل إنما يتجه بعد ثبوت سلامة الدليل من الاعتراض ، وحيث لم يتم الدليل المرتب لإثبات الواجب من غير حاجة إلى إبطال التسلسل، ثبتت الحاجة فىإثبات الواجب إلىإبطال التسلسل وسقطت دعوى الفاضلين المذكورين فى توقف إبطال التسلسل على إثبات الواجب ، لأنه إذا توقف إبطال التسلسل على إثبات الواجب فى حين أن إثبات الواجب متوقف على إبطال التسلسل لزم الدور .

= أمر معين مثل الموضوع ، والمطلوب والخارج كناية عما هوأجنبى عنه فيكون الأول دائما أخص والثانى أعم والتركب منهما ينافى الخصوصية طبعا .

وسواء كان إثبات الواجب متوقفا على إبطال التسلسل أو كان إبطال التسلسل متوقفا على إثبات الواجب ، فيلزم أن لا يكون خلاف فى بطلان التسلسل عند المؤمنين بوجود الواجب . أما لزوم بطلانه إن كان إثبات الواجب متوقفا عليه فظاهر . وأما إذا كان بطلانه متوقفا على إثبات الواجب فلأن وجود الواجب ثابت لا محالة عندالمؤمنين ولو بدليل غير متوقف على إبطال التسلسل والمتوقف على الثابت ثابت ، فيلزم من هذا أن يكون بطلان التسلسل لا شك فيه عند المؤمنين بالله . ومنه يظهر بطلان ما ادعاه الشيخ محمد عبده وشذ فيما ادعاه شذوذا بعيدا ، من أن كل ماقيل فى إبطال التسلسل فعبارة عن أوهام وخيالات كاذبة . وسيجئ الكلام عليه مستوفى حقه .

والحق عندى أن تسلسل العلل إلى غير نهاية ظاهر البطلان بحيث لا ينبغى للعقل السليم أن يستصعبه فينحرف إلى سبيل أخرى فى إتمام الدليل على إثبات الواجب. وإنى جد متعجب من أن يكون مسألة أبطال التسلسل لاسيما تسلسل العلل قد بقيت طول تاريخ الفلسفة فى الشرق والغرب محل ثلمة وموضع شبهة فى أقوى أدلة إثبات الواجب يختلف فيها العلماء والعقلاء ولاتكفى البراهين القامة عليها فى إقناع الذين لايزالون يشكّون فيها ، مهما كانوا قلة ضئيلة. وقد كنت أنا قبل بضعة وعشرين عاما بينت هذه المسألة فى كتابى « دينى مجددلر » الذى ألفته باللغة التركية . والآن ألخص ذلك البيان ، وربما أضيف مايزيده إيضاحا فأقول :

قد علمت فيما سبق قريباً أن الممكن لايوجد من غير وجود علة مرجحة لجانب وجوده المتساوى فى ذاته مع جانب عدمه. فوجوده محتاج إلى وجود علة موجدة . وتلك العلة يجب أن لاتكون من الموجودات الممكنة الوجود مثل معلولها كيلا تحتاج هى أيضا إلى علة أخرى ، بل موجودا واجب الوجود . فإذن لايوجد ممكن فى الدنيا إلا ويكون وجوده بفضل موجود آخر يتقدمه فى الوجود ويكون علة لوجوده المحتاج إلى العلة ،

فإذا نظرت في أي موجود في العالم أمكنك أن تنتقل من وجوده الممكن إلى وجود موجود واجب الوجود. فمسألة إثبات الواجب بسيطة إلى هذا الحد حيث ترى كل مافي العالم موجودا يحتاج إلى موجود غير محتاج. أما إذا كان كل مايستند بعضه إلى بعض في الوجود محتاجا إلىعلة موجدة بأن يكون جميع العلل والمعلولات من الممكنات المحتاجة إلى علة موجدة فالحاجة إلى العلة لاتزال باقية غير مقضية وتكون سلاسل المعلولات وعللها الممتدة إلى جانب الماضي مستندةً آحادها المتأخرة على آحادها المتقدمة ومستفيدا كل واحد منها وجوده من هذا الاستناد؟ ضربا من الخيال الذي لا وجود له. فلا توجد المعلولات الأخيرة التي كل واحد منها مبدأ لسلسلة من جانب الحال ممتدةٍ إلى جانب الماضي ولا ما قبل هـذا المبدأ من العلل المتسلسلة. وقد كنا فرضنا وجود المعلولات الأخيرة ووجود سلاسل ممتدةٍ إلى جانب الماضي مؤلفة من علل تلك المعلولات الأخيرة وعلل عللها وعلل علل عللها إلى ما لا نهاية له. وهـذا خلف أي تناقض.

فإذا قلت للخصم الملحد الذي يدعي كون جميع الموجودات محتاجة إلى علةموجدة ولا يعترف بموجود واحـد واجب الوجود أي غير محتاج إلى موجد، إذا قلت له ماذا علة وجود هذا الموجود الذي يحتاج إلى علة موجدة فأجاب بأنها وجود موجود آخر يتقدمه ويحتاج مثل الموجود الذي سألتم عن علة وجوده إلى علة موجدة، ثم قلتَ له وماذا علة وجود ذلكالموجود المتقدم فأجاب بأنها موجود ثالث أقدم في الوجود ومثلُ الثاني في الحاجة إلىالعلة الموجدة، ولم يقطع سلسلة الجواب على هذا المنوال مهما أطالت وتوغلت فيالسؤال — فاعلم أن هذا الخصم يخدعك ويغالطك ويملك فيأجوبته بما ليس من الجواب في شيء كما يخدع نفسه قبلك ويغالطه ويمله، أعني أنه يعجز عن إراءة علة لوجود ذلك الموجود الذي سألته أولاً عن علة وجوده فيفرّ من الجواب على سؤالك غيرَ شاعر أنه يفرّ، ثم يحاول أن يستر فراره من الجواب باحالة الأمر على ظلمات

ماض لا بداية له ، والذى يربكه علة قبل علة ويستمر فى الإراءة حتى تحصل سلسلة من العلل لا بداية لها فليس شىء من ذلك بعلة ، إذ لا أصل لها ولا وجود .

ويمكننى تقريب ما ذكرته إلى فهم القارئ بأن أفرض التسلسل المذكور بين العلل المعدودة المتناهية ، وإن كان التسلسل فى عرف العلماء خاصا بأمور غير متناهية . فلنفرض عددها عشرا وكلٌّ واحدة منها علةً بالنسبة إلى ما بعدها ومعلولةً بالنسبة إلى ما قبلها يستند وجود المعلول الذى هو موضع البحث عن علة وجوده ، إلى العلة العاشرة ووجود العاشرة يستند إلى التاسعة والتاسعة إلى الثامنة وهكذا إلى أن تصل سلسلة الاستناد إلى العلة الأولى وتنتهىَ فيها ، ثم ترى أن وجودها لا يستند إلى علة أى أنها غير موجودة لأنها غير محتاجة إلى الاستناد لعدم كونها واجبة الوجود . وإذا لم توجد الأولى لم توجد الثانية المستندة إليها وإذا لم توجد الثانية لم توجد الثالثة المستندة إليها أيضا ، وهكذا تستمر فى الرجوع من الماضى إلى الحال حتى تنتهى إلى العاشرة فتجدها غير مستندة إلى علة موجدة موجودة مع الاحتياج إليها ، ومعنى هذا أن العاشرة غير موجودة كاللاتى تقدمتها وكذا المعلول الأخير الذى فرضنا استناده إلى العاشرة غيرِ الموجودة والذى كنا بصدد البحث عن علة وجوده ، تجده لمّا يَقضِ حاجته بعد إلى العلة الموجدة ، ومن أجل ذلك لم يوجد هو ولا سلسلة العلل التى تقدمته وتألفت من عشر علل وإنما وجود كل ذلك فى الوهم والخيال بفضل وسوسة الخصم المحتال الذى ربما أخطأ فغالط نفسه أيضا . وكنا قد فرضنا المعلول وسلسلة العلل موجودة فى نفس الأمر فهذا خلف .

ثم لا يجدى فى وجود المعلول وسلسلة العلل أن يُمد فيها فيزاد عدد العلل من عشر إلى مائة أو ألف أو مائة ألف أو إلى مالا نهاية له من العدد . لأن الزيادة فى عدد العلل المحتاج نفس كل واحدة إلى علة موجدة مهما يكن مبلغها ، لا تكون إلا زيادة فى عدد المحتاجات إلى العلة غيرِ مقضيات الحاجة بالاستناد فى النهاية إلى علة موجدة غير محتاجة الى موجد وهى الواجب . فتسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة الوجود من غير

انتهاء إلى العلة غير المحتاجة التى هى الواجب ، أمور مخيلة لاتحصى غير متحققة الوجود بل معلق وجود كل منها على أن يوجد قبله شىء مثله غير متحقق الوجود لكون وجوده أيضا معلقا على وجود شىء آخر مثله غير متحقق الوجود . فهو ليس عبارة عن سلسلة موجودات بالفعل مستند وجود المتأخر منها إلى المتقدم الموجود بجانبه ، بل سلسلة محتاجات إلى علة الوجود ولا يحصل من هذه المحتاجات المعلقة على المحتاجات موجود واحد فضلا عن موجودات غير متناهية . فالزيادة فى عدد العلل المحتاجة المترتبة الآحاد بعضها على بعض ، لا تجدى أى نفع فى قضاء حاجة المحتاج الذى ابتدأ منه بحث الموقف ، إن لم تضره . ولا فرق فى ذلك بين الزيادة المتناهية والزيادة اللامتناهية حتى تُتصور الفائدة من تعليق الأمر بذمة اللانهاية ، وإنما فائدته التغطية على بقاء حاجة المحتاج غيرَ مقضية بإحالة إسعافه من محتاج على محتاج وتعليل الذهن بالرجوع إلى الماضى متغلغلا فى أعماقه .

ولنورد لذلك مثالا : فنكتب على ورقة صفراً ، فلا شك فى احتياج هذا الصفر لتكون له قيمة عددية إلى أن نكتب بجانبه من اليسار رقما أقله واحد وأكثره تسعة . ولكن لانكتبه بل نكتب بدله صفرا ثانيا . وهذا أيضا محتاج فى تقوُّمه إلى أن يوجد بجانبه من اليسار رقم يدل على عدد صحيح . فإن كتبنا فى إحدى مرحلة من مراحل العشرات أو المئات أو الألوف أو أكثر من ذلك ، الرقمَ المنتظر اكتسبت منه الأصفار المكتوبة قبله قيمتها العددية ، فكأن هذا الرقم يفيض الحياة على تلك الأصفار الميتة . أما إذا لم نكتب الرقم المقوِّم للأصفار أبدا بل استمررنا فى وضع صفر بعد صفر إلى ما لا نهاية له وفرضنا هذا الاستمرار فى مقدورنا ، فلا تحصل لتلك الأصفار من زيادة إكثارها أيُّ قيمة ويذهب كلها هباء ، ولا ينفعها فى تقويمها أن تكون أعدادها غير متناهية .

وكنت أوردت مثالا آخر فى كتابى الذى ذكرته، وهو أنك لو استقرضت جنيها

ذهبا من أحد معارفك وقد كان هو الآخر استقرضه بعينه من رجل ثالث والثالث من رابع وهلم جرّا إلى أن ينتهى أفراد الناس من دون أن تنتهى سلسلة المقرضين إلى أحد يملك هذا الجنيه وراثة من أبيه أو اكتسابا له بصورة غير صورة الاستقراض . فذلك الجنيه لا أصل له بكل معنى التعبير ولا له وجود فى الخارج لعدم استناده فى مرحلة من مراحل استقراضه إلى أحد يملكه بالأصالة. فحكاية الاستقراض المسلسل إذن أسطورة غير واقعة . ولا إخال القارئ يظن أن لزوم استناد سلسلة الاستقراض وانتهائها إلى مالك أصلى غير مستقرض إنما نشأ من كون أفراد الإنسان الموجودة فى الدنيا متناهية ، إذ لافائدة فى زيادة عدد المستقرضين لذلك الجنيه بعينه بعضهم من بعض زيادة لا نهاية لها لإنقاذ وجوده من حاجة الاستناد إلى مالك يملكه اصالة لاقرضا . وانما تكون هذه الزيادة فى التصور غيرُ المتناهية محاولةَ تغليط الأفكار وتعليلها بوسائطِ تغليطٍ زائدةٍ إلى أن تنخدع بعدم تناهى الذين استُقرض منهم ذلك الجنيه فلا ينكشف عيب عدم وجوده ويخيلَ كأنه موجود . مع أنا قد رأينا جليا فى صورة كون المستقرضين على عدد متناه أن وجوده كذب وخيال كوجود مداوليه فيما بينهم مستقرضا بعضهم من بعض، فتكون إضافة عدد غير متناه إلى أولئك المستقرضين إضافةَ عدد غير متناه من الأكاذيب إلى الكذبات الأولى المتناهية، ومهما طالت سلسلة الاستقراض الذى هو عبارة عن الإدالة المجردة فلا يمكن أن تلد ذهبا من العدم كأنها منجم من مناجم الذهب فلا يجدى إكثار عدد المداولين فى الخيال غير إكثار الأكاذيب ومد سلسلتها إلى ما لا نهاية له . ولا ينقلب الكذب بكثرة عدده صدقا ولو بلغت الكثرة حدًّا غير متناه وإنما يشتد الكذب ويتضاعف بعدد انضمام أمثاله إليه ، حتى إذا بلغ عدد الانضمام حد اللانهاية أو بالأصح إذا لم تكن غاية ونهاية لعدد الكذب المنضم بعضه إلى بعض كان هذا غاية فى الكذب أو بالأنسب وراء الغاية ووراء النهاية ويكون معنى التردد فى الحكم ببطلان التسلسل الذى تتوقف صحة أشهر دليل لإثبات الواجب ، ترددًا فى تكذيب ما هو غاية فى

الـكذب أو وراء الغاية أو قولا باحتمال حصول عدد صحيح من كثرة انضمام الأصفار المحضة بعضها إلى بعض إذا كانت كثرته تبلغ حدًّا غير متناه .

ولنذكر هنا مثالا آخر وهو أنا لو فرضنا وقوف إنسان مُستندا ظهره إلى إنسان آخر واقف أيضا بحيث لو لم يكن هذا الواقف الثانى لوقع الأول على الأرض وفرضنا أن هذا الثانى أيضا مستند إلى واقف ثالث والثالث إلى رابع وهلم جرا ، فبناء على أن أفراد الإنسان متناهية فلو كان الفرد الأخير الواقف على هيأة المستند لا سند له يعتمد عليه من الأجسام الثابتة كالحائط أو الصخرة فلا شك فى أنه يقع على ظهره . وبوقوعه أيضا يقع من يستند إليه ويقع من يستند إلى من يقع ومن يستند إلى من يستند وهكذا إلى أن يقع المستند الأول المصادف لمبدأ سلسلة الاستناد من جانبنا فيقع كلهم على ظهورهم وتزول السلسلة عن آخرها لـكون جميع الاستنادات التى فيها إلى غير مسند أى غير موجود إلا فى الخيال ولا يوجد هناك إنسان واحد واقف فضلا عن سلسلة الواقفين المرتبة من جميع سكان الأرض .

ثم لو فرضنا كون أفراد الإنسان غير متناهية فألفنا منهم سلسلة الواقفين المستندين بعضهم إلى بعض وفرضنا فلاة لا نهاية لطولها تسع هذه السلسلة غير المتناهية ، فهل ينفع عدم التناهى فى تثبيت سلسلة الاستناد وإقامتها ما لم تكن منتهية إلى مستند ثابت غير محتاج إلى الاستناد إلى آخر ؟ وهل يقوم عدم تناهى عدد الواقفين المستندين إلى غير مسند مقام الاستناد إلى مسند إلا فى أوهام المتوهمين الذين يخيل إليهم أن وجود واقف آخر وراء كل واقف ليسندهم من غير مسند أى من غير انتهائهم إلى واقف ثابت غير محتاج إلى الاستناد إلى آخر ، يمكّنهم من الوقوف ويقيهم السقوط والوقوع ؟ مع أن إمكان استناد أى واحد منهم إلى من خلفه استنادا صحيحا يمكّنه من الوقوف ويقيه الوقوع على الأرض متوقف على وجود مسند صحيح فى أى مرحلة من مراحل الاستناد غير محتاج إلى مسند آخر . فإذا لم يوجد هـذا المسند أبدا بل استند كل محتاج إلى

الاستناد إلى محتاج مثله وامتدت سلسلة الاستنادات غير الصحيحة إلى ما لا نهاية له ، كانت سلسلة هذا الاستناد نفسها أيضا وامتدادها إلى غير نهاية ، كلها غير صحيحة ، وكان كل استناد فى كل مرحلة خيالا كاذبا عبارة عن إقامة عدم تناهى المستندين إلى غير مسند ، مقام الاستناد إلى مسند . ألا يرى أن استنادهم فيما بينهم بهذا الشكل وهم متناهون ماصحّ لهم ولم يعنهم من السقوط ، فكيف يعنهم منه إذا كانوا غير متناهين مع أن كثرة الاستنادات غير الصحيحة الى حد عدم التناهى لايمكن أن تجعلها صحيحة وانما تخفى عدم صحتها من عيون الغافلين .

لا يقال استناد المحتاج إلى الاستناد إلى محتاج مثله إذا استمر إلى ما لا نهاية له ولم ينته إلى عدم الاستناد إلى شيء ، قامت هذه الاستنادات المحتاجة إلى الاستناد بفضل عدم الانتهاء إلى الخلاء ، مقام الاستناد الصحيح لعدم خلو كل استناد فيه عما يحتاج إليه من المسند وإن كان هذا المسند أيضا محتاجا إلى الاستناد إلى غيره مادام ذلك الغير موجودا فى كل مرحلة .

لأنى أقول ربما يتوهم هكذا من ينظر فى سلسلة الاستناد مستمرا بنظرته من مستند إلى مستند واجداً كل واحد منهم خلفه من يستند إليه فيتصور هذا المتوهم رجلا واقفا أمامه مستندا لا يستند إليه أحد فسمه زيدا وهو مبدأ السلسلة من جانبها الذى يلى المتوهم . ثم يتصور وراء زيد من يستند إليه زيد ونسميه عمرا ويتصور وراء عمرو بكرا ووراء بكر بشرا ووراءه خالدا . وهكذا يتخيل امتداد السلسلة صاعدا من مستند إلى مستند إلى مستند فمادامت السلسلة لاتنتهى فى أى مستند يسند ظهره إلى الخلاء بل يوجد خلف كل مستند مستند آخر يقيه السقوط فالمتوهم يزعم أن هذه السلسلة تقوم على استنادات صحيحة ، إلا أن هذه الاستنادات ليست بموجودة فى الحقيقة وانما المتوهم يُعِدّ فى خياله لكل مستند سندا من المستند الذى يضمه وراءه مستندا بعد مستند . وهذه الأوضاع

مهما استمرت فلا تبلغ مبلغ اللاتناهى بالفعل ويكون عددها وعدد موضوعاتها متناهيا دائما كما هو الحال فى عدم تناهى الزمان من الجانب المستقبل الذى لا يكون عدم التناهى فيه إلا بالقوة — بمعنى أن سلسلة الاستمرار لا تقف عند حد وتقبل الزيادة دائما — لا بالفعل. فلو أمكنه أن يستمر فى وضع مستند بعد مستند وأمكنه أن يبلغ نهاية اللا متناهى أي الجمع بين النقيضين لكان يمكنه تصحيح هذه الاستنادات المتسلسلة . لكنه لا يتمكن من ذلك بل يعيا ويتوقف أو ينتهى عمره فى أى مرحلة من مراحل وضع المستند خلف المستند ، فعندئذ تنهار سلسلة الواقفين على بكرة أبيهم ولا تقوم لهم قائمة . وكذا الحال لو أضفنا إلى هـذا المتوهم أخلافا من المتوهمين يعملون عمله ويحاولون أن يتموا ذلك الذى لا يقبل التمام .

أما اعتبار كون الواقفين المستندين بعضهم إلى بعض موضوعين فى أمكنتهم من السلسلة موجودين من دون وضع خيالى من متوهم السلسلة ، فتخيل ذلك يتوقف على فرض وجود مسند أصلى فى الجانب الآخر من السلسلة تنتهى فيه الاستنادات المتوسطة غير الأصلية . وإلا فلا يوجد استناد واحد فضلا عن سلسلة الاستنادات اللامتناهية لعدم وجود مسند أصلى تبتدئ منه السلسلة وتستمر نازلة ومتوجهة إلى الجانب الذى يلينا ويلى متوهم السلسلة والذى هو آخر السلسلة . وهذا الاستمرار النازل عكس الاستمرار الصاعد الذى سبق تصوره قريبا والذى يمكن فيه تصور وجود السلسلة مقدرة بقدر وضع الواقفين المستندين بعضهم وراء بعض ، وساقطة على الأرض مع انقطاع مواصلة الوضع . وفى الاستمرار النازل لا يمكن تصور وجود السلسلة بالمرة .

فإن قيل ما المانع من أن يكون كل واحد من الأفراد اللامتناهية للواقفين مستندا إلى من يوجد خلفه ويقيه السقوط من غير حاجة إلى أن يوجد فى النهاية ما يكون أساسا لسلسلة الاستناد بأن يكون سندا لمن يستند إليه ولا يستند هو نفسه إلى غيره ؟

لأن كل واحد من الواقفين المستندين لمّا وَجد من يكون له سندا من ورائه بفضل عدم تناهى سلسلة الوقوف والاستناد استغنت السلسلة عن الانتهاء إلى من يكون سندا ولا يكون مستندا إلى غيره . والقول بلزوم نهاية للسلسلة ينتهى فيها الانتقال من محتاج إلى الاستناد إلى محتاج مثله ولا يمكن تكوّن السلسلة اللامتناهية كلها من المحتاجين إلى الاستناد كما لا يمكن تشكل السلسلة المتناهية منهم ، مبنى على عقيدة استحالة التسلسل ومصادرة على المطلوب .

أقول أولا المثالان اللذان أوردناهما من قبل إيضاحا لمسألة إثبات الواجب وإبطالا لما توسل به المنكرون لوجود الله الواجب من تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة كانا أقرب إلى فهم القارئ من هذا المثال الثالث الذى دخلنا فيه ووصلنا منه إلى نقطة دقيقة ، لاسيما المثال الأول أعنى مثال سلسلة الأصفار المحضة وهو أفضل الأمثلة فى هذا الباب . أما هذا المثال الثالث فهو من شدة مشابهته لمسألتنا التى أردنا إيضاحها بالمثال حتى كأنه ليس بمثال بل تعبير آخر للمسألة ، أصبح عرضة للشبهات المحتملة الحصول فى بعض الأذهان عند درس أصل المسألة .

وثانيا : هل توجد سلسلة غير متناهية مؤلفة من الموجودات المحتاجة إلى الإيجاد أو مؤلفة من الواقفين المحتاجين إلى الاستناد ؟ فإن وجدت فلا حاجة للعالم المشهود إلى وجود الواجب كما يقول المفكرون ، وإن لم توجد كان كلامهم فى تصوير سلسلة مؤلفة من المحتاجين إلى الاستناد قاضية حاجتها من نفسها بفضل عدم تناهيها ، لغوا بل مصادرة على المطلوب ذلك السلاح الذى يريدون أن يرمونا به وهو متوجه عليهم لا علينا لأنهم هم الذين استعانوا بعدم تناهى سلسلة المحتاجين فى قضاء حاجتها من نفسها مستغنية عن أمر خارج عنها فعدوا هذه السلسلة اللامتناهية كأنها موجودة فى حين أن وجودها محل النزاع بيننا . أما نحن فقد أرينا عدم صحة استناد المحتاجين إلى المحتاجين

إلى الاستناد فى سلسلة متناهية مؤلفة منهم فقط لبقاء حاجتهم إلى السندالصحيح غير مقضية . أريناه بكل جلاء ، ثم توسلنا فى إثبات عدم الإمكان لسلسلة الواقفين المحتاجين إلى الاستناد على تقدير كونها سلسلة غير متناهية أيضا ، بأن نقول زيادة المحتاجين لايمكن أن تمد قضاء لحاجتهم وان بلغوا فى الكثرة حد اللانهاية ، وإنما تكون زيادة المحتاجين زياد فى الحاجة التى هى المانعة لإمكان تشكل السلسلة . أو نقول السلسلة اللامتناهيةالتى تخيلوها موجودةً مؤلفة من الواقفين المحتاجين إلى الاستناد غير المتناهين لايمكن أن يكون لها وجود فى الخارج لكونها مؤلفة من السلاسل المتناهية المؤلفة من أولئك المحتاجين والتى أرينا جليا عدم إمكان وجودها لخلوها عما يقضى حاجة المحتاجين . والسلسلة الكبيرة المؤلفة من سلاسل صغيرة لا وجودلها ، يلزم أن تكون هى أيضا غير ممكنة الوجود .

فقد تمسكنا فى هذين القولين بأدلة عقلية حاسمة تقطع الطريق على الذين يحاولون تشكيل سلسلة الواقفين من محض المحتاجين إلى الاستناد تقطع عليهم طريق الاستعانة فى محاولتهم من فرض عدم التناهى لتلك السلسة . وليس فى أدلة القولين المذكورين شائبة من المصادرة على المطلوب، أى مراجعة محل النزاع للاستناد إليه .

بل نقول زيادة على قدر مانحتاج إليه فى هذا المقام ـ وربما تنفعنا فى مكان آخر من الكتاب ـ كيف توجد سلسلة لانهاية لها مطلقا أى ولو كانت مؤلفة من غير المحتاجين ؟ بناء على عدم وجود « اللانهاية » فكل مرحلة من مراحل السلسلة نهاية ولا يمكن الوصول ـ ولو خياليا ـ إلى مرحلة اللانهاية ، لعدم وجودها ، فلا وجود لسلسة غير متناهية ، إذ لو كانت موجودة فإما أن تتكون من سلاسل متناهية فيلزم أن تكون هى أيضا متناهية . لأن المؤلف من المتناهيات متناه ولا يتولد غير المتناهى إلى الأبد من انضمام المتناهى إلى المتناهى ؛ وإما أن تتكون من سلاسل غير متناهية ، فيتوقف وجود الكل اللامتناهى على وجود الأجزاء اللامتناهية ويلزم من

تقدم وجود الموقوف عليــه على وجود الموقوف ، تقدمُ وجودِ اللامتناهى على نفسه ولزوم تقدم الشىء على نفسه منشأ بطلان الدور عند العقلاء الذين لاشبهة لهم فى بطلان التسلسل أيضا .

فقد انجلى من هــذه التحقيقات أن حديث السلسلة اللامتناهية لاسيما المؤلفة من المحتاجين حديث خرافة ، وحديث إقامة عدم تناهى السلسلة مقام قضاء حاجتها خرافة على خرافة ، وما ذكرنا هنا من الأدلة على إبطال السلسلة اللامتناهية يمكن إضافتها إلى البراهين المعروفة التى اكتشفها العلماء لهذا الغرض كبرهان التطبيق والتضايف .

نعود من المثال إلى الممثَّل : الحاصل أن التمسك فى تعليل وجود أى موجود بسلسلة العلل الممكنة التى لا نهاية لها والتى كل واحدة منها علة بالنسبة إلى ما بعدها ومعلولة بالنسبة إلى ما قبلها ، وإن كان يكفل فى الظاهر لكل معلول مندرج فى السلسلة بعلة وجوده لكن هذا فى الحقيقة ترك كل معلول فى السلسلة ـ وفيها المعلول الأخير المبحوث عن علة وجوده ـ من غير علة . وحيث لا يوجد معلول من غير وجود علته فلا معلول ولا علة ولا سلسلة مؤلفة من المعلولات وعللها ، وإنما كل ذلك فى خيال المتخيلين . لأن وجود المعلول الأخير معلق بوجود علته ووجود علته معلق بوجود علتها ، وهكذا إلى ما لا نهاية له ، فليس لأى جزء من أجزاء السلسلة وجود متقرر بل وجود معلق بوجود ما قبله ووجود ما قبله معلق كذلك بوجود ما قبله بمعنى أنه موجود إن كان ما قبله موجودا وما قبله موجود إن كان ما قبله موجودا الخ من غير أن يكون وجود هذه الأشياء المتسلسلة إلا بعد انتهاء سلسلة التعليقات ؛ وحيث لا تنتهى السلسلة فى الجانب القبلى الذى هو جانب المبـدأ إلى ما له وجود متقرر غير محتاج إلى تعليقه بوجود غيره ، بل تستمر منتقلة من تعليق إلى تعليق ، كانت السلسلة عبارة عن تعليقات مجردة يتأخر الحكم بوجود معلقاتها

إلى وصول الذهن إلى نهاية السلسلة التى لا نهاية لها ، إذ لم يقض أى فرد من أفراد تلك المعلقات حاجتها إلى علة وجوده ودامت هذه الحاجة مستمرة منتقلة من معلق وجوده بمعلق . إلا أن الذهن لما عجز عن تعقيب هذه الأشياء المعلق وجود كل منها بوجود ما قبله تخلى عنها وخُيِّل إليه كأن السلسلة تمتد إلى ما لا نهاية له . وفى الحقيقة لا وجود للسلسلة ولا لأى جزء من أجزائها ، ووجود كل منها كوعد لا إنجاز له إلا بوعد مثله وكالمُضِىِّ فى وضع صفر بعد صفر من اليسار على ورق لا نهاية لسمته ولا لعدد الأصفار الموضوعة عليه ، بدون الانتهاء إلى عـدد صحيح . وما دامت لا تنتهى هذه التعليقات فلم يتقرر ولم يتحقق وجود أى جزء من السلسلة ، فهذه الأجزاء اللامتناهية لا يقال عنها إنها موجودات بل مرشحات للوجود كالأصفار المحضة اللامتناهية فى المثال السابق الذى هو أحسن الأمثلة لإيضاح المقام ، فكما لا قيمة لأى صفر من الأصفار المنضم بعضها إلى بعض من جانب اليسار إلى أن يتبين كون هذا الانضمام المستمر منتهيا إلى عـدد صحيح أو غير منته . فإن لم ينته إليه وانقطع استمرار الأصفار انقطعت السلسلة معها معدومة القيمة ومنقطعة الأمل من تقوُّمها وإن دامت الأصفار مستمرة لم ينقطع الأمل من تقومها وتقومها إنما يكون بانتهاء السلسلة فى عدد صحيح لكن الخصوم المنكرين لوجود الواجب فى موقف لا يودون تحقق القيمة المتوقعة لسلسلة الأصفار بناء على أن ذلك يؤدى إلى انقطاع السلسلة وهم يودون أن يستمر الأمل فى تقومها باستمرار السلسلة دون تحقق الأمل بتحقق القيمة ويقيمون استمرار الأمل من دون تحققه مقام التحقق. ولا يريدون أن يفهموا ما فى ذلك من إعدام القيمة بل إعدام السلسلة نفسها أيضا بالتزام عدم تناهيها ، بناء على ما عرفت من عدم وجود سلسلة لا نهاية لها ، فضلا عن أنهم يريدون دوام الأمل بدوام السلسلة مع اشتراط عدم تحقق هذا الأمل لأن دوام السلسلة وكونَ هذا الدوام مطلوبا يتضمن ذلك العدم فكيف يدوم الأمل مع هذا الشرط الذى يناقضه؟

فالحق أنهم يريدون بناء هذه السلسلة على الهواء ليست لها قيمة عددية ولا رجاؤها ولا لها ولأجزائها وجود إلا فى الخيال .

كذلك سلسلة الكائنات المعلق وجود كل منها بوجود علته لكونه من الممكنات المحتاجة إلى العلة وكون علته مثله فى الحاجة إلى علة الوجود .. هذه السلسلة لا يُحكم بشأنها إلى أن يتبين أمر التعليقات المتصورة بين أجزائها التى كل جزء منها معلول بالنسبة إلى ما قبله وعلة بالنسبة إلى ما بعده . فإن لم يستمر التعليق وانتهى فى أى مرحلة من مراحله إلى علة لا يحتاج وجودها إلى التعليق بوجود علة أخرى ، بطل التسلسل وثبت الواجب بثبوت العلة الأولى التى لا تحتاج إلى علة . وإن استمر التعليق ولم تنته السلسلة لعدم انتهاء التعليق بين أجزائها بعضها ببعض ، كانت السلسلة وأجزاؤها غير متقررة الوجود كالأصفار المحضة اللامتناهية غير المتقومة بالانتهاء إلى عدد صحيح، فكأن ذلك العدد الصحيح يفيض الحياة على تلك الأصفار إذا انتهت إليه ، وإذا لم تنته إليه فلا حياة لها . وكذلك سلسلة الكائنات المؤلفة من العلل ومعلولاتها إذا انتهت إلى علة أولى واجبة الوجود مستغنية عن تعليق وجودها بوجود علة أخرى ، فاض منها الوجود على جميع أجزاء السلسلة فكانت السلسلة وأجزاؤها المتناهية موجودة وبطل التسلسل ببطلان عدم التناهى لكونه[1] يطلق فى عرف العلماء على تسلسل أمور غير

---

[١] وليس موقفنا من الخصم أننا ندعى استحالة التسلسل وهو ينكرها، وإنما الموقف الحقيق أنه يدعى إمكان وجود العالم الممكن الوجود من غير حاجة إلى وجود الواجب ، ونحن ننفى هذا الإمكان فموقفنا موقف النافى وموقف الخصم موقف المدعى . فإذا استند فى إثبات مدعاه إلى تسلسل العلل الممكنة إلى غير نهاية مع احتياج كل منها إلى العلة ، ليستخرج من عدم تناهى العلل المحتاجة علة غير محتاجة إلى العلة كان هذا مصادرة وتناقضا . أما نحن فلا تتصور المصادرة فى موقفنا لأنا نعترض على دليل الخصم باشتماله على المصادرة ، فهل يكون الاعتراض على مصادرة الخصم مصادرة ؟

متناهية . وإن لم تنته السلسلة إلى العلة الأولى الواجبة فلا وجود للسلسلة ولا لأجزائها المعلق كل منها بمعلق ! لا شيء منها بموجود ولا معلق بموجود بل معلق بمعلق . وعلى هذا التقدير بطل التسلسل ببطلان وجود السلسلة وأجزائها . فالتسلسل الذى هو عبارة فى مسألتنا عن وجود علل غير متناهية معلقٍ كلٌّ متأخر منها بمتقدم ، باطلٌ على كلا التقديرين لأن سلسلة العلل الموجودة متناهية وسلسلة العلل اللامتناهية غير موجودة ، والغافل يظنها موجودة مقضية حاجةُ كل واحد من أجزائها فى الوجود بفضل عدم تناهيها الذى هو محل النزاع ، فى حين أنه لم يتقرر ولم يتبين وجود أى جزء منها فضلا عن وجودها غير متناهية . ولو كان عند الغافل ما يكفيه من العقل لعلم أن ما لا يوجد متناهيا — وتبين ذلك من تطبيقنا الأمر على سلسلة ذات عشرة أجزاء — فعدم وجوده غيرَ متناهٍ أولى، وليس ما خُيِّل إليه من عدم تناهيه إلا انفطية لعدم وجوده . والعارفون بالحقيقة لما لم يمكنهم الغوص فى أعماق اللانهاية ليُظهروا ماهيةَ هذه السلسلة الموهومة فى أعين الذين تخيلوا لها الوجود وإمكان الوجود ، راجعوا طرقاً أخرى لإبطال التسلسل ووضعوا براهين عديدة كبرهان التطبيق وبرهان التضايف تقريبا لبطلانه

ثم إن لنا أن نقف موقف المدعى المحاول لإثبات الواجب مستندا الى احتياج وجود العالم الممكن إلى علة موجدة غير محتاجة إلى علة وهى الواجب ، والخصم يمنع الاحتياج الى الواجب مستندا إلى تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة . فنحن نبطل هذا السند باستلزامه المصادرة والتناقض وإقامة ما لم يثبت وجوده بعد وهو سلسلة العلل غير المتناهية ، مقام العلة الموجودة

الحاصل أن استناد الخصم إلى عدم تناهى سلسلة العلل الممكنة المحتاجة إلى علة ليستغنى به عن علة غير محتاجة إلى علة أعنى الواجب ، ليس إلا شعوذة من الخصم يغالط بها نفسه وغيره ، لأن فيه ثلاثة أوجه من البطلان مصادرة وتناقضين ، أما المصادرة فقد بيناها . وأما التناقضان فأحدهما فى استخراج علة حقيقية غير محتاجة إلى علة ، من ضم علة محتاجة إلى علة محتاجة مستمرا فى عملية الضم إلى مالا نهاية له ، وجميع هذه المضمومات محتاجات ليست فيها واحدة غير محتاجة . وثانيهما أن الاستناد إلى عدم تناهى سلسلة العلل المحتاجة إنما يكون بالاستناد إلى تمام السلسلة اللامتناهية ، فى حين أن تمام السلسلة اللامتناهية انتهاؤها .

إلى الأذهان . ومع هذا فبعض الغافلين لم تنفعهم البراهين ، كما ادعى الشيخ محمد عبده أن كل ماذكره العلماء فى إبطال التسلسل فعبارة عن أوهام كاذبة ، والحال أن التسلسل لاسيما التسلسل فى العلل، هونفسه أكبر الأوهام الكاذبة[1] وفى فصل حدوث العالم من الباب الثانى من هذا الكتاب بقية لهذا البحث .

---

[١] يحتمل أن يكون بين قراء هذا الكتاب من يجد التعبير « ببعض الغافلين » كثيرا بالنسبة إلى مركز الشيخ محمد عبده . لكن المسألة التى نعالجها متعلقة بوجود الله تعالى أهم من مركز الشيخ وأجدر بأن نتكلم فيها بكل صراحة ونقابل شديد الخطأ فيها وشديد التخطئة المضاف إليه ، بشىء من الشدة .. فالشيخ الذى ينكر بطلان التسلسل ولا يرى مانعا فى صحته ، غافل عن أنه يسد برأيه هذا على نفسه باب إثبات وجود الله ، لأنه يظن كفاية إبطال الرجحان من غير مرجح فى إثبات هذا المطلب الأعلى ، والحال أن إثباته يتوقف على إبطال التسلسل أيضا بعد إبطال الرجحان من غير مرجح . لأن معنى إبطال الرجحان من غير مرجح أن العالم لا يكون موجودا بنفسه بل يحتاج إلى علة موجدة ، ومعنى إبطال التسلسل أن هذه العلة لا يجوز ان تكون محتاجة إلى العلة الموجدة مثل معلولها الذى هو العالم ، وإلا تتسلسل العلل المحتاجة إلى العلة، إلى ما لا نهاية له من دون قضاء العالم حاجته من العلل التى يستند وجوده إلى وجودها ولا حاجة تلك العلل نفسها من العلة ، فلا يكون شىء من العالم ولا سلسلة العلل التى يستند إليها العالم فى مخيلتنا ، موجودا . ثم إن التسلسل فى العلل الذى أخطأ الشيخ فى تجويزه وتخطئة مبطليه والذى يظن المخطىء فيه المعدوم موجودا بل موجودات غير متناهية .. هذا التسلسل أظهر أنواع التسلسل بطلانا . ومن هذا لم يعجبنى أيضا قول من أفضله على الشيخ محمد عبده ، أعنى مترجم « المطالب والمذاهب » ص ٢٢٩ عند الكلام على أن فلاسفة القرون الوسطى كانوا يبنون إثبات الواجب على امتناع تسلسل العلل من غير إقامة الدليل على هذا الامتناع . قال : « وكأنهم قائلون بكونه بديهيا بذاته » ثم قال : « وفيه نظر لأن تسلسل العلل وإن كان باطلا عندنا أيضا لكنه باطل بالاستدلال، فنحن نستدل عليه ببرهانين رئيسيين برهان التطبيق وبرهان التضايف » وقال فى ص التى تليها مبينا لسبب امتناع تسلسل العلل : « ان العلة الأخيرة كما تأخذ وجودها من العلة التى تقدمتها تأخذ عليتها أيضا منها » فاقترب من الحقيقة حتى وصل إلى حافتها ثم ابتعد عنها قائلا : « فلزم تحقق وسائط غير متناهية بين حدوث المعلول وعلته وهو متوقف على مضى أزمنة غير متناهية »

وإنما قلنا إنه ابتعد عن الحقيقة فى قوله الأخير لأنه يوهم أن منشأ البطلان فى تسلسل العلل الممكنة من غير انتهاء إلى العلة الأولى الواجبة ، عدم استيعاب الزمان الماضى لسلسلة العلل غير المتناهية حتى =

فهذا التسلسل الذي يتصورون فيه وجود أمور غير متناهية مترتبة بعضها على بعض بأن يأخذ المتأخر وجوده من المتقدم وتستمرّ سلسة هذه الموجودات المؤلفة من متأخر نشهده أمامنا إلى متقدم لا نشهده لمضيّه ومن متقدم إلى أقدم ثم إلى أقدم من الأقدم ومنه إلى مالا نهاية له فى القدم .. عبارة عن لعبة لعبها الشيطان فى عقول الغافلين ولا وجود للسلسلة ومراحلها الممتدة إلى جانب الماضى بالاستمرار والانتقال من متأخر إلى متقدم إلى مالا نهاية له... لاوجود لها لأنها سلسلة أمور لم تنته فى أى مرحلة من مراحلها إلى موجود قضى حاجته من الوجود فعلا لا تعليقا على وجود ما يتقدمه مع أن وجود مايتقدمه أيضا معلق على وجود ما قبله وليس بناجز ، فلا موجود فى السلسلة التى يخيل إلينا سلسلة موجودات غير متناهية يستند بعضها إلى بعض فى الوجود ولا يصح أن يعبر عنها موجودات إذ كل موجود فيها موعود له الوجود وليس بموجود فعلا ، وفاقد الوجود الموعود له به لا يعطيه غيره وإنما يعطيه مما عنده وهو الوعد .

لا وجود لهذه السلسلة إلا فى الخيال الكاذب ، لا كما قال الشيخ محمد عبده إن كل ما قيل أو يقال فى إبطال التسلسل فمن الأوهام والخيالات الكاذبة .. بل الكذب والخيال المحال فى التسلسل نفسه لا فى إبطاله ، ولو لم يكن باطلا لما أمكن إثبات وجود الله الذى ينتهى فيه سلسلة الموجودات كما قال خضر بك أستاذ السلطان محمد الفاتح العثمانى فى قصيدته النونية الكلامية :

= إن الزمان لو وسعها بأن كان هو أيضا غير متناه لزال البطلان عن تسلسل العلل الى غير نهاية ، مع أن ذلك باطل فى ذاته إذ لاوجود لسلسلة العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة غير مقضية الحاجة متناهية أو غير متناهية إلا فى الوهم والخيال كما أوضحناه ولا تصح إقامة عدم تناهيها المفروض مقام قضاء حاجتها إلى علة الوجود ، فبطلانه فى تخييل ماليس بعلة لكونه غير موجود ، فى صورة العلة بل فى صورة العلل غير المتناهية وما ليس بموجود فى صورة الموجودات غير المتناهية . أما عدم تناهى الزمان فلا مانع عن القول به عند الملاحدة المنكرين لبطلان التسلسل الذى يتوسلون به إلى الاستغناء عن الواجب .

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت   آحاد سلسلة حفت بإمكان

ولو صح التسلسل لقضى الكائنات حاجتها إلى علة الوجود من داخلها وذلك بأن يجد كل كائن فى العالم علة وجوده فى جزء من العالم فإن احتاج هـذا الجزء أيضا إلى علة الوجود لكونه من الممكنات التى تحتاج إلى علة ، كان علتَه شىء من أجزاء العالم الأخرى . ولا مانع من عدم انتهاء بناء المحتاج على المحتاج عنـد من ينكر بطلان التسلسل فى العلل الموجدة فيتصور هذا المنكر عللا غير متناهية من أجزاء العالم تُقابل احتياجات غيرَ متناهية من أجزائه إلى العلة ، ويتصور بهذا الطريق استغناء العالم عن وجود الله . فأين يذهب الشيخ محمد عبـده الدافع عن التسلسل الباطل الذى يتخيله المتخيلون لإنـكار وجودالله الواجب لقطع تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة ، وأين الأستاذ محمد صبيح مؤلف كتاب محمد عبده الذى زعم فيه تحدىَ الشيخ جميع شيوخ الأزهر ليثبتوا وحدانية الله فسكتوا ولم يحيروا جوابا ، مع أن الشيخ نفسه يلزمه العجز عن إثبات وجود الله قبل إثبات كونه وحيـداً فى الوجود ، وإن لم يشعر بذلك العجز وهو خطأ آخر .. ولو شعر به لما اجترأ على إنـكار بطلان التسلسل بتهور لا مثيل له .

وكما لم يكن مقصود الشيخ من إنـكار بطلان التسلسل إبقاء للطريق إلى إنـكار وجود الله مع المنكرين ، فالاهتمام البالغ بإبطال التسلسل لا يكون منا لسائق دينى فقط نحتفظ به عقيدة وجود الله . بل التسلسل باطل بذاته علميا وضروريا ، كما أن الله تعالى موجود بذاته علميا وضروريا ، وسلسلة العلل الممكنة المحتاجة إلى علة إن كانت منقطعة فى أى مرحلة من مراحلها الماضية بالانتهاء والاستناد إلى العلة الواجبة غير المحتاجة التى هى الله ، فهى موجودة . وإن كانت سلسلة العلل فى جانب الماضى لـكل واحد من الـكائنات تستمر ممكنةً أى محتاجة إلى العلة ولا تأتى لها نهاية ـ والتسلسل الباطل إنما يكون فى مثل هذه السلسلة غير المتناهية ـ فالسلسلة إذن غير موجودة بجميع أجزائها إلا فى خيال المغرمين بالضلالات .

فالغافلون عن بطلان التسلسل يبنون وجود الكائنات على أسباب تقدمتها فى الوجود، كما يبنون وجود تلك الأسباب على أسباب قبلها بدرجة وقبل معلولها بدرجتين ، وهكذا دواليك ، إلى أن تتخيلوا وراء كل كائن مشهود سلسلة موجودات لا نهاية لها متغلغلة فى أعماق الماضى يستند كل واحد منهما إلى ما قبله من الموجودات ويستفيد وجوده من وجوده المستفاد وجودُه أيضا من وجود متقدم آخر.. فى حين أن جميع هذه الأمور المتقدمة على ترتيب قِدمها لا وجود لها إلا استعارا غير أصلى ولا مُنتهٍ إلى أصلى يصحح هذه الاستعارات كالجنيه الذهب فى المثال السابق المتداول بعينه بين أيدى المستقرضين المتقدمين على مراتبهم فى التقدم من غير انتهائه إلى مالك يملكه بغير صورة الاستقراض، ومثله الجنيه المعين من الذهب المنتقل بين أيدى المداولين فى البيع والشراء.. هل يمكن استمرار هـذا الانتقال وذاك التداول فى ماضى ذلك الجنيه المعيَّن من غير انتهاء إلى استخراجه من منجمه وضربه على شكل من أشكال المسكوكات مع خط من خطوطها أو نقش من نقوشها. فإذا لم تسبق فى تاريخ هذا الجنية الذهبى حالةٌ غير الانتقال والتداول من يد إلى أخرى، فذاك الانتقال والتداول لا أصل له لا استمرا ولا مرة واحدة بل لا وجود لهذا الجنيه المتداول المسكوك الذى لم يسبق تداولَه بين الأيدى ضرب السكة عليه ولا استخراجه من معدنه، وذلك لأن كون تداوله بين الأيدى لا نهاية له على طول الماضى يمنع الذهن عن الوصول إلى حالة ضرب السكة عليه فضلا عن استخراجه من المنجم . فكأن استمرار حالة التداول فى ماضيه إلى ما لا نهاية له أو بالأصح إلى ما لا بداية له أغناه عن الأصل والمنشأ وقام مقامهما . ولكن الحقيقة انه لا أصل أيضا لانتقال هذا الجنيه الذى لا وجود له، بين أيدى المداولين ، لأن وجوده عند المداول الأخير يتوقف على وجوده من قبل عند المداول الذى سبقه بدرجة واحدة ووجوده عنده على وجوده عند المداول السابق بدرجتين وهلم جرا . ولم تكن هذه التوقفات مقضية الحاجة أبدا ، فتبقى منتقلة من حوالة سابقة إلى حوالة أسبق ومن تعليق إلى تعليق وتعويق . ولو كانت سلسلة هذه

التعليقات مربوطة بذمة المستقبل لهان الأمر وكان لهامعنى معقول[١] ولكنها تعليقات وانتقالات من الماضى القريب الفارغ إلى الماضى البعيد الفارغ فيكون معناها عدم وجود هذه السلسلة إلا فى الخيال الخادع ، كأن يقال : لو كان لزيد أم ولدته كان زيد موجودا، فوجوده يتوقف على وجود أمه ووجود أمه يتوقف على وجود أم أمه، وهكذا تُتصور سلسلة أمهات لا تنتهى فى أى مرحلة من مراحل القدم إلا مولودة من أم .. ومثلها سلسلة آباء غيرُ منتهية فى أبينا آدم المستند وجوده إلى خلق الله من غير أب وأم. والمقصود من المثال تصور سلسلة أمور لا يوجد المتأخر منها إلا موقوفا على وجود المتقدم.. فما هى موجودات بل موقوفات الحكم بوجودها على وجود موقوفات مثلها. فهذا موجود إن وجد قبله ذاك وذاك موجود إن وجد قبله ذاك وهكذا جميع مراحل السلسلة لا وجود لها مقطوعا بل مشروطا بوجود آخر قبله لا يقطع بوجوده أيضا إلا مشروطا .. وما دامت السلسلة مشروطة من ناحية أخرى بأن لا تنتهى إلى مرحلةِ موجود مضبوط بالضبط لا مشروطٍ بالشرط الذى لا تحقق له أبدا وتحققه يتوقف على انتهاء السلسلة المشروطة بعدم الانتهاء . وقد أكثرنا الأمثلة لإيضاح المسألة ، فإن لم تنته السلسلة فى مثال الآباء والأمهات فى آدم وحواء كما هو مذهب العصريين من أذناب داروين القائلين بإضافة الحيوانات من القرود وغيرها إلى نسب الإنسان فلابد أن تنتهى سلسلة التولد فى مرحلة من المراحل إن لم يكن المنتهَى مرحلة الإنسان فمرحلة الحيوان أو الأبعد منه أيضا .. لابد أن تنتهى سلسلة المحتاجين فى الوجود إلى التولد من شىء والتطور من حالة، أو بالأعم المحتاجين إلى علة موجدة . ولا وجود للسلسلة التى لا نهاية لها إلا فى خيال الغافل الذى يظنها موجودة وقاضية حاجتها إلى علة الوجود من عدم

---

[١] وسيعلم القارئ فى مكان آخر من الكتاب أن التسلسل فى جانب المستقبل يختلف عن التسلسل فى جانب الماضى الذى نحن بصدد إبطاله ، ويعلم هناك أيضا سبب هذا الاختلاف .

تناهيها الذى لا فائدة فيـه غير إطالة مراحل الوعد بالوجود وعلاوة الوعد إلى الوعد ، لا مراحل الوجود .

والحقيقة المجردة من الخيال أنه لا وجود لأجزاء السلسلة لا أصليا ولا مستعارا لعدم انتهاء الاستعارة فى أى جزء من الأجزاء إلى موجود غير محتاج فى موجوديته إلى استعارة الوجود من غيره . ولو انتهت انقطعت السلسلة فيه وما احتاجت إلى إحالتها على ذمة اللانهاية إخفاء للوجود المفقود بين أجزائها . ولهذا قلنا فى أول الـكلام إن التسلسل عبارة عن لعبة لعبها الشيطان فى عقول الغافلين ليستخرجوا الموجود من المعدومات التى فرضوها غير متناهية ... يتصورون كأنهم إن لم يحصلوا على علة الوجود المنشودة من معدومات تصل إليها أذهانهم فربما يحصلون عليها فى معدومات لا تصل إليها أذهانهم لبعدها وكثرتها .

وإذ لا وجود لسلسلة أسباب يتخيلونها ممتدة فى أعماق الماضى يكون وجود المتقدم فيها سبباً لوجود المتأخر إلى أن يأتى دور السبب الأخير المتصل بالـكائن المشهود الذى كنا وقفنا أمامه فى أول الـكلام نبحث عن سبب وجوده .. فلا صحة لوجود ذلك السبب ، ويلزم منه أن لا يصح وجود المسبب الذى هو هذا الـكائن المشهود والموجود رغم عدم وجود سببه .

والعقل التابع للتجربة التى تحاول البحث عن علة وجود الـكون المحتاج إليها لإمكانه ، فى ممكنات مثله محتاجة إلى علة الوجود ولا تجدها فتزيد فى خياله عدد الممكنات التى بحثت عن علة وجود الـكون فيها ، إلى ما لا نهاية له ، ثم تحاول التفتيش عن العلة المنشودة فى هذا المدد الغير المتناهى من الممكنات فلا تستطيعه .. ولـكن هذا العقل المقيد بالتجربة يقول لصاحبه لو استطعت التفتيش فى غير المتناهى لوجدت ما تنشده فلا تيأسْ من الحصول عليـه ما دام عدد الممكنات التى تأخذ علةَ وجودها فى خيالك بعضها من

بعض ، لا نهاية له .. فيغلط هـذا العقل المقيد بالتجربة التى عجزت عن القيام بتمام واجبها ، ويُغلِّط صاحبَه.

أما العقل السليم الحر فلا يصعب عليه الحكم بعدم وجود العلة اللازمة لوجود الكون بين سلسلة الآحاد الغير المتناهية من الممكنات الموجودة فى خيالك والآخذة علل وجودها بعضها من بعض ، قياسا على عدم وجود هذه العلة فى السلسة المتناهية ، لاشتراكهما فى بقاء آحاد كل من السلسلتين المتناهية وغير المتناهية غيرَ مقضية الحاجة إلى علة الوجود مهما زاد عددها أو بالأصح مهما زيد عددها فى الخيال ـ ومعنى هذا أن آحاد السلسلتين المتناهية وغير المتناهية غير موجودة فى نفسها فضلا عن صلاحية واحد من تلك الآحاد لأن يكون علة وجود الكون المنشودة ، والباحث عنها فى سلسلة الممكنات التى رتبها فى خياله لا يجدها إلا محتاجة إلى علة فيطيل السلسلة عبثا وينقل نظرها من علة إلى علة تتقدمها ، وكلها محتاجة إلى علة الوجود أى مخيلة غير موجودة . والعقل السليم الحر يفهم ما لم يفهمه العقل المقيد بالتجربة فيحكم ـ من غير حاجة إلى التفتيش ـ بعدم إمكان وجود العلة المنشودة لوجود الكون ، فى الممكنات المتسلسلة الموجودة فى الخيال المحتاجة هى الأخرى إلى علة الوجود . وجماع خطأ الباحث عن علة الوجود فى سلسلة العلل المحتاجة إلى علة ، مؤملا قضاء هذه الحاجة فى سلسلة لا نهاية لها إن لم يقض فى سلسلة متناهية .. أن هـذا الباحث يؤمل استخراج الموجود من معدومات لا نهاية لكثرتها . فيلزم أن لا يكون هذا الكون المشهود موجوداً إن لم يكن له علة الوجود غير ما يتوهم الغافلون وجوده فى ضمن التسلسل الباطل الفارغ عن وجود أى شئ ، وهم يظنونه مملوءاً بموجودات غير متناهية يعتمد بعضها على بعض فيفهم العقل السليم المؤيد بهداية الله ما فى ظنهم من الخطأ الفاحش ويُصدر حكمَه من غير حاجة إلى الوقوع فى دولاب التسلسل لتجربة ومعاينة ما فيـه من الترهات البسابس .

وهـذه معجزة العقل الحر إزاء عجز العقل التابع للتجربة العاجزة عن تعقيب سلسلة لانهاية لها.. إزاء العقل العاجز التابع للعاجز ثم المجترئ رغم عجزه عن التجربة، على الحكم بوجود هـذه السلسلة غير الموجودة ثم الحكم بتضمن تلك السلسلة المعدومة لوجود علة الكون ... هذه معجزة العقل غير المقيد بالتجربة، معجزته الناطقة بكون العقل أقوى وأفضل من التجربة، الذي جعلنا إثباته من أعظم مقاصدنا فى هذا الكتاب.. يتجلى حصول هذا المقصود العظيم فى ضمن السعى لكسب قضية من أعظم القضايا التى يمتاز هذا الكتاب بحلها وأعنى بها إبطال التسلسل فيتجلى هذان المقصودان العظيمان للأعين فى وقت واحد متصلين بعضهما ببعض .

هذا إيضاح ما فى تسلسل العلل إلى غير نهاية من البطلان وحسبى إبطال هـذا النوع الخاص فيما أنا بصدده من إثبات الواجب كما أشرت إليه من قبل أيضا . وزيادة على هذا فإن الأستاذ الكبير التركى مؤلف كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » عزا إلى « رونووى يه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة أنه أبطل فى كتابه « فلسفة التاريخ التحليلية » ـ عند انتقاده لمذهب التكامل وبيانه الفرق بينه وبين مذهب الخلق من حيث ان الأول لا يضع مبدأً للكائنات فى جانب الماضى والثانى يضعه ـ دعوى تسلسل الحادثات من غير أن يكون لها مبدأ ، وقال إنه بمثابة فرض عدد غير متناه موجود فعلا وحقيقة ، وإنه تناقض . لأن العدد إن كان موجودا حقيقة فلا يكون غير متناه وإن كان غير متناه فلا يوجد إلا فى الذهن ، فيُضم واحد دائما إلى العدد فى الذهن ولكن لا يوجد هذا العدد حقيقة » ولعل وجه التناقض فى وجود عدد فعلا وحقيقة غيرِ متناه ، أنه يمكن ضم واحد فى الذهن إلى ذلك العدد اللامتناهى الموجود فى الخارج ، فَيلزم من قبوله الضم أن لا يكون غير متناه لأنه غيرَ مضموم أقلُّ منه مضموما ، وقد كنا فرضناه غير متناه ، وهذا هو التناقض .

الحاصل أن غير المتناهى لزمه أن لا يكون لزيادة شىء فيه أو نقص شىء عنه ،

أى تأثير فى كيته فلا يزداد بالزيادة ولا ينتقص بالنقص ويتساوى الحالان عليه ، وهو تناقض لعدم كون الزيادة زيادة والنقص نقصا . فإن كان للزيادة والنقص تأثير فيه ـ ولا سيا للزيادة ـ فهو متناه يستكمل نقصه بالزيادة ويزيده النقص نقصانا وقدفرضناه غير متناه فهذا خلف وتناقض.. وإلى هذا الحاصل يرجع البراهين المرتبة لإبطال التسلسل كبرهان التطبيق وغيره وكله إبطال لغير المتناهى . ويمكن إلحاق قولى هذا المستنبط من كلام « رونوويه » ولا سيا قولى من قبل فى إثبات عدم إمكان أن يكون غير المتناهى مؤلفا من أجزاء متناهية ولا من أجزاء غير متناهية .. يمكن إلحاق هـذه الأقوال بتلك البراهين المبطلة للتسلسل مطلقا[1] كما أن قولى الذى أطلقت أنفاسى فيه وفى تمثيله بسلسلة الأصفار وسلسلة الاستقراض وسلسلة الاستنادوغيرها، برهانٌ تحليلى لإبطال تسلسل العلل الذى بطلانه متفق عليه بين الفلاسفة القدماء والمتكلمين .

والذى ذهب إليه الفيلسوف الغربى الحديث رجوع إلى مذهب علماء الإسلام المتكلمين المختلفين عن الفلاسفة القدماء فى اشتراط استحالة الأمور اللامتناهية بشرط ترتبها واجتماعها فى الوجود ، ومذهب المتكلمين استحالة الأمور اللامتناهية الموجودة فعلا من غير اشتراط ترتبها واجتماعها فى الوجود .

ونقل المؤلف التركى المار الذكر عن « رونووى يه » أيضا أنه أثبت فى كتابه المسمى « مونادولوزى » استحالة وجود الأمور اللامتناهية فعلا . ولا أدرى أنه ذكر فى كتابه هذا لإبطال وجودها ما زاد على ما ذكره فى كتابه السابق . أما المتكلمون فطريقهم فى إبطال اللامتناهى إجراء برهان التطبيق عليـــه الذى نقَّبوا فى تدقيقه

---

[١] ومن العجب المدهش أن كاتب المقالة من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية بالقاهرة والفائز منها بالجائزة الأولى ، كان يرى هذا الباطل المتوسل به إلى إغناء العالم عن وجود الله ، أعنى تسلسل العلل إلى غير نهاية ، أدل على قدرة الله تعالى اللامتناهية . كما سبق ذكره (الجزء الأول ١٩١)

وأسهبوا فى الـكلام إسهابا يُمل قارئ هذا الزمان . لـكنى أذكر له طريقا موجزة سهلة التناول فأقول : لو وُجد أمور غير متناهية فهلا لأخذنا شيئا منه ثم قارنّا الباقىَ بالمجموع المأخوذ منه فإن تساويا فى المقدار كان الجزء مساويا للـكل أو الناقص للزائد وكلاهما محال متضمن للتناقض وإن نقص الباقى عن المجموع لزم تناهى الناقص وهو ظاهر وتناهى الزائد أيضا لـكونه زائدا على الناقص بمقدار مأخوذ متناه ، والزائد على المتناهى بمقدار متناه متناه .

لا يقال لانسلم بلزوم تناهى الناقص حتى يترتب عليه تناهى الزائد أيضا لإمكان أن يكون الزائد والناقص غير متناهيين مع كون أحدهما أكبر من الآخر . لأنى أقول اللامتناهى يأبى أن يكون صغيراً أو ناقصا، فالقول بكون الزائد والناقص غير متناهيين رجوع إلى القول بتساويهما فيلزم إما أن لا يكون الزائد زائدا والناقص ناقصا وهو تناقض، أو يلزم تناهى الناقص أولا ثم تناهى الزائد كما ذكرنا وهو تناقض أيضا لـكونه خلاف المفروض الذى هو وجود أمور غير متناهية .

فتبين من هـذا أن تسلسل العلل الذى واجبنا إبطاله لإثبات الواجب مستحيل بوجهين الأول استحالة وجود أمور غير متناهية مطلقا حيث يبطله برهان التطبيق الذى اختصرناه آنفا ، والثانى استحالة وجود شىء معلقا بوجود سلسلة أمورٍ كلُّ جزء منها معلق وجوده على وجود ماقبله سواء كانت سلسلة المعلقات متناهية أو غير متناهية، لعدم استناد وجود أى منها إلى علة موجودة ناجزة الوجود بل موجودة بشرط وجود علة لها أيضا قبلها . وسلسلة كهذا لا توجد إلا فى الخيال لعـدم تحقق علة وجودها . وعدم التحقق يظهر جليا فى السلسلة المتناهية ، فيفهم منه عـدم التحقق فى السلسلة غير المتناهية أيضا إذ لا فرق بينهما سوى كون علل الوجود المخيلة متناهية فى السلسلة المتناهية وغير متناهية فى غير المتناهية. ومعلوم أن عدم التناهى فى عدد المخيلات لا يجعلها موجودة حقيقة .

هذا، ويمكن أن يذكر فى تسلسل العلل الممكنة إلى ما لانهاية له الذى عُنينا بإبطاله هنا أكثر من تسلسل أمور غير متناهية مطلقا ، محذورٌ آخر غير بطلانه فى ذاته وعدمُ إمكانه لتضمنه عدم وجود تلك العلل المفروض وجودها ، ولاستلزامه محالات أخرى كما بينا كل ذلك فيقال :

لو كان كل حادث فى العالم يستند إلى علة وتلك العلة إلى علة أخرى وهلم جرا إلى أن تتسلسل العلل الممكنة ولم تنته إلى العلة الأولى الواجبة التى لا تحتاج إلى أخرى والتى تنتهى فيها السلسلة ، فمع عدم إمكان هذا التسلسل لو صرفنا النظر عنه وفرضناه ممكنا لكانت العلل المتسلسلة كلها عللا حقيقيـة مختلفة يمكن أن يهدم بعضها ما بناه بعض ولا تبقى رابطة منتظمة بين ماضى العالم وحاضره وغابره . أما على تقدير انتهاء العلل واستنادها جميعا إلى علة واحدة حقيقية فيكون ما عداها من العلل المتأخرة المترتبة عللا عادية متوسطة جارية على الخطة التى رسمتها العلة الأولى الحقيقية وهى تبقى لكونها واجبة حين تزول العلل السائرة بعضها إثر بعض ، وتبقى هيمنتها على الكائنات فتتركز الوحدة فى الحكم والتدبير والتقدير ويدوم الانتظام والانسجام .

اعتراضات « كانت »

ثم إن الفيلسوف « كانت » كما انتقـد دليل إثبات الواجب الذى عنينا بتقريره وإيضاحه والدفاع عنه ، بتوقفه على إثبات بطلان التسلسل فى العلل الممكنة إلى ما لا نهاية له وادعاء امتناع إثباته ـ وقد أثبتنا نحن بطلانه ولله الحمد بما لا تبقى بعده شبهة لعاقل وذكرنا أيضا رد الفيلسوف «رونوويه» فى هذه المسألة على « كانت » ـ هذا الفيلسوف أعنى « كانت » كما انتقد هـذه النقطة من الدليل المذكور قريبا ومفصلا ، انتقد منه المقدمة القائلة بأن لكل حادث علة ، مدعيا أن تلك المقدمة لا قيمة لها فى غير المحسوسات.

وهذا يُعدُّ طعنا من الفيلسوف « كانت » من غير مبرر، فى كلية مبدأ العلية الذى أجمع عليه العقلا ، كما عاب ذلك عليه جمهور فلاسفة الغرب لا سيما « رونوويه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة .

وأنا أقول : هذا الاعتراض الموجه إلى صلب أشهر دليل لإثبات وجود الله والذى لو صح لقضى عليـه ، يجب أن نقف فى تدقيقه وقفة الاهتمام . والذين نقلوا اعتراض « كانت » ليجيبوا عليه ويدافعوا عن الدليل اجتزأوا بعدم تسليم اختصاص مبدأ العلية بالعالم المحسوس . ونحن نؤكد أولا أن دليل إثبات الله يقوم على أساس مبدأ العلية . فإذا نحينّا القضية القائلة بأن لـكل حادث علة عن دليل وجود الله وقطعنا صلتها به ينهار الدليل من أساسه . لـكن هذه النتيجة أعنى قطع صلة العلية بمسألة وجود الله لا إمكان لها لـكونها تؤدى فى وجود الـكائنات إلى الرجحان من غير مرجح الذى يتضمن التناقض، فهل وجود العالم الذي لا ضرورة فيه لـكونه من الممكنات القابلة للوجود والعدم على السواء ، مستغن فى وجوده عن علة ترجح له الوجود ؟ وإذن فما هو دور مبدأ العلية الذى اعترف به العقلاء، فى المطالب الفلسفية؟ .

ثم إنا نلفت إلى ما فى هذا الاعتراض من الغموض والإبهام . فماذا مراد « كانت» من ادعاء أن مبدأ العلية ليست له قيمة فى غير هذا العالم المحسوس ؟ واللازم الضرورى أن يجرى مبدأ العلية القائل بأن لـكل حادث علة، فى كل حادث فلا يحدثَ حادث من دون علة لحدوثه . فماذا يكون إذن تملق اعتراض « كانت » المفرِّق بين المحسوس وغيره بهذه القضية المأخوذة فى دليل إثبات الله ؟ أليس فى العالم المحسوس حادث ؟ فإن كان واحتاج إلى العلة باعتراف « كانت » فى المحسوسات ننقل الـكلام إلى علتها وإن كانت حادثة أيضا ومحسوسة احتاجت هى أيضا إلى علة . وهكذا حتى تنتهى إلى علة قديمة لا تحتاج إلى علة وهو المطلوب أو تتسلسلَ العلل الحادثة إلى غير نهاية . وقد علمت أن هذا التسلسل محال .

وإن كان مراد « كانت » من اعتراضه أن العلة القديمة التى تنتهى إليها العلل الحادثة لقطع التسلسل، خارجة عن العالم المحسوس وكان معنى هذا إحداث شرط من عنده فى مبدأ العلية هو كون المعلول والعلة كلاهما من المحسوسات ، فمع أن هـذا الاشتراط لا مبرر له غير محاولة الاعتراض على أدلة إثبات الله ؛ يرد عليـه أن سلسلة العلل الحادثة المحسوسة المحتاجة إلى علة ، تـكون متضمنة لاحتياجات غير مقضيـة ما لم تنته إلى علة قديمة غير محتاجة وإن لم تـكن هذه العلة القديمة نفسها من العالم المحسوس . ومعنى كون تلك الاحتياجات غير مقضية عدم وجود سلسلة العلل الحادثة فى نفس الأمر حتى ولا علة واحدة منها (وقد أوضحنا ذلك بأمثلة عدة تزيل كل شبهة فى بطلان هـذا التسلسل ، فضلا عما أريناه من نموذج الباطل فى السلسلة المتناهية) فإذا لم يُنتقل من هـذه الحادثات المتسلسلة المحتاجة إلى قديم غير محتاج ، كما ادعى « كانت » لعدم كونه من المحسوسات التى هى محل تطبيق مبـدأ العلية على زعمه ، لزم أن يبقى الحادث المحسوس الذى بحثنا عن علته من غير علة ، فلا يجرى مبدأ العلية بالنظر إلى الشرط الذى بنى عليه « كانت » اعتراضَه ، فى العالم المحسوس أيضا ، فى حين أنه معترف بجريانه فيه ومدع لاختصاصه به وهذا خلف .

ولا يستطيع « كانت » أن ينهض من تحت هذا النقد القاسى المردد بين ضرورة الاعتراف بوجود علة قديمة محسوسة أو غير محسوسة وبين لزوم بقاء الحادثات المحسوسة التى يسلِّم كانت بحاجتها إلى العلة ، من غير علة . وخلاصة انتقادنا أن حصر مبـدأ العلية فى المحسوسات لا ينفع كانت فى نقض الدليل الذى أقمناه لإثبات وجود الله .. لا يستطيع النهوض من تحت هـذا النقد إلا إذا اعتبر تسلسل العلل الحادثة إلى غير نهاية المحتاجة إلى العلة ، علةً وادعى كون التسلسل فى العلل لم يثبت بطلانه كما بنى عليه اعتراضه الأول ، وذلك خطأ آخر منه فضلا عن خطئه فى جعل هذا الاعتراض الثانى المتعلق بمبدأ العلية اعتراضا مستقلا عن اعتراضه الأول المتعلق بالتسلسل .

ومن اعتراضات « كانت » الغريبة أن قضية « الله موجود » إن كانت من القضايا التحليلية[1] فلا يزيد محمولها شيئا على موضوعها وإنما يكون بمثابة التكرار ولا تفيد إقامة الدليل على قضية كهذه فائدة . وإن كانت من القضايا التركيبية التى يلزم أن تكون منها القضايا المطلوب إثباتها فلا استحالة فى نفى محمولها عن موضوعها لعدم استلزامه التناقض وإنما لزوم التناقض عند نفى المحمول عن الموضوع خاص بالقضايا التحليلية .

والاعتراض موجه إلى قولنا « الله موجود » أكثر من أن يكون موجها إلى دليله فيعد اعتراضه عليه « معارضة » على التعبير المعروف فى علم آداب البحث والمناظرة وهى إقامة الدليل على ضد الدعوى المثبَتة بالدليل من غير تعرض لدليل المثبِت . فيكون تعلقها بالدعوى مباشرة وبالدليل مصادمة .

ثم إن هذا الاعتراض أورده « كانت » على الدليل الوجودى من أدلة وجود الله المستنبط من مفهوم « الله » المتضمن لجميع الكمالات فيلزم أن يكون موجودا لأن الوجود كمال . وقد تمسك به غير واحد من فلاسفة الغرب وفيهم الفيلسوف ديكارت ولم يخلُ من غرابة التفكير ، كما سيجىء بيانه ، ومن أجل ذلك لا نشتغل هنا بذكره ولا بذكر الاعتراضات الموردة عليه . إلا أنه لما كان اعتراض « كانت » عليه من قبيل معارضة الدليل بالدليل ومع هذا فهى تمس دعوى ديكارت التى هى دعوانا أيضا ،

---

[١] وهو يسمى القضايا التى يدخل تصور محمولها فى تصور موضوعها أو تصور موضوعها فى تصور محمولها أو تصور كل منهما فى تصور الآخر ، قضايا تحليلية ويعد أكثر البديهيات منها ويسمى القضايا التى لا يدخل شىء من تصور موضوعها أو محمولها فى تصور الآخر ، قضايا تركيبية . وبسبب دخول أحد طرفى القضايا التحليلية فى الآخر لا تجوز المناقشة فيها إذ يكون إنكارها مستلزما للتناقض، والمعروف عند المنطقيين أن القضايا التى يسميها « كانت » قضايا تحليلية قضايا لفظية خالية عن الحكم كالقضايا المؤلفة من التعريف والمعرف ولا شك أن قولنا « الله موجود » ليس من هذا القبيل

أكثر من مساسها الدليل كما أشرنا إليه ، كان من واجبنا أن لا نُغفل اعتراض كانت هذا أيضا من غير جواب فنقول :

قدذكرنا أن دليل ديكارت هذا الذى اعترض عليه كانت لم يكن خالياً من الغرابة وسليما من المآخذ .. ولـكن اعتراض كانت عليـه أغرب منه لأنه إن صح فلا يقف عند سدّ الطريق فى وجه إثبات هـذا المطلب أعنى قولنا : « الله موجود » فحسب، بل يسد الطريق فى وجه كل قضية يُطلب إثباتها ضروريا، بتطبيق ماقاله هو نفسه اعتراضا على قولنا « الله موجود » عليها . لأنها إن كانت من القضايا التحليلية فلا يزيد محمولها على موضوعها وإنما تـكون بمثابة التكرار ، ولا تفيد إقامة الدليـل على قضية كهذه فائدة . وإن كانت من القضايا التركيبية فلا استحالة فى نفى محمولها عن موضوعها لعدم استلزامه التناقض[1] وإنما حصول التناقض عند نفى المحمول عن الموضوع خاص بالقضايا التحليلية . وخلاصته أن القضية التحليلية لا يفيد إثباتها فائدة والقضية التركيبية لا يمكن إثباتها ضروريا لإمكان نفى محمولها عن موضوعها دائما، فى حين أن إثبات القضية إثباتا ضروريا يتوقف على استحالة هذا النفى كما فى القضية التحليلية . والجواب أن نفى المحمول عن الموضوع فى قضيـة « الله موجود » إن لم يستلزم التناقض مباشرة أى بالنظر إلى عدم اعتبارها قضية تحليلية ، لـكن الدليل الذى أقمنا عليها قد أسفر عما فى نفى هذه القضية من التناقض فى تصور وجود العالم ، مرة فى لزوم الرجحان من غير

---

[١] فيه أن نفى المحمول عن الموضوع فى قضية « الله موجود » إن لم يستلزم التناقض مباشرة أى بالنظر إلى عدم اعتبارها قضية تحليلية ، لـكن الدليل الذى أقمنا عليه أسفر عما فى نفى هذه القضية من التناقض فى تصوير وجود العالم ، مرة فى لزوم الرجحان من غير مرجح إن كان وجوده من غير علة ، ومرة فى تسلسل العلل إن كان وجوده لعلة محتاجة إلى علة . وقد سبق ردنا على نقد « كانت » الموجه إلى هاتين النقطتين

مرجح ، إن كان وجوده من غير علة ومرة فى تسلسل العلل ، إن كان وجوده لعلة محتاجة إلى العلة . وقد سبق ردنا على نقد كانت الموجه إلى النقطتين المذكورتين .

وأنا الذى يرى القارئ تحككي فى هذا الكتاب بالفيلسوف « كانت » أحس من اعتراضه هذا أنه ينكر المنطق الصورى الاستنتاجى ولا يعترف إلا بالمنطق الاستقرائى[١] فكأنه يدعى انحصار القضايا الضرورية التى يستحيل خلافها فى البديهيات. أما القضايا الثابتة بالدليل فلا تبلغ مبلغ الضرورة كالمسائل الثابتة بالتجربة. من هذا أنكر ثبوت وجود الله بالدليل العقلى النظرى وكان يميل إلى إثباته بالتجربة لو لم يتعذر، ولو أمكن إثباته بها كان إثباتا لا يفيد اليقين الضرورى الذى ينشده مثبتو وجود الله . فاليقين الضرورى لا يكتسب عنده بالدليل وإنما يستفاد من نفس بعض القضايا وهى القضايا التحليلية .

ونحن المعترفين باليقين البرهانى علاوة على اليقين البديهى نقول مع الفيلسوف الكبير « ليبنتز » : « إن اليقين البرهانى عبارة عن اليقين البديهى الذى ينطبق على حقائق متعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة » كما فى « المطالب والمذاهب » .

ومن اعتراضات « كانت » الغريبة التى لا تتناسب مع مركزه فى الفلسفة أن واجب الوجود الذى يثبته الدليل الكيانى ــ وهو ما ذكرناه وعولنا عليه ــ لا يدل على وجوب وجود الله الذى هو الأكمل لاحتمال أن يكون الواجب وجوده اللازم للدليل مجموعَ الكائنات أو المادة .

وفيه أن مجموع الكائنات إن لم يكن حادثا فعلى الأقل يشتمل على الحادثات، والمجموع المركب من الحادث وغيره لا يمكن أن يكون قديما بله أن يكون واجبا . أما المادة فقد كان الماديون قبل النظرية الجديدة القائلة بفناء المادة يدعون أزليتها وأبديتها

[١] وإنك ترى فى هذا الكتاب النقل عن كانت فى الثناء على المنطق الصورى الذى هو المنطق الحقيق الكبير ، والحق أن فى فلسفته اضطرابات .

وكنا نحن لا نسلم لهم بذلك، مع أن الأزلية والأبدية لا تستلزمان وجوب الوجود، بل فيها ما ينافى الوجوب وهو احتياجها إلى الصورة وعدم وجودها مستقلة عنها فكيف يكون الأكمل هو هذه المحتاجة ؟ ثم ان المادة قابلة لا فاعلة والمقصود من دليل إثبات الواجب هو البحث عما يكون علة أولى لوجود الكائنات ومبدأ له . وما هو الفائدة فى إثبات وجوب وجود المادة التى ليس من شأنها الخلق والإيجاد لكون العطالة من أخص أوصافها عند جميع أهل العلم ، فلو أن المادة فرض كونها واجبة الوجود — وهى بهذه الحالة — لكنا فى حاجة إلى إثبات واجب آخر له مؤهلات الخلق والإيجاد وهو الذى يدل الدليل على وجوب وجوده بدافع العلية ، ولا يدل على وجوب وجود شىء لا يسمن ولا يغنى فى قضاء حاجة الكائنات إلى علة وجودها. فالمادة تكون مادة الوجود للكائنات ولا تكون علة الوجود لها بمعنى موجدها .

« ديكارت » و « كانت »

اعلم أن الرأى العام بعصر المثقفة ثقافة جديدة أخطأ ولا يزال مخطئا إلى نشر هذا الكتاب فى تلقى فلسفة رجلين من أقطاب الفلسفة الغربية. وهما « ديكارت » الفرنسى و « كانت » الألمانى . ومعنى هذا أن فلسفتهما أو بالأصح أن فهم المثقف المصرى لفلسفتهما كان من أهم أسباب ضلاله فى فهم موقف الدين من العقل والعلم، ذلك أنه تعلَّم من فلسفة « ديكارت » أن يشك فى كل شىء حتى فى دينه حتى فى وجود الله ، وتعلم من فلسفة « كانت » إبعاد العلم والعقل النظرى من المسائل الدينية. وليس له أى معذرة فى تعلمه الأول أعنى خطأه الأول وإن كان له بعض العذر فى تعلمه الثانى وأعنى خطأه الثانى، لأن فلسفة «ديكارت» ليست مما ينبغى أن يعبر عنها بفلسفة الشك ولأن ديكارت زعيم الشاكين والمشككين للناس فى الله ، بل هو بالعكس فى طليعة المؤمنين بالله

الموقنين إيقانا يجعله أساس العلم ، بله أن يجعل الإيمان بالله منافيا للعلم مع الجاعلين الجاهلين . وإنى جد معجَب بإيمان هذا الرجل العظيم الذى يكفيك شاهدا لعظمته فى إيمانه وعلمه قوله :

« إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود وهو مبنى اليقين النظرى : فنحن نعرف وجود الإدراك ووجود الله الذى يُستنتج منه بلا واسطةٍ معرفةً بديهية : وأما وجود العالم فإنما نعرفه بالصدوقية الإلهية « وراسيته »[1] المطالب والمذاهب « ايول ژانه » ص ٦٨ من الترجمة التركية .

وهذا الرجل من كمال إيمانه بالله لاينتقل إلى إدراك وجود الله من وجود العالم كماهو الترتيب فى الاستدلال المعروف، بل يعكسه ويقول : «من جراء كون الله موجودا فالذى أعرفه جليا وواضحا (كوجود العالم) حق » .

ويقول : « إن الله ليس خالق الوجود فحسب ، بل خالق الماهيات أيضا[2] وهو الذى خلق فى ضمن خلق الماهيات الحقائقَ أيضا أعنى العلاقات المنبعثة من الماهيات، مثلا إنه خلق المكان والفضاء وخلق مع المثلث الحقائق الهندسية المنبعثة من هذه الأمور[3] كمساواة زوايا المثلث الثلاث لقائمتين » المطالب والمذاهب ص ٢٦٢ .

---

[١] يقول : إن لنا ميلا لا قبل لنا برده يدفعنا إلى التصديق بوجود الأجسام فهذا الميل فينا من الله . فلو لم تكن الأجسام موجودة فى نفس الأمر لكان الله قد خدعنا

ويقول أيضا : « كما أننا لا نراجع الاستدلال فى كل وقت ، نضطر إلى الوثوق بذاكرتنا فى الاطمئنان بكوننا أدركنا الشئ الفلانى من قبل إدراكا بينا ، مع أنه لا ضمان لإخلاص ذاكرتنا لنا سوى الصدوقية الإلهية . فالحاصل أن الله تعالى مبدأ اليقين » المطالب والمذاهب ص ٢٦٤

[٢] رد على مذهب الفلاسفة القائلين بأن الماهيات غير مجعولة وأن الله تعالى ما جعل الشمش مشمشا ولكن جعله موجودا .

[٣] وإن كان « ليبنتز » يستغرب هذا القول من ديكارت قائلا : « مما يلحق بغرائب الآراء والمذاهب اسناد ديكارت خلق الحقائق الأزلية إلى الله. أجل إن الله هو أصل الحقيقة أيضا=

وفيه أيضا ص نفسها: «إن ديكارت كان يعظم قدرة الله تعالى غاية الإعظام فلا يكتفى بجعل الله خالق العالم بل يجعله أيضا خالق الحقائق الأزلية وخالق القوانين المنطقية [١] ويقول لو كان فيما وراء الله وفوق الله نظامُ حقيقةٍ غيرُ مخلوق للزم انقياده تعالى لبعض الأشياء كما انقاد « زوبيتر » « لسكيتس » فإذا كانت زوايا المثلث الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ، وإذا لم يكن جبل بدون واد ، فإنما كل ذلك لأجل أن الله شاء أن يكون كذلك » .

هذا هو «ديكارت» وهذا مذهبه العظيم فى الله العظيم [٢] أما مسألة الشك الشائعة

= ولولاه لما تحقق أى شئ ولما أمكن ، ولا ريب فى أنه لولا الله لما تأسست الهندسة إلا أن الذى جعل الحقائق الأزلية حقائق هو علم الله وليس لإرادته مدخل فيه . « المطالب والمذاهب » ص ١٨١

أقول لا يخفى ما فى قول ليبنتز الذى هو أيضا من أكبر فلاسفة الغرب من عرفان وأدب عظيمين إزاء مقام الألوهية حيث يسند جعل الحقائق الأزلية حقائق الى علم الله بعد فك رابطتها من إرادته مع أن « الجعل » الذى هو شأن الإرادة لا يكون من شأن العلم فيلزم أن لا يكون جاعل الحقائق علمه أيضا إن لم يكن إرادته . فكأنه يقول . لولا أن الله تعالى علم الحقائق الأزلية حقائق لما علمناها حقائق .

[١] فى هذا القول عبرة كبيرة وعظة مرة للمستهينين بالمنطق من الكتاب المصريين الذين سبق ذكرهم فى أمكنة من الكتاب . لأن الفيلسوف يذكر ما يذكره أمثلة لعظميات الحقائق الثابتة أزلا وأبدا . وإنى أنبه أولئك الغافلين على أن المنطق الذى يكبره ديكارت هو المنطق التجريدى الذى يستهينون به لأنه المنطق الأصلى الكبير الذى لا يقبل التغيير .

[٢] وأما فلسفة ديكارت القائلة بقدرة الله تعالى حتى على المستحيلات كما قرأته فى كتاب صديق الدكتور عثمان أمين : « ديكارت » فهى وإن كانت دالة على عظمة عقيدة الرجل فى الله العظيم ومثالا آخر من أمثلتها لكنا نحن لا نشايعه فى هذه الفلسفة ، بل نكتفى بأن نقول مع علماء الإسلام المتكلمين الذين يزنون كل ما يقولون : « إن الله قادر على جميع الممكنات » إذ لولا المحال لانهارت القضايا اليقينية المبرهنة لأن براهينها تتم بالانتهاء إلى المحال الباطل على فرض عدم تسليمها، ومنها البرهان المثبت لوجود الله ، فيقال : لو لم يكن الأمر كذا لزم التناقض وهو محال فينتهى الكلام عنده .. فلولا المحال لما تسنى لنا إثبات وجود الله بدليله . =

وموقف ديكارت منها فهى أن ديكارت لم يضعها لإثارة الشك فى كل شئ ، وكيف تتصور إثارة الشك فى كل شئ ممن رأيتَ مبلغ يقينه من نصوصه التى أوردناها، وإنما وضعها لهدم صرح الشك الذى كان الحسبانيون أسسوه فى القلوب، وقد عرفت مما سبق وستعرف مما سيأتى تسلط الحسبانية المتوارثة من الفلسفة اليونانية على أفكار الفلاسفة الغربيين، لاسيما المسيحيين منهم وعرفت أو ستعرف تخلص فلاسفة الإسلام المتكلمين منها قبلهم بكثير ، فكان ديكارت أول من دك دعائم الشك فى الغرب وأبعده عن الفلسفة . وكان من حذاقته أنه جعل الشك نفسه الذى لا شئ يسلَّم به سواه عند الريبيين ، يهدم الشك، فقال لهم: «إنى أشك فأدرك» لأن الشك نوع من الإدراك أى إدراك متردد بين الإيجاب والسلب « ثم أدرك من هذا أنى موجود » ولو لم أكن موجودا لانتفى شكى وإدراكى المندمج فيه بانتفائى، مع أنى قلت لكم إنى أشك وأنتم معاشر الريبيين صدَّقتمونى فى قولى هذا. فوضع ديكارت أساس العلم تجاه داء الشك المزمن مستخلصا دواءه من نفس الداء وحصل على أول يقين من إدراك الإنسان وجود نفسه فقال: «إن قضية «أدرك فأنا إذن موجود» حقيقة بديهية . فليس هو الرجل الذى يشك فى كل شىء كما زعم الزاعمون عنه بل الذى استخرج حتى من الشك حقيقة متحققة .

وأفاد «ليبنتز» أفضل الفلاسفة المنسوبين إلى مدرسة ديكارت الجوابَ الذى وضعه ديكارت لحل مشكلة الشك المزمنة، فى هذا الأسلوب: « شكى نفسُه لايسع أن أشك

= ولا يقال ردا علينا: لم لايجوز أن يكون المحال بالنسبة إلينا نحن المبرهنين، ممكنا بالنسبة إلى الله القادر على كل شئ فلا يكون التناقض باطلا لعدم كون الجمع بين النقيضين محالا على الله . لأنا نقول جوابا عليه : نص القرآن القائل بعموم قدرة الله على كل شئ ، مقيد عند علماء الإسلام بكل شئ ممكن فيستثنون المحال من « كل شئ » استثناء عقليا . والذى نسميه المحال يلزم أن يكون محالا عند الله وعند الناس ، لأنه المحال فى الواقع ، وليس بمحال ما يعجز عنه ذوو القدرة الضعيفة . فلولا ذلك المحال الحقيقى ولولا التناقض من أمثلته المشهورة القليلة جدا ، بأن يكون ممكنا عند الله على مقتضى فلسفة ديكارت لا نسد طريق إثبات الواجب ، وانجر إعظام قدرة الله لهذا الحد الغير المعقول ، إلى إعدام الله .

فى وجود نفسى حتى فى الوقت الذى آخذ أشك فى وجود كل شىء » .

أجل إن ديكارت هو ذلك الفيلسوف الوحيد الذى ألغى ثنائية العقل والإيمان المنتقلة من فلسفة القرون الوسطى التى تأثرت من النصرانية فأدخلت الإيمان فى نظرية اليقين ركنا جديدا، بحجة أن العقل لا يتخلص من الحسبانية فى اكتساب اليقين[1] فيحتاج إلى دعمه بالإيمان المبنى على الإرادة[2] وكان هـذا فى الحقيقة توهينا للعقل أكثر من دعمه، لاتهامه بالعجز وتفضيل قوة الإيمان على قوته[3] وكان أصلُ دافعِ فلاسفة القرون الوسطى إلى هذا المذهب تأثرهم بالنصرانية المتنافية مع العقل فزين لهم الحط من مرتبة العقل لتسلم النصرانية من نقده. قال « پول ژانه » : يُفهم أن القرون الوسطى لم توفق فى عملها ولم تستطع تأليف العقل بالإيمان فسعى لتغليب الثانى على الأول » .

فجاء ديكارت فألغى ثنائية العقل والإيمان باطراح الإيمان وإعادة حقوق العقل إليه وخلّصه من الحسبانية قاضيا على الشك بسلاح مأخوذ من الشك فابتدأ به دور جديد،

---

[١] كانت فلسفة اليونان ابتدأت بالحسبانية اللاأدرية . فقد كان « هراقليط » و « پار منيد » « وامپادوقل » و « ذيمقراط » و « أنا كساغور » متفقين على إنكار صدوقية الحواس ، ثم نسختها فلسفة « سقراط » و « أفلاطون » و « أرسطو » وبعدحين استؤنفت الحسبانية من جديد وكان أشهر رجالها « بيرون » و « كارنه آد » . وكلتا هاتين الحسبانيتين تسمى الحسبانية القديمة . ثم ظهرت نظرية « شبه اليقين » بآنتيوكوس و « چيچرون » ثم عقبها الحسبانية الجديدة وأصحابها « بطليموس » و « دوچيرن » و « أنه زيده م » و « آغريپا » و « سكستوس أمپريكوس » .. إلى أن جاءت النصرانية فأدخلت الإيمان ركنا فى نظرية اليقين ثم ألغاه « ديكارت » كما بينا . وعادت الحسبانية بعد عهد ديكارت أيضا المنجى الأخير للعلم من الشك . وتسمى الحسبانية الأخيرة أو حسبانية « هيوم » وليست الفلسفة المعنوية ببعيد عنها وإن اشتهر « كانت » من زعماء المعنويين ، بتخليص العلم منها . وسيجىء درس هذه المباحث درسا مشبعا إن شاء الله .

[٢] كان « سنت انسله م » يردد ويؤكد قوله : « أومن لأفهم لأنى لا أفهم أن لم أومن

[٣] أما ضم الإذعان فى الإيمان الدينى المعتبر عند أكثر علماء الإسلام ، إلى التصديق المنطقى الذى هو فعل العقل ، فذلك لم يكن منهم استصغارا لقوة العقل وذهابا إلى حاجته للتأييد بل قصدا إلى جعل الإيمان من الأفعال الاختيارية الصالحة لأن يكلف بها الإنسان .

وانتهت القرون الوسطى التى جعلت الإيمان أصلا فى اليقين والعقلَ تابعاله فكان ذلك ضربة على النصرانية طبعا ، فظن مقلدو الغرب منا الذين تعلموا الدين أيضا منـه رغم كونهم مسلمين، أن منهج « ديكارت » أضر بدينهم كما أضر بالنصرانية ، وهم مخطئون فى فهم موقف دينهم من فلسفة ديكارت وفى فهم حقيقة هذه الفلسفة. ففى خطأهم الأول أساءوا الظن بالإسلام وفى خطائهم الثانى أساءوا الظن بالعقل واتبعوا فلسفة القرون الوسطى المتأثرة من المسيحية[1] مع أنا نحن قد دافعنا لحساب الإسلام فى هذا الـكتاب عن حقوق العقل طبق ما فعله « ديكارت » وسندافع أيضا وإن كان دفاعنا عنها إزاء منكريها من طراز آخر .

فلينظر القارئ مما فعلنا ونفعل فى الدفاع عن العقل، بُعدَ موقفى الإسلام والنصرانية بعضهما من بعض، وليقض العجب من غفلة الشرقيين الذين التبست عليهم النصرانية والإسلام حتى ترى بعض المعنين منهم فى الغفلة يعيبون الإسلام بكونه محصول القرون الوسطى ، وهذا أيضا محض تقليد منهم لحركة التجديد الثائرة على النصرانية وتطبيقها على الإسلام بغير أى حق ، فإذا انتقد النصرانية ناقدوها بابتنائها على فلسفة القرون الوسطى الواضعة للعقل تحت تابعية الإيمان كان لهذا النقد معنى معقول، لـكن الإسلام لاعلاقة له بالقرون الوسطى غير الاقتران الزمانى. أما فلسفته فيما كس فلسفتها حتى يصحُّ القول بأن الإسلام تقـدم بتجديده المعطى للعقل حقه على التجديد الذى ابتدأ بعهد « ديكارت » .

ومن العجب أن المثقفين بمصر وفيهم بعض أقطاب الأزهر ومجلة الأزهر ـ كما اطلع القارئ عليهم من نماذج المستشهدات المنقولة عنهم فيما سبق ـ بعثوا من جديد ثنائية

---

[١] وفيما سبق ذكره من محاولة الأستاذ فريد وجدى تنزيل قيمة الدليل العقلى بحجة أنه يكثر فيه الخطأ ، نزعة إلى تلك الفلسفة .

العقل والإيمان التي عاشت في القرون الوسطى النصرانية ثم أماتها ديكارت وقبله الإسلام . ومما زاد في العجب أن الثنائية القديمة كانت ضد مصلحة العقل لتأييد الإيمان والثنائية الجديدة تُحدَث ضد مصلحة الإيمان أوبالأصح ضد مصلحة الإيمان والعقل معا. وقد ذكرنا كل ذلك من قبل . وكان منهج الشك المنسوب إلى فلسفة ديكارت لتأييد العقل ضد الإيمان الأعمى فبات الأساتذة الغافلون منا يستخدمون ذلك المنهج لتشكيك الأذهان في مقررات العقل .

بقي أن يقال لنا كيف يأتلف ما قلتم عن فلسفة ديكارت إنه ألغى ثنائية العقل والإيمان باطراح الإيمان ، مع ما قلتم عنه أيضا إنه في طليعة المؤمنين بالله ؟ والجواب أنه لم يطرح الإيمان مطلقا وإنما اطرحه ركنا في نظرية اليقين وسندا للعقل في إدراك الحقائق ، فليس العقل عنده تابعا للإيمان بل الإيمان تابع للعقل . ألا يرى قوله . « إن قضية أدرك فأنا إذن موجود حقيقة بديهية، وهذه الحقيقة لاتسقط في أي زمان بساحة الذاكرة ولاتزال غير فاقدة لبداهتها حتى تصل إلى الله فإذا وصلت إليه تُيقِّن أن العقل أنشئ لفهم الحقيقة ، ويتضمن هذا اليقينَ المقدماتُ المستخدمة في إثبات وجود الله أيضا « المطالب والمذاهب » ص ٦٨

قال « پول ژانه » ص ٢٤٣ « في الفلسفة الأخيرة تلزم دائما مراجعة «ديكارت» في مبتدأ جميع المطالب والمباحث. وفلسفة ديكارت وإن كانت مركبة من عناصر كثيرة مقتبسة من القرون الوسطى والمتقدمين إلا أن له طريقا يخص شخصه تماما بديعا جدا وهو طريق « الاشتباه ومعيار التبين » يعني أن يُشك في كل ما ليس بمبرهن عليه [١] ولا يُقبلَ ما عدا الظاهر بذاته أو بغيره « ئه ويدان » على أنه مبرهن عليه .

---

[١] نلفت القارئ إلى هذا القيد في منهج الشك المنسوب إلى ديكارت ! فهو لا يوصي الشك في كل شئ بل في كل ماليس بمبرهن عليه وهو المراد أيضا من المعطوف « باو » في قوله =

« وفى الحق ان فلسفة القرون الوسطى أيضا تطبّق هـذه الطريق فيبتدئ « سن طوماس » فى « سوم أولوزيك » بإيراد سؤال « هل الله موجود » ؟ ثم يقول من غير تردد : « وليكن جوابنا بالنفى » فيظهر أنه وضع جميع الحقائق حتى وجود الله فى موضع الشك ولم يقبله إلا بعد الجواب على الاعتراضات الموردة وبنى حقيته على أدلة بينة . إلا أن هـذه الطريق التى لا تخلو عنها أي فلسفة قد طبقها سن طوماس وسائر الفلاسفة تطبيقا لا شعوريا . أما ديكارت فشعر بها وفذلكها ووضعها فى شكل الدستور ، ومن جراء ذلك استحق أن يعد واضع الفلسفة الثانى .

« والنقطة الجديدة الثانية فى فلسفة ديكارت كونه قد أخذ موجودية الإدراك على أنها الحقيقة الأولى فشى من وجود الذهن المدرك « النفس الناطقة » قائلا :

« ولا يقبل إلا الظاهر بذاته أو بغيره » فهل يشبه هذا مافهمه كاتب جريدة « السياسة » (انظر ٤ - ١) من منهج ديكارت فيما كتبه عن البعثة الأزهرية إلى أوربا قائلا : « انهم سيواجهون مشقة أول أمرهم فى التوفيق بين مقتضيات هذا المنهج وما توجب عليهم دراساتهم الأزهرية وأى مشقة أكبر من أن يطالب الإنسان ليكون بحثه علميا صحيحا بأن ينكر كل ما يعرف وأن لا يثبت شيئا على أنه علمى إلا إذا قام عليه دليل من التجربة والملاحظة والاستنباط » فكأن أعضاء البعثة لم يبق عليهم فى دراستهم الأزهرية شئ مما قام عليه الدليل أو لم يكن شئ مما علموه دليلا على أي مسألة ، بدليل علمى صحيح . ولهذا يطالبهم الكاتب قبل أن يطالبهم الأوربيون بإنكار كل ما عرفوه ، ولهذا أيضا سيلاقون فى زعم الكاتب أكبر مشقة فى التوفيق بين المنهج الأوربى والمنهج الأزهرى

والكاتب يخلط منهج ديكارت بشئ من منهج الماديين والتدريبيين كما خلط الاستنباط بالتجربة والملاحظة حيث قال : « وان لا يثبت شيئا على أنه علمى إلا إذا قام عليه دليل من التجربة والملاحظة والاستنباط » فإن كان يطالبهم بمنهج ديكارت فليس منهجه إنكار كل ما عرفوه وتعلموه فى الأزهر مبرهنا عليه أو غير مبرهن ، مع أن الأزهر نفسه لا يقبل ما ليس بمبرهن عليه . وإن كان مراده تخصيص القبول بما لم يقم عليه دليل من التجربة والمشاهدة كما هو منهج العلم الحديث فذاك غير منهج الشك المنسوب إلى الفيلسوف ديكارت فى كل مالم يقم عليه الدليل سواء كان عقليا أو تجريبيا وهو الحق الحقيق بالقبول أما تخصيصه بالدليل التجربى فزيادة على الحق ومجاوزة إلى ما وراءه . ثم إن منهج الشك فى كل شئ غير مبرهن عليه يعم المجربات قبل إجراء التجربة كما يعم المعقولات قبل الاستدلال عليها

« مهما كان ترتيب المعانى الذى يراد تقريره فى الفلسفة فالشىء الذى يبقى حقيقة دائما هو الشعور ، فقد أشك فى وجود الأجسام وقد أشك فى وجود الله وفى الحقائق الرياضية[1] لكن لا أشك أصلا فى وجود شعورى لأن شكى فى وجود شعورى شعور أيضا والحال أن شعورى أى شكى معناه أنى موجود فإن من لا يوجد لا يشك أيضا . وبناء عليه فأنا مدرك شاعر موجود من حيث أنى مدرك إن لم أكن موجوداً بأى حيثية .

[١] لعل هذا القول من ديكارت المنبئ عن الشك العام كان منشأ غلط الذين جعلوا الشك أساس فلسفته ، وهذا يخالف ماعزى إليه آنفا بلسان « پول ژانه » أيضا من كون الشك المأخوذ فى فلسفة الرجل هو الشك فيما ليس بمبرهن عليه لا فى كل شئ ، فأى القولين يكون تعبيرا صحيحا عن فلسفته؟

والجواب الذى يقطع كل شبهة فى هذا الباب ولا يجده القارئ فى غير هذا الكتاب كاشفا عن حقيقة مسلك هذا الفيلسوف الكبير أن تمسكه بالشك العام حتى فى وجود الله حتى فى الحقائق الرياضية — على تعبير الفيلسوف نفسه — وتمسكه بالشك فيما ليس بمبرهن عليه ، كلاهما واقع منه ، إلا أن الثانى أى شكه فيما ليس بمبرهن عليه واقع منه على أنه لازم مذهبه فى إحياء حقوق العقل المضاعة قبله . والأول أى شكه فى كل شئ ، وقع منه قصد المحاربة مذهب الشاكين فى كل شئ حيث لم يجد سبيلا إليها من غير مماشاتهم فى مذهبهم . وتوضيح هذين الأمرين أن ديكارت مجدد الفلسفة وواضعها الثانى لماقضى على فلسفة القرون الوسطى المتأثرة من النصرانية والمستمدة قوة من إيمانها تقاوم تيار الحسبانية ، وحرر العقل من تبعية الإيمان ، لزمه أن يشك فى كل ما ليس بمبرهن عليه كما هو مقتضى العقل . وكان فلاسفة القرون الوسطى الذين التزموا تبعية العقل للايمان التزموه بدافعين اثنين تأييد النصرانية ومقاومة الحسبانية القائلة بتعذر الحصول بالعقل على اليقين والتى كانت فلسفة اليونان انتهت بغلبتها على الفلسفات الأخرى كما سيأتى بيانه . وعند ذلك أى عند العودة إلى التمسك بالعقل وجد ديكارت نفسه — كما قال پول ژانه — أمام خصم جديد[*] اى الحسبانية التى هى عدوة اليقين القديمة الداعية إلى الشك فى كل شئ . ورأى أن الحسبانيين المتمسكين بالشك فى كل شئ لا يمكن التكلم معهم لعدم كون أى شئ مسلما به عندهم غير الشك ، فاستدرجهم الرجل من طريق الشك المطلق لا لكونه مذهبه بل لكونه مذهب خصومه الذين يريد القضاء عليهم وعلى مذهبهم والطريق الوحيد للتكلم. فلو شك فى كل شىء مطلقا مبرهن عليه أو غير مبرهن لزمه أن يشك فى المبادئ الأولى أيضا التى ترجع إليها =

[*] مطالب ومذاهب ص ٦٦ اقرأ ما كتبنا هنا مع ما سبق منا فى أرقام ...

« فديكارت يمشي من هذه الطريق في إثبات وجود الله ولا يستعمل الأدلة الطبيعية لا الدليل الكياني ولا دليل العلة الغائية لأنه كما لم يُثبت بعدُ وجودَ الكائنات المادية فهو يحتاج في إثبات وجودها إلى وجود الله[1] والذي لا يحتاج في إثبات وجوده إلى وجود الله إنما هو وجود نفسه فلا دور . فوجود نفسه المستفاد من إدراكه هو الحقيقة الأولى الثابتة ثم يترتب عليه وجود الله[2] ثم يترتب عليه ثبوت وجود العالم . وكيفية الترتب الأخير أن ديكارت عند ما استيقن الحقيقة الأولى الآنفة الذكر بنى حقيتها على كونها متبينة غاية التبين . ثم قرر على قانون مأخوذ من هذا وهو أن كل ما يعرفه جليا متبينا فهو حق . وهذا هو معيار التبين الذي تمسك به . ثم لاح له بعد إثبات وجود الله بواسطة إدراك وجود نفسه أن منشأ ما تبيّن للإنسان حقا هو

= البراهين في النهاية مثل مبدأ التناقض ومبدأ العلية وهي البديهيات العقلية ثم لا يمكنه التخلص من الشك كما وقع للريبيين ، حتى إنه لا يمكنه أن يقول بعد قوله أشك فأنا مدرك وأدرك فأنا موجود. إذ لا يكون من حق الشاك في كل شيء أن ينتقل من وجود الإدراك إلى وجود المدرك ، بناء على أن وجود الأول يستلزم وجود الثاني ، لأن ذلك الانتقال إنما يتسنى عند التسليم بقضية هي أن الإدراك لا يوجد بدون المدرك كالفعل من غير فاعل. وهذه القضية ترجع إلى مبدأ الجوهر والعرض وإلى أن العرض لا يقوم بنفسه ويحتاج إلى جوهر يقوم به ولا يوجد بدونه .. والفيلسوف « كانت » الذي اعترض على القضية الثانية من قضيتي ديكارت المذكورتين وهي قضية « أدرك فأنا إذن موجود » لم يبن اعتراضه على عدم التسليم بأن وجود الإدراك يستلزم وجود المدرك ، وإلا كان اعتراضا على مبدأ من المبادىء الأولى التي لا يعترض عليها ، وإنما تكلم في محل وجود الإدراك والمدرك .. وسيجيء في هذا الكتاب بسط ذلك الاعتراض وجوابنا عليه .

[١] على عكس الترتيب في إثبات وجود الله بدليله المعروف المبني على وجود العالم .

[٢] وترتب ثبوت وجود الله على وجود نفسه عين ترتب وجود الله على وجود العالم في الاستدلال المعروف بوجوده على وجود موجده . فثبوت وجود نفسه يعقبه ثبوت وجود الله تفتيشا منه عن موجده ومعطيه الإدراك . وهذا التعقيب هو مراد ديكارت من قوله المنقول عنه من قبل : « وهذه الحقيقة يعني وجود نفسه لا تسقط في ساحة الذاكرة حتى تصل إلى الله يعني لا يشغل عنها وعن التفكير فيما لها من الكمال والنقصان ، شاغل حتى تصل إلى الله الذي هو الكمال المطلق .

صدوقية الله تعالى وأن الله تعالى إنما أعطى الإنسان العقل ليدرك به الحقيقة[١] والعالم مما يتبين لنا وجوده ، وهذا التبيّن من الله ، فيلزم أن يكون وجود العالم حقا ، وإلالزم أن يكون الله قد خدعنا » .

ففلسفة ديكارت تمتاز بكونه أثبت وجودالله قبل إثبات وجود العالم المادى واستدل عليه من وجود نفسه الناطقة ووجود شعوره وتمتاز أيضا بكونه بنى حقية وجود العالم على صدوقية الله [٢] .

فإن قيل لم لا يبنى ديكارت حقية وجود العالم على معيار التبين الذى هو أيضا مما تمتاز به فلسفته ، وقد بنى عليه وجود نفسه ؟ فالجواب أنه لم يكن مثبتا وجود الله عند الاقتناع بوجود نفسه فبناه على معيار التبين ؛ وليس الحال كذلك عند إثبات وجود العالم . على أن معيار التبين إنما يفيد الحقية واليقين فى نفسه لا فى نفس الأمر، بخلاف دليل صدوقية الله ؛ فلما كان ثبوت وجود العالم قد سبقه ثبوت وجود الله فالأولى أن لا يكتفى فى إثبات وجود العالم بمعيار التبين بل يضم إليه وجود الله وصدوقيته كسبب السبب .

على أنه لا مانع من كون ثبوت وجود الله مؤيدا أيضا لما تقدمه من ثبوت وجود نفسه بمعيار التبين ، بانكشاف سبب التبين وهو وجود الله وفيضان هـذا التبين إلى ذهنه منه . وهذا قول الفيلسوف : « إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود » وتأليفه بكونه قد أخـذ موجودية الإدراك مع ما يلزمه من وجود نفسه المدركة ، على إنها

---

[١] انظر قول ديكارت هذا كيف يقضى على كلتا دعويى الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده السابقى الذكر فى مقدمة الكتاب من أن الدين القائل بوجود إله غير منظور لا يلتئم مع العقل وأن الحقيقة لا تدرك إلا بالمشاهدة .

[٢] انظر هذا الفيلسوف الكبير الذى فتح دورا جديدا فى الفلسفة وأعاد إلى العقل كرامته واستقلاله ، كيف يكون مبلغه فى الإيمان بفضل هذا العقل الحر السامى .

الحقيقة الأولى الثابتة . فهذه الحقيقة الأولى قد نزلت منزلة الحقيقة الثانية بعد انكشاف سببها بثبوت وجود الله وظهر كون وجود الله مبدأ كل علم ومبدأ كل وجود ، ولولم يكن وجوده لما كان أى وجود وأى علم. هكذا ينبغى أن يحرر مراد الفيلسوف ديكارت من الكلمات المذكورة فى بحث المعرفة من كتاب «المطالب والمذاهب» لپول ژانه ، المقتبسة من فلسفته ومن الله التوفيق .

ومن لطيف مايتصل بموضوع كتابي هذا من أقوال هذا الفيلسوف العظيم قوله: « ليس علم الملحد علما حقا ، لأن المعرفة المشوبة بالشبهة لايحق لها أن تسمى علما . »

وتوضيح هذا القول أن التبيّن الذى يستند إليه كل علم ، لا يجد فى ذهن الملحد تأييداً من دليل صدوقية الله فيظل التبين فيه ضعيفا .

ومن أساليب ديكارت فى إثبات وجود الله أنه يقول : « إذا قلت « الله » فإنى أفهم منه جوهرا أزليا غير متناه ولا قابل للتغير عليما قديرا أوجدنى وسائر الأشياء على تقدير ثبوتها . فمن أين يأتينى هذا المفهوم ؟ ومن حيث انه معنى من المعانى يلزم أن يوضح منشأه . وهب أنى لكونى جوهرا أتصور فى نفسى جوهرا غيرى[1] ولكنى جوهر متناه فكيف أتصور جوهرا غير متناه » .

وهـذا الاستدلال فى إثبات وجود الله يشبه قول الفيلسوف « بوسسوئه » فى الموضوع نفسه : « من الحقائق ما هو ضرورى أزلى ، وتلك الحقائق لا تخرج من أن تكون حقا ولو لم يوجد شىء من الأشياء التى تعمل فيها ، مثلا ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلا تحتاج هذه الحقيقة فى أن تكون حقا إلى تحقق أى مثلث فى الواقع

[١] الجوهر بمعنى الموجود المستغنى عن المحل يصح إطلاقه على الله تعالى بحسب المعنى إلا أنا نحن المسلمين نكف عنه لكون أسماء الله عندنا توقيفية أى موقوفة عند ما ورد به الشرع، ولكثرة استعماله فى الممكن المتحيز .

ولاتحتاج أيضا إلى وجود الذهن الإنسانى ليعلمها، فهى حق ولو لم يوجد إنسان فى الدنيا. وإذا لم يكن لها أى توقف على العالم ولا على الروح الإنسانية لزم أن تكون مربوطة بوجود آخر » .

وهذا الاستدلال من « بوسسوئه » يكاد يكون إيضاح ما يعزى إلى ديكارت أنه قال إن وجود الله يقينى أكثر من يقينية الدعاوى الهندسية والقوانين الرياضية لأن تلك الدعاوى وتلك القوانين التى لاتحتاج فى كونها حقا ثابتة إلى وجود ما تنطبق عليه من الكائنات فى العالم ولا إلى أذهان من يتصورونها من علماء البشر الرياضيين، يلزم على تحقيق « بوسسوئه » أن تكون مربوطة بوجود الله . فثبوتها الذى لا يتوقف على وجود أى موجود من الكائنات موقوف إذن على وجود الله ولا شك أن الموقوف عليه أثبت وأقوى فى الوجود من الموقوف .

وآخر ما يعجبنى من أدلة ديكارت على وجود الله قوله ـ وقد تمسك به قبله «أوكـكان» من فلاسفة القرون الوسطى ـ : «إن حفظ الجوهر وإبقاءه عينُ خلقه فإذا أردتُ أن أعرف من خلقنى فأقول من خلقنى سابقا هو الذى يبقينى حالا، مع أنى لا يمكننى إن لم أسنده إلى من يملك جميع الكمالات وأجد مفهومه فى ذهنى ، أن أسنده لا إلىّ ولا إلى والدى ولا إلى أى علة أخرى . وبفضل ما فى هذا الدليل من الاستناد إلى العلة الحقيقية . يسقط اعتراض التسلسل إلى غير نهاية الذى يوردونه على الدليل المستند إلى العلة الخالقة، لأنه مهما أمكن الرجوع من علة إلى علة فى سلسلة الأزمان ، فليس الأمر كذلك فى علة البقاء إذ يجب لإيضاح وجودى فى الحال أن تكون علته أيضا موجودة حالا » .

وهذا الدليل يحتمل أن يناقش فيه المناقشون بأن الحادث لا يحتاج فى بقائه بعد حدوثه إلى علةٍ احتياجَه إليها فى حدوثه . لأن قاعدة «لكل حادث علة» لا تنطبق

عليه ؟ فإن احتاج بعد حدوثه إلى علة فإنما يحتاج إليها فى عدمه الطارئ على وجوده ، لا فى بقائه موجودا وتنطبق القاعدة المذكورة على العدم الحادث .

لكنى أجيب على اعتراضهم نيابة عن ديكارت : بأن العلة الموجدة للشئ يلزم أن تبق ما دام معلولها باقيا ، حتى لو زالت علته انعدم معها المعلول فيكون زوال العلة علة لعدمه الحادث . ومن هذا يقال : « علة العدم عدم العلة » .

ويجدر بى أن لا أنتهى عن الكلام فى فلسفة ديكارت قبل أن أبدى رأيى فى دليل هذا الفيلسوف على إثبات وجود الله المسمى بالدليل الوجودى والذى ذكره صديق الدكتور عثمان أمين فى كتابه « ديكارت » باسم الدليل الانطلوجى وأطراه ، كما أيده الأستاذ الكبير العقاد فى كتابه « الله » .. على الرغم من أن هذا الدليل اخترعه سنت آنسلم من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين قبل ديكارت ثم انتُقد عليه فى ذلك العهد ، وكان لناقده الحق . ومع هذا فقد تمسك به فى المرة الثانية كبير فلاسفة الغربيين وزعيم عهد التجديد فى الفلسفة أعنى به ديكارت. ثم تجدد الإعجاب والافتتان بذاك الدليل فى زماننا على لسان الدكتور عثمان أمين والأستاذ العقاد .

وقد سبق منى أن وعدت فى أوائل هذا الكتاب (ص ٦٨ ــ ٦٩) لأقول قولى فى ذاك الدليل بلسان علم المنطق القديم وأبديت هناك ظنى القوى بسحب الأستاذين الفاضلين اعتمادهما على متانة الدليل المذكور بعد الاطلاع على قولى ، فيكون لى الشرف فى تصحيح رأيهما بشأنه فى حين أنه لم يؤثر نقد الناقدين من قبلى فى إصرارهما على الإعجاب بذلك الدليل .. وأكثر من هذا مايعود إلىّ بهذه الوسيلة من شرف الدفاع عن المنطق القديم رغم المستهينين به من الكتاب المعاصرين معبرين عنه بالمنطق الصورى أو التجريدى وهم لايدرون أن قوة هذا العلم الأبديةَ تأتيه من فضل صوريته كما أن قوة علم الهندسة الأبدية فى صوريته ، فلو لم يكن صوريا كان علما وقتيا كما نبه إليه الرياضى الشهير هانري بوانكاريه وقد سبق منى نقله .

لا يعجبنى الدليـل الوجودى من أدلة ديكارت على إثبات وجود الله فأراه مبنيا على مغالطة خفية استولت على عقول المتمسكين به مع محبذيه ، وإن كان صديقنا الدكتور عثمان أمين اعتنى فى كتابه «ديكارت» ص١٤٣ بهذا الدليل الذى سماه دليلا انطولوجيا وعدّه أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله . ولا يجديه ما نقل الدكتور فى تكميله عن الفيلسوف ليبنتز ولا ما قاله الأستاذ الكبير العقاد فى كتابه النفيس « الله » عن هذا الدليـل الوجودى ـ بعد حكاية استهدافه لنقد الناقدين إلى حد أنهم سخروا منه ـ :

« والبرهان فى الواقع أقوى وأمتن من أن ينال بمثل هذا الانتقاد لأنا نستطيع أن نتصور عشرة دنانير دون أن يستلزم وجودَه فى الحقيقة ، ولـكن لا نتصور كمالا لا مزيد عليه ثم نتصوره فى الوقت نفسه نقصا لا مزيد عليه لأنه معدوم . وإذا قلنا ان الديشليون لا يمكن أن يكون أكبر عدد فالديشليون والواحد موجود بغير كلام وإن لم نستخدمه فى عد شىء من الأشياء » .

والأستاذ العقاد الذى نعترف بدقة فهمه وقوة بيانه ، يخطئ فى الاعتماد على هذا الدليل مع الفلاسفة المخطئين . والذى يغره وغيرَه ويفرق بين مسألة وجود الله ووجود عشرة دنانير الذى اتخذه الناقدون مثالا فى نقض الدليل المذكور ، أنه يكفى لإثبات وجود الله مجرد تصوره مفهومه الدال على غاية الـكمال ولا يكفى لإثبات وجود عشرة دنانير مجرد تصور مفهومها الخالى عن تلك الغاية . وقد غرهم أن تصور غاية الـكمال لشىء مع الشك فى وجوده يكون تناقضا ونقصا ظاهرا فى حاله .

ونحن نسلم بأن غاية الـكمال لا تُتصور مع عدم وجود الأكمل ، وإنمـا يتصور الأكمل فى الذهن مقترنا بوجوده حتى وجوده الخارجى أى مقترنا بتصور وجوده فى

الخارج لكون محل هذا الاقتران هو التصور الذى فيه متسع الموجود والمعدوم والموجودَين المتلازمَين والمعدومَيْن المتلازمَيْن ، ولكن لا يلزم من حضور الأكمل ووجوده الخارجى فى تصور الذهن مجتمعين غير منفكين ، تحققهما فى الخارج كذلك . وقد قال علماؤنا المنطقيون لا حجر فى التصورات ! فقد يكون الذهن بسبب تصوره الله بمعنى الأكمل، مضطرا إلى إضافة تصور إلى تصوره قائل بوجود هذا الأكمل فى الخارج من غير أن يكون لهذين التصورين المتولد بعضهما من بعض تأثير فى الحقيقة .

وخلاصة ما أقوله أن استخراج البرهان على وجود الله من تصور القائلين به على أنه جامع لكل كمال ـ ومنه الوجود طبعا ـ توهم محض من نوع المصادرة على المطلوب، لأن إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامع كل كمال فى حين أن الحكم بكونه جامع كل كمال يتوقف على كونه موجوداً ، بناء على القاعدة المنطقية القائلة بأن صدق القضية الموجبة مشروط بوجود موضوعها، فيتوقف إثبات وجود الله على كونه موجودا وهو الدور والمصادرة على المطلوب .

وإن أردت تحقيق هذه المسألة على وجه لا محل لها بعده أن تلتبس على الأستاذ عقاد والدكتور عثمان أمين اللذين لم يكفهما نقاش الفلاسفة قدما فى تحقيقها ، فأقول توضيحا لما قلته إلى هنا :

لو كان قول القائل إن الله جامع كل كمال الذى يكون مقدمة من مقدمات الدليل الانطولوجى المُقام على إثبات وجود الله، مسلم الصدق لكان من حق الأستاذين أن يعتبراه كافيا فى إثبات المطلوب، ضرورة أن وجوده يدخل فى الكمالات التى هو جامعها فى نفسه دخولا أوليا ، لكن صدق ذلك القول ليس بمسلم . ولا تقل كيف لا يسلَّم القول بأن الله جامع كل كمال ، فأي مجنون يشك فيه ؟ لأنى أقول مع الأستاذين المصريين على صحة دليل ديكارت هذا ومتانته : إن ذلك القول لا شك فى صدقه وصحته .. إلا أن كل من يعجبه هذا الدليل قبل ديكارت وبعده يغفلون عن كونهم بصدد إثبات

وجود الله[1] فذلك القول أعنى الحكم بأن الله جامع كل كمال يجب أن يكون مسلم الصدق إلا بالنسبة إلى محله فى دليل إثبات وجود الله، ولهذا يصح أن نقول إن الله تعالى يلزم أن يكون جامع الكمالات عند كل من يؤمن بوجوده ، ولا يلزم أن يكون الأمر كذلك عند من لا يؤمن بالله فلا وجود له عنده ولا كونه جامع الكمالات ، ومن كان فى صدد إثبات وجود الله يلزم أن يكون كذلك خالى الذهن عن وجوده واتصافه بكل كمال إلى أن يتسنى له الإثبات . ونحن الذين لا نتردد فى إضافة جميع الكمالات إليه تعالى لكوننا آمنا بوجوده أولا بدليل غير دليل الكمال فصحت بالنسبة إلينا القضية الموجبة القائلة بأنه جامع كل كمال لتحقق شرط صحتها الذى اشترطه المنطق القديم وهو وجود الموضوع . أما الذى لا يعرف وجود الله ويريد أن يعرفه من كونه جامع الكمالات أو الذى يعرف وجوده ويريد إثباته لمن لا يعرفه بدليل الكمال الجامع ، فيقال له إن سندك هذا فى إثبات وجود الله قضية موجبة تتوقف صحتها منطقيا على وجود موضوعها الذى أنت بصدد إثبات هذا المدعى فتحتاج فى تصحيح دليلك إلى مراجعة دعواك ، وهى المصادرة على المطلوب المعروف بطلانها عند العلماء .

وما أدق نظر المنطق فى اشتراط وجود الموضوع لصحة القضايا الموجبة دون اشتراطه فى السالبة . فقولك مثلا العنقاء تطير كاذب وقولك العنقاء لا تطير صادق مع أن العنقاء اسم طائر ، لكن لما كان هذا الطائر لا وجود له فأنت تكون كاذبا

---

[١] إذ لا شك أن إقامة الدليل على إثبات أى مطلب ، ليست عبارة عن السعي فى تحصيل الحاصل الذى هو معدود من المحالات ، فلا بد أن يكون صاحب الدليل يعرضه فى معرض الحاجة إليه.. ويلزم على هذا أن يفرض عدم ثبوت وجود الله قبل إقامة الدليل الأنطلوجى لإثبات وجوده فى حين الإقامة . نعم ، لامانع من أن يكون الناظرون فى دليل ديكارت الأنطلوجى مقتنعين بوجود الله من أدلته الأخرى .. لكن استقلال هذا الدليل واستغناءه عن الأدلة الأخرى اللذين بهما يكون دليلا تاما ، يقضى على من يدرسه ويختبر سلامته من النقد أن يتسع لقطع النظر عن غيره حين إقامته، فيصح الفرض الذى ذكرنا أى فرض عدم ثبوت وجود الله قبل هذا الدليل

فى إثبات أي شيء له وصادقاً فى سلب كل شيء عنه . وهذا من دقائق علم المنطق أعنى المنطق القديم الصورى على رغم المستخفين به من أهل الثقافة المصرية بمصر .

نعم يصدق قول أهل المعاجم « المنقاء طائر عظيم معروف الإسم ومجهول الجسم » ولا ينافى صدقَه ما ذكرنا من القاعدة المنطقية القائلة بأن القضية الموجبة لا تصدق بدون وجود موضوعها ، لأن قول المعاجم ذاك قضية لفظية من قبيل تفسير اللفظ وشرح الأسماء التى لا مُشاحَّة فيها ، والمنطقيون لا يعدون القول الشارح من القضايا.[1] وإن أبيت إلا أن تعده قضية تتضمن حكما إيجابيا وتحتمل الصدق والـكذب كما هو شأن القضية، ثم قلت إنها صادقة رغم اشتراط المنطق فى صدقها وجود الموضوع .. فجوابه أن المراد من قول المعاجم المنقاء طائر عظيم الخ الحـكم على لفظ المنقاء بأنه اسم لطائر كذا ، ولا شك فى وجود لفظ المنقاء فى الألسنة وإن كان اسماً من غير مسمى ، فالحـكم صادق وشرط الصدق موجود .

* * *

وهنا ننتهى من فلسفة «ديكارت» وأساليبها الغراء فى إثبات وجود الله التى كشفنا بها الغطاء عن أعين الذين يظنون بفلسفته الظنون ، ففيما ذكرناه كفاية وعبرة لأولى الأبصار . أما الفيلسوف « كانت » فهو ليس كديكارت وعلى عاتقه قسط من تبعات ضلال الملاحدة المصريين ومن قبلهم وإن كان الرجل أيضا ممن يؤمن بالله واليوم الآخر. فقد انتقد الأدلة القائمة على وجود الله وادعى أنه لا يمكن إثباته بالعقل النظرى ولا جعل

---

[١] وقد رأينا من فضل المنطق ودقة نظره فى هذا البحث ثلاث نقط: الأولى اشتراط وجود الموضوع فى صدق القضايا الموجبة وعدم اشتراطه فى صدق القضايا السالبة، والثانية رفع الحجر عن التصورات دون التصديقات، والثالثة عد التعريفات التى يسمونها الأقوال الشارحة من التصورات التى لا حجر فيها دون التصديقات وإن كانت فى شكل القضايا. والثانية من هذه النقاط الثلاث هى التى خدعت المخطئين فى اعتمادهم على الدليل الأنطولوجى ، كما أن الأولى منها تفتح أعينهم .

هذه المسألة موضوع العلم لعدم إمكان أن تكون موضوع الحس والتجربة . ثم أسندها أى مسألة وجود الله إلى دليل العقل العملى الآمر بالوظيفة . ويعبر عنه بالدليل الأخلاقى أيضا كما سنفصله فى أواخر هذا الباب أعنى الباب الأول .

إلا أن الناس تمسكوا بالشطر الأول من مذهبه أى الشطر الذى حمل فيه على الأدلة العقلية المعروفة المثبتة لوجود الله فأنكروا وجوده وتركوا العمل بالشطر الثانى لمذهبه بل استخرجوا منه ما ذكرنا فى المسألة الأولى من المسألتين اللتين صدّرنا بهما هذا الباب الأول وهو أن لا يكون الدين فى اعتقاد الخاصة حقيقة تستند إلى الواقع ، بل ذريعة إلى حفظ الأخلاق من الانهيار وضرورةً لإصلاح المجتمع . وقد قضينا هناك على هذه الفكرة الضالة المضلة . وكفى الناس معذرة — إن كان تنفعهم معذرة الاستناد إلى فلسفة كانت عند الله — أن العقل المنطقى والعلم لا يأمران بالاعتراف بوجود الله فى مذهبه .

ولا يتبين تماما أن كانت يقول بعدم إثبات العقل النظرى الاستدلالى لوجود الله ، أو يقول بعدم ثبوت ما أثبته العقل النظرى المجرد عن التجربة ، أو يقول بهما معا ؟ ويؤيد الاحتمالَ الأول اعتراضاته على أدلة وجود الله ، والثانىَ أنه مؤسس انتقاد العقل المحض ومؤلف الكتاب المسمى به ، والثالث أنه ذكر فى اعتراضاته عدم إمكان أن يكون الله موضوع التجربة ، وكل ما فى هذه الاحتمالات الثلاث مردود عليه .

أما الأول وهو عدم إثبات العقل النظرى وجود الله فقد علمت بطلانه عندما قررنا أشهر أدلة إثبات الواجب المعروف بالدليل الكيانى ودليل الإمكان وبيّنا كون « كانت » مخطئاً فى اعتراضاته عليه ، وخصيصا علمت عند النظر فى فلسفة ديكارت أن العقل ونعنى به العقل النظرى لا يُثبت أى مسألة إثباتَه لوجود الله ، حتى إن هذا العقل الذى أنشئ لفهم الحقائق وأُعطِيَه الإنسان، يعرف وجود الله قبل معرفة وجود العالم.

وأما الثانى وهو القول بعدم ثبوت ما أثبته العقل من غير انضمام التجربة إليـه فلا شك فى بطلانه لأن القوانين الرياضية والمنطقية عقلية بحتة وأن « كانت » نفسه معترف بتلك القوانين وبكونها ضرورية أي ثابتة فوق المسائل الثابتة بالتجربة ، حتى إن « كانت » يقول : « إن الفرق بين اليقين العقلى واليقين التجربى وجدان الضرورة فى الأول دون الثانى » كما فى « المطالب والمذاهب » ص ٨٣ من الترجمة التركية . وقوله هـذا صريح فى تفضيل ما ثبت بالعقل على ما ثبت بالتجربة . فهو عند انتقاد ماثبت بالعقل المحض كما يخالف غيره من الفلاسفة يناقض نفسه أيضا . وهو الفيلسوف الذى تصدى لهدم الفلسفة وإنـكار علم ماوراء الطبيعة ، فى حين أن « ديكارت » و « ليبنـتز » وأشياعهما يقولون : « إن وجود الروح قطعى أكثر من وجود الأجسام « المطالب والمذاهب » ص ٧٥ .

وقال الرياضى الشهير « هانرى بوانكاريه » فى كتابه « العـلم والفرضية » إن للتجربة دوراً هاما فى تـكوّن الهندسة لـكنه من الضلال أن يُفهم من هـذا القول كون الهندسة علما تجربيا إذ لو كانت الهندسة علما تجربيا لـكانت علما تخمينيا ووقتيا » وهذا النص من هذا العالم الـكبير الغربى قاض على مزاعم المستخفين بالأدلة العقلية والعلوم المبنية على العقل المحض . إذ يظهر من هذا أن قطعية علم الهندسة ناشئة من كونه عقليا محضا . ولهذا الرجل نص آخر فى نفس الـكتاب جدير بأن يفتح عيون العصريين منا المستخفين بالمنطق الصورى الغافلين عن كون هذا المنطق هو المنطق الذى امتاز بين العلوم كالرياضيات بكون قوانينه ضرورية غير قابلة للتغير . وهذا قـول « بوانكاريه » :

« إن الرياضيين لا يدرسون الأشياء وإنمـا يدرسون المناسبات بين الأشياء وهم مختارون من أجل ذلك فى إقامة أشياء أخرى مقام الأشياء التى وضعوها موضع الدرس بشرط أن تتبدل المناسبات الـكائنة بين الأشياء الأولى . فالمادة لا تعنى الرياضيين وإنما

تعنيهم الصورة » والمفهوم جليا من هذا الكلام أن منشأ الضرورة والقطعية فى العلوم الرياضية هو كونها علوما صورية .

ثم إن « كانت » وان اشتهر بسعيه لإنقاذ العلم من الحسبانية الريبية وتخصيصها بالفلسفة لكن الحق أنه ريبى مطلق حيث يقول بامتناع معرفة الحقائق لكون كل مطابقة المعرفة للواقع عبارةً عن مطابقة المعرفة للمعرفة لا للواقع[1] بناء على عدم اتصال الانسان بالأشياء الخارجية ، حتى إن ما يحصل فيه بالإحساس لا يعدو أن يكون حالة نفسية . فإذا كان هذا أساسَ عقلية « كانت» فما فائدته فى توثيق المعرفة بالتجربة التى تكون نتيجتها كما قال بول ژانه الحسبانية دائما[2] وقد صرح « كانت » نفسه بعدم وجدان الضرورة ـ التى هى أعلى درجات اليقين ـ فى اليقين التجربى كما نقلنا عنه قبل قليل . مع أن سلب الضرورة عن اليقين التجربى مساو لنفى اليقين التجربى ، فقد نقل بول ژانه عنه أى عن كانت قوله : « الاعتقاد إما قطعى أو غير قطعى والقطعى أعنى اليقينى هو الاعتقاد المترافق مع وجدان الضرورة وغير القطعى أى غير اليقين مترافق لا مع وجدان الضرورة بل مع الجواز أعنى إمكان نقيض المعتقَد » المطالب والمذاهب ص ٨٢ .

وخلاصة مذهب « كانت » الذى يقال إن إهمال الفلسفة والاعتصام بالعلم مأثور عنه : أننا نعرف الشؤون ولا نعرف ذاالشؤون « نومن » فلا نعرف الروح ولا نعرف العالم فى الخارج عن أذهاننا ولا نعرف المطلق يعنى الله . ويفوته أن العقل الذى يعرف الشؤون يلزمه على الأقل أن يعرف وجود ذى الشؤون وإن لم يعرف حقيقته. فمن هذا اعترف «اسپنسر» الذى جاء بعد « كانت » واقتفى آثاره وآثار « عوكوست كونت »

---

[١] المطالب والمذاهب ص ٨١ .

[٢] ص ٩٠ .

الملحد المشهور واضع الفلسفة الإثباتية ويقال لهـا الفلسفة الوضعية أيضا ـ بوجود المطلق وعبر عنه بما لا يُعلم . وقد أخـذ العلامة ناقل « المطالب والمذاهب » إلى اللغة التركية « كانت » بما أخـذ هو به الحسبانيين حيث قال أى كانت : « إنهم يعتبرون كل شئ ظاهريا لا حقيقيا فيفرقون بين الحقيق والظاهرى . فيلزمهم ـ على أن يكون علامة لهذا التفريق ـ أن يعرفوا الحقيقة ولو بقـدر مغايرتها لهذا الظاهرى ، وبذلك ينقضون مذهبهم بنفس مذهبهم » .

فقال المترجم العلامة فى تعليقاته القيمة على « المطالب والمذاهب » : « وما أورده كانت عليهم يرد على نفسه حين فرق بين الشؤون وذى الشؤون ونفى العلمَ بالثانى مع أن هـذا التفريق يتضمن العلم به ولو فى الجملة . فيكون قوله بأنه يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون ، تناقضا » يعنى أن عـدم معرفة ذى الشؤون مع معرفة الشؤون يكون معرفتَه بأنه غير ما يعرفه أو معرفتَه بأنه لا يعرفه . وهـذه المعرفة توجد فى كل مجهول جهلا بسيطا ولا تنافى مجهوليتَه حتى يكونُ القول بعـدم معرفته تناقضا . والأَولى فى تقرير الاعتراض على كانت أن يقال إن قوله إنه يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون يتضمن الاعتراف بوجود ذى الشؤون مع أن مقصوده من هذا القول أنه لا يعرف حتى كونَه موجودا . فإن كان لا يعرف وجوده فكيف يقول إنه ذو الشؤون التى يعرفها ويعرف أنه غيرها ؟ وهل يمكن أن يكون ذو الشؤون من المعـدومات وسيجئ إيضاح الشؤون وذى الشؤون بالمثال .

على أن « كانت » الذى نفى العلم بالمطلق لا ينفى الإيمان به ويدعى أن هـذا الإيمان كثيرا ما يكون أقوى من العلم كما صرح به فى المطالب والمذاهب ص ٨٧ .

وقال فى ص ٢٨٨ « ليست فلسفة كانت الإلهيـة غير فلسفة « ليبنتز » وإنما الفرق فى كون فلسفة « ليبنتز » نظرية وفلسفة « كانت » عملية أخلاقية وهما متفقان

على عمدة الأصلحية والعناية الأزلية والشخصية الإلهية والأبدية الشخصية . وأستاذ « كانت » فى هـذه الفلسفة « ليبنتز » و « روسو » ليس فيها شئ من تأثير « اسبينوزا » غيرانا نعلم أن العقل النظرى لا يستطيع عنـده النفوذ فى مبدأ الأشياء ومعادها ، فهو بعيد عن هـذا النفوذ مطلقا وعالم الحركات والأشياء مسدودة على وجوهنا وكذلك وجود الله وحقيقته . لـكن هناك عقلا عمليا قد يلهمنا ما لا يعلمه العقل النظرى فتوجد الفلسفة الإلهية أيضاً على أن تكون لازمةَ الأخلاق وشرطَها ».

فيجب على الذين آمنوا بسمعة كانت من الشرقيين وبفلسفته المضطربة من غير تمحيص ، والذين لا يشكّون فى وجود الأجسام والمواد الخارجية ، أن يعلموا أن « كانت » الذى نفى العلم بوجود الله لم ينفه بنزعة إلحادية أو لشبهة فى وجوده ، وإنما ذلك نتيجة نفيه العلم بكل شيء فى الخارج عن الذهن لعدم إمكان الوصول إليه بالتجربة، حتى كان نفيه العلم بالعالم الخارجى أشد من نفيه العلم بوجود الله لـكونه يرجع فيوجب الإيمان بوجود الله بدليل غير دليل العقل النظرى[1] ولا يوجب الإيمان بوجود العـالم فى خارج الذهن وكلٌّ ما فى العالم من الموجودات فهو من قبيل ذى الشؤون الذى ينفى « كانت » العـلم به حتى ولا بوجوده . وأنتم معاشر مقلدى هذا الفيلسوف خلطتم مذهبه المعنوى بمذهب الماديين فآمنتم بما سوى الله من ذوى الشؤون وكفرتم بالله.

النظر فى الفلسفة الحسبانية

كنت أردت أن لا أطيل الـكلام هنا عن كانت وفلسفته أكثر من هذا اكتفاء بما تكلمت وبما سوف أتكلم فى محل آخر من الـكتاب . لـكنى عدت فرأيت الواجب أن أوفى البحث شطراً كافياً من حقه فى الـكلام عن هذا الفيلسوف المشهور الذى أثر

[١] وسيجئ منا فى آخر الباب الأول إيراد دليله ذاك مع الـكلام عليه .

تأثيراً كبيراً فى عقليات المتعلمين المصريين فى الغرب والشرق . وقبل النظر فى فلسفة كانت نذكر تمهيداً هاما يتضمن تاريخ الفلسفة الحسبانية وتطوراتها ، وهو مع كونه بحثاً جمّ الفائده فى ذاته ، شديدُ التعلق بفلسفة كانت التى التزمنا بعض التعمق فى درسها ، وبغرضنا فى تأليف هذا الكتاب من تدقيق موقف العقل والعلم والتجربة من الوصول إلى الحقيقة ، ولعل القارئ لا يجد هذا البحث فى غير هذا الكتاب ممحصا وملخصا . فنقول وبالله التوفيق :

قال پول ژانه فى أول القسم الخاص بفلسفة ما وراء الطبيعة من كتابه فى تاريخ الفلسفة « المطالب والمذاهب » : « يوضع هـذا السؤال على أن يكون أشد المسائل الفلسفية إعضالا : هل فى استطاعة البشر علم اليقين ؟ أو بعبارة أوضح : هل من حقنا أن ندعى اليقين وفى مقدورنا أن نكتسبه ؟ فكل فلسفةٍ جواب هذا السؤال مباشرة أو بواسطة » .

ثم قال : « فمن هنا تنقسم الفلسفة إلى : (١) إيقانية معترفة بحدين (أنا) و (لاأنا) أو الروح والعالم أو الذهن والخارج وقائلة بالارتباط الطبيعى بين هذين الحدين .. (٢) وحسبانية منكِرة لإمكان العلم قائلةٍ بمقابلة الروح ومباينتها للمعين المتعلَّق وبمحاولتها لمعرفته من غير أن تنالها، أو ساعيةٍ فى أن تشغل الروحَ بنفسها وتفت من عضد شجاعتها مريئةٍ لها تناقضاتها .. (٣) ومعنويةٍ لا تعترف بشىء حقيقى غير المعقولات فتريد أن تستخرج متعلَّق المعرفة من نفسها مدعية للزوم أن يوئس من حقية العلم إن قُبل فى مقابل الروح متعلَّقٌ يغايرها أو على الأقل لا يمكن النفوذ فى كنهه » .

والثالثة من هذه الأنواع الثلاثة للفلسفة قريبة من الثانية أعنى الحسبانية . وكذا الرابعة التى لم يذكرها پول ژانه وهى الشأنية . والخامسة ، وهى التدريبية ، حقها أيضا أن تؤول إلى الحسبانية كما مثلهما أى الشأنيةَ والتدريبيةَ حق التمثيل « داويدهيوم » مؤسس الحسبانية الأخيرة فى فلسفة الغربيين .

والمتكلمون علماء أصول الدين فى الإسلام يَدخلون فى الإيقانية وإن رأى فيهم العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » فى المقدمة القيمة التى صدَّر بها ترجمته ، الانقسامَ إلى الإيقانيين والتدريبيين . أما الفلاسفة الغربيون فإنى أرى فى أساس فلسفتهم على اختلاف مذاهبهم اضطرابا عجيبا وميلا إلى الحسبانية اللاأدرية بل إلى إنكار البديهيات كإنكار الماديين الذين هم إيقانيون تدريبيون وجودَ القوة الحيوية والعقلية والإرادية فى الإنسان على أنها قوى خصوصية غير ميكانيكية ، وكإنكار المنويين والشأنيين ـ القائلين بأنا نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون ولا وجودَه ، ومن كلتا الطائفتين « كانت » ـ العلمَ اليقينى بوجود العالم فى خارج الأذهان مستقلا عنها، بل العلمَ بوجود الروح أيضا ، كما يأتى فى محله من هذا الكتاب .

وقد كانت الحسبانية مرضاً مستولياً على الفلسفة اليونانية فأصبح الحال فى الفلاسفة الغربيين كذلك . حتى إنك تراهم يشتغلون بالفلسفة ويشتهرون فيها ومع ذلك لا يعتبرون علم ما وراء الطبيعة الذى هو الفلسفة العالية وفيها مسألة وجود الله ومبحث المعرفة والمادة والنفس ومناسبة إحدى هاتين الأخيرتين بالأخرى ، علما . أعنى أنهم يهدمون أنفسهم بأنفسهم . قال كانت : « إن جعل ما وراء الطبيعة علما كان ولا يزال خيالا طبيعيا ولد فى روح الإنسان » .

وليس لهذا الكلام عندى وجه معقول غير أن يكون مراده من العلم هو العلم الخاضع للتجربة كالعلم الطبيعى . فباعتبار هذا المعنى فقط لا يكون علم ما وراء الطبيعة علما . وربما يبرر قولَ « كانت » ما اشتهر لدى الغربيين ومقلديهم فى الشرق الحديث من بدعة حصر العلم فيما ثبت بالتجربة . وعلى هذا يكون المراد من جعل ماوراء الطبيعة علما لمتخيليه جعلَه علما مبنيا على التجربة كتخيلات الأستاذ فريد وجدى رئيس تحرير « مجلة الأزهر » فى الكشف عن وجود الله بتجارب « الاسبرتيزم » ويكون الفيلسوف كانت لا يراه ممكنا كما أنا لا أراه .

وفى غير هذا التفسير لا نسلم بصحة قول « كانت » ذاك . وكيف يصح أن لا يعد علم ماوراء الطبيعة علما وفيه مسألة وجود الله التى لا مسألة فى العلوم أقوى ثبوتا منها[1] وقد سمعت قول ديكارت : إن وجود الله يقينى أكثر من يقينية الدعاوى النظرية الهندسية ، وقول ليبنتز : « لولا الله لما تأسست الهندسة » نعم فى الغرب أيضا بدعة خلطِ البحث فى حقيقة الله بالفلسفة الإلهية ، وبهذا الخلط تتنزل قيمة الفلسفة الإلهية العلمية تنزلا ظاهرا ، إذ الكلام عن حقيقته لا يبتنى على اليقين ولا شبه اليقين . ثم إن هناك بدعة أخرى أو بالأصح غلطَ رؤيةٍ آخر هو عدم التمييز التام بين عدم العلم بحقيقة الشيء وبين عدم العلم بوجوده ، فمجهول الحقيقة لا يتميز فى نظرهم تميزا كافيا عن مجهول الوجود . والدليل عليه أن اعتراف اسپنسر عما لا يُعلم كان اعترافا بوجود الله ، ومع هذا فغير واحد من علماء الغرب لا يخلو نظرهم إلى هذا الاعتراف من الاستغراب ، وهو نفسه آثر هـذا التعبير على التصريح تصديقا للغرابة الواقعة فى اعترافه . ومعنى قولى هذا أن كلا من صاحب الاعتراف وغيره لم يُخفوا استغرابهم من موجود مجهول الحقيقة . ولعل هذا من الأسباب التى منعتهم عن عد ما وراء الطبيعة من العلم .

نعود إلى ما كنا فيـه : كانت فلسفة اليونان فى مبدأ أمرها إيقانية لا شعورية : فالثيونيون والفيثاغوريون والالهآتيون وإمپادوقل وذيمقراط وأنا كساغور كلهم اشتغلوا بإيضاح الطبيعة ، ولم تعترهم أية شبهة فى أسباب علمنا بهذا الصدد . إلا أنهم أخذوا بعـد برهة من الزمان يجعلون المعرفة العقلية قسيمة المعرفة الحسية ، فكانت المساعى الذهنية تصـل إلى نتائج تتناقض مع شهادات الحواس وتستوجب التحكم فيما بين مآخـذ الإدراك الأصلية وبين محصولاته المجردة ، وكان هراقليـط وپارمنيد

---

[1] وفيه مسألة المعرفة التى لا علم بأى شىء بدونها ولا علما تجريبيا . فإذا أنكر علم ماوراء الطبيعة ينهار العلم الطبيعى أيضا الذى هو علم المنكرين الوحيد فينتهى موقفهم فى الحسبانية اللاأدرية كما انتهى موقف كانت ، وستعرفه زيادة على ما عرفت .

وذيمقراط وأمپادوقل وأنا كساغور مجمعين على إنكار صدوقية الحواس . ومن العجب أن إيقانية أولئك الفلاسفة كانت إيقانية طبيعية « فيزيقية » مستلزمة لأن تكون المعرفة الحسية مبدأ حركة هذه الفلسفة وشرط موجوديتها، ولم يكن مرادهم من المعرفة العقليـة أوليات عقلية ، بل السعى الروحى على مأخوذات الحواس ، فكان إنكار صدوقيـة الحواس مع اتخاذ المعرفة الحسية مبدأ حركة الفلسفة ، تناقضا طبعا . فهذا التناقض الذى تحتويه فلسفة فيلسوف واحد مع نفسها والتناقض الحاصل من تخالف آراء الفلاسفة بعضهم مع بعضهم ثم تناقض آراء البشر وتصادمها الذى هو أقدم أدلة الحسبانين، استجلب ظهورالحسبانية ومجادلتها الإيقانية ، فكان يقول پروتاغورس من زعمائها الأقدمين : « إن الأشياء عبارة لكل إنسان عما تتجلى له، ولكونها مأخوذة على أنها حالته الخاصة به ، تتجلى له بما هى مجبورة على أن تتجلى له . فالإنسان مقياس كل شئ موجودٍ أوغير موجود .

قال پول ژانه « ولكون الحسبانيين الأولين أخـذوا أسلحتهم التى يهاجمون الإيقانيين بها من اختلاف آرائهم والتناقضـات المنطوية على تلك الآراء أستخرج من ذلك مبدأ التناقض وإن كان تصوره وإفراغه فى شكل الدستور تأخر إلى عهـد أرسطو .. وإلى هذا الحد الذى يتضمن خدمة الحسبانية فى اكتشاف مبدأ التناقض وفى دفع الفلاسفة الآتين إلى الدقة والتثبت فى مسالكهم ليجعلها مفيدة مثمرة ، كانت فى موجودية الحسبانية حكمةٌ وإصابة ، وإنما خطأها وفسادها كان فى استنتاجها لعدم إمكان الوصول إلى اليقين .

يعنى أن الحسبانيين كانوا محقين فى الاعتراض على الاختلاف والتناقض الواقعين فى آراء الفلاسفة بأن بعضها ينقض بعضها ويهدمه ، ولكن لا حق لهم فى أن يستخرجوا من ذلك أن لا إصابة للحق فى أى واحد من تلك الآراء والمسالك المتخالفة، وإلا لزم أن لا يكونوا محقين فى الاعتراض عليها بالاختلاف الذى به ينقض بعضه

بعضا بل يستوى الكل فى عدم الإصابة الذى لا قوة معه لأى واحد منها كافية لنقض غيره .

استنتجوا من الحسبانية عدم إمكان الوصول إلى اليقين فشكّوا فى كل شىء حتى فى استحالة التناقض ، فكان ذلك الذى فعل أولا فعل الآلة فى أيدى الحسبانيين وهو التناقض ، سلاحا فى أيدى خصوم الحسبانية يهدم نفسها بنفسها[1] .

وكان القضاء على هـذه الحسبانية الأولى بفضل الأقطاب الثلاثة الذين أحرزوا قصب الشهرة والمكانة الممتازة فى فلسفة اليونان : سقراط وأفلاطون وأرسطو، لاسيما سقراط الذى هزم الحسبانيين بمبدأ التناقض توجيها لسلاحهم هذا على أنفسهم . وكان دافـع هؤلاء الأقطاب إلى مسلك الإيقان قوة أرواحهم التى لم يكن الحسبانيون يملكونها ، فكانوا يعتمدون على عقولهم ويؤمنون بصدوقية القُوى . وفى الحق أن وجدان اليقين يتبع الإيمان به وهو الحـد الذى ينتهى إليه كل من يريد مقاومة الحسبانية .

كان أرسطو يقول : « إذا كانت روح الحسبانى لا تقرر على شىء ويؤمن بما قاله ولا يؤمن به أيضا فكيف يمتاز مثل هذا الإنسان على النبات ؟ » وهو أبلغ من قول اسپينوزا بعد أرسطو بعشرين قرنا : « واجب الحسبانى السكوت » .

---

[١] ومن العجب أن هذه الحسبانية القديمة اليونانية بعد أن مضت عليهـا أدوار مختلفة من الإعادة والإبادة ، عادت فنفقت سوقها فى الفلسفة الغربية على يد «هيوم» مؤسس الحسبانية الأخيرة و « كانت » الذى جاء بعده ولم يبتعد عنه فيما انتقده كما سنطلع عليـه ، وإنما زاد بكثرة شهرته شهرة لحسبانية هيوم . ثم جاء « هيجل » وصرح بجواز اجتماع النقيضين (راجع قصة الفلسفة الحديثة لأحمد أمين بك) ومعناه هدم ما يهدم الحسبانية وإحياؤها من جديد حياة لا ينالها الموت بفضل إماتة الهادم الذى هو قانون التناقض . ففلسفة الغرب انتهت بفضل أقطابها الثلاثة هيوم وكانت وهيجل فى هوة الحسبانية ، حين كانت فلسفة اليونان مصونة عن الوقوع فى تلك الهوة بفضل أقطابها الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو .

والرواقيون الذين جاءوا بعد الأقطاب الثلاثة كانوا إيقانيين مثلهم قائلين: « ليس الشهود الحسى بقابل محض فهو بلى الانطبـاع الذى يفعله العين الخارجى فى النفس ويتميز عنه بالإذعان والرضا اللذين تعطيهما النفس عند ربط المثل بالعين . وإذا سئل عما يميز التمثل الذى يحق معه الإذعان من الذى لايحق معه، فجوابه أن المميز هو التمثل نفسه: فالتمثلات الصادقة تعرض علينا نفسها بقوة تجبرنا على الإذعان لها ولا نستطيع إباءه فهى مطابقة للواقع ومفيدة لـكيفيات خاصة تجعل العين قابلا للتميز من غيره » .

وفى الواقع أن الرواقيين كما سوف يفعله « ليبنتز » يدعون عـدم وجود شيئين متماثلين فى الطبيعة ويستخرجون منه هذه النتيجة . وهى أن لـكل شىء تمثلا واحدا يقال عنه إنه تمثل صادق فيكون موضوع إذعان الحـكيم هوهذا التمثل الوحيد لاغيره. ويتعرف هذ التمثل من صدمة الانطباع التى بها يحصل التبين والتى مقياسها استطاعة القوة الباطنية وانبساط النفس الفاعلة للشهود . وبهذا الوجـه تنتقل من قابلية النفس إلى فاعليتها التى بها تدرك العين الذى تشهده .

فبالنظر إلى هذا البيان لنظرية المعرفة فى مذهب الرواقيين يكون معدن الحقية فى قوة القناعة وهذه كما تتعلق اصالةً بالشهود الخارجى تتعلق اصالة أيضا بالتصورات الـكلية المستخرجة من الشهودات بواسطة فاعليـة الذهن المرسلة من غير سعى تأملى منه . فيـكون معيار الحق عنـدهم الخيال المغمى « فانطاسيا قاتاليپتيك » والحس المشترك «پروله پسيس» أما التصورات الـكلية المتشكلة على الأصول فهم يثبتون صحتها بالبرهان العلمى ، وبعد إثباتها يعتبرون إيقانها فوق إيقان الشهودات . ويرى مؤلف « المطالب والمذاهب» فى هذا تناقضا من الرواقيين الذين يهتمون بالمحسوسات والجسمانيات أكثر من المعقولات كما ستعلمه ، فيعقبه المترجم العلامـة ويدفع اعتراض التناقض على الرواقيين . وإنى أوافق على ذلك الدفع الذى لا لزوم لنقله هنـا ، وأزيد فأقول : إن ترجيح اليقين العقلى من الرواقيين الثابت بالبرهـان ، على اليقين الحسى رغم كونهم

ماديين جدير بأن يتخذ أصلا لما نجده أيضا فى فلسفة ديكارت وتلاميذ مدرسته مثل ليبنتز ، بل وفى فلسفة كانت أيضا من أن اليقين العقلى أعلى رتبة من اليقين الحسى ، ودليلا على دقة نظر الرواقيين .

هذا ، وكان الأولى لمؤلف « المطالب والمذاهب » وهو العالم الفرنسى بول ژانه ، أن يبنى اعتراضه على أن التصورات الكلية العقلية مستخرجة من المشهودات الحسية ومبنيةعليها، ولايعقل أن يكون المبنى على الشيء أقوي مما بنى عليه وإنكان يُعقل عكسه، لأن كل ضعف فى الأساس لا بد أن يسرى إلى ماقام عليه . ويمكن الجواب عنه بحمل مرادهم على كون التصورات الكلية أقوى فى نفسها مع قطع النظر مما يسرى إليها من حالة المشهودات الحسية التى تبنى عليها تلك التصورات ، فى القوة والضعف . فالتصور الكلى هو حركة ثانية للذهن تلى المشهود الخارجى ، ولا مانع من كون هذهالحركة قوية مكفولة للذهن أكثر من المشهود بمعنى أنه إن كانهذا المشهود حقافلا شبهة فى حقية ذلك التصور الكلى . والسر فى ذلك كون الحركة الثانية فعلَ الذهن المحض الذى له نظام مأمون الصحة. وفى هذا السر يتجلى ماننادى به فى هذا الكتاب من أن الدليل العقلى أقوى من الدليل التجربى ، والعقل السليم يمكنه أن يبنى حكمه القويَّ الذى لا مرية فيه ولا مراء على ما ليس فى هذه الدرجة من القوة ، مثلا يتكون القياس المنطقى من مادة وصورة ، فالمادة هى المقدمتان الصغرى والكبرى والصورة كونهما مرتَّبتين على النظام المنطقى وقد تكون المادة أى إحدى المقدمتين أو كلتاها غير مأمونة الصحة لكن هذا الضعف لا ينافى قوة الصورة وقطعيتَها التى تكون فى ضمانالعقل والمنطق مع كون الصورة مبنية على المادة فيقال إن كانت هاتانالمقدمتان مسلماً بهما فلا شك فى صحة هذه النتيجة لكون صورة القياس تامة موافقة لنظام المنطق . ولذا عرفوا القياس المنطقى بأنه قول مؤلف من أقوال متى سلِّمت لزم عنها لذاتها قول آخر . فالذهن المتردد فى صحة المقدمتين لكونهما مادة القياس التى لا يكفل

بها المنطق المؤسس على النظام العقلى لايتردد فى الانتقال منهما على تقدير صحتهما، فى صحة النتيجة حتى إن صحة المقدمتين كثيراً ما تكون عادية غير ضرورية وصحة الصورة ضرورية! وهو الذى يكفل للمنطق أن يكون من العلوم الضرورية كالهندسة . فاعلم هذا وحذار أن تكون من الجاهلين المستخفين بالمنطق الصورى لأن ذلك هو مدار سمو المنطق . وكما أن صورة القياس التى هى تحت ضمان المنطق مأمونة الصحة فالمنطق هو الآخر مأمون الصحة لكونه تحت ضمان العقل . فاعلم هذا أيضا ولا تقصّر فى تقدير منزلة العقل الذى به الإنسان إنسان والعلم علم .

نعود إلى ما كنا فيه : نعم فى فلسفة الرواقيين ناحية ضعف هامة هى كونهم ماديين مفرطين وقد خلطوه بما احتوته فلسفتهم من الأفكار الدقيقة التى بيناها ، فبهذا الخلط حصل انحطاط فى روح ما وراء الطبيعة التى كان أفلاطون وأرسطو أصعداها إلى مقامها اللائق حيث كان الله عندهما فوق العالم وأعلى من الطبيعة وفلسفتهما المتعلقة بما وراء الطبيعة مستقلةً عن الفلسفة المادية ، فى حين أن ما وراء الطبيعة فى فلسفة الرواقيين راجع إلى الطبيعة فإلههم ليس محركا غير متحرك كإله أرسطو . وليس عندهم شىء حقيقى لا يكون جسما ، وعليه فلا يوجد شىء يُعلم بغير الحواس ، حتى إن الله أيضا جسم عندهم نارى[1] ممزوج بالطبيعة بل هو نفس الطبيعة وروح منبسطة فى العالم سائرة فى كل جزء من أجزائه . فمذهبهم مذهب الاتحادية المادية ، حتى إن التمييزات التى تميز الأشياء بعضها من بعض جسم أيضا ، وكذا الكيفيات الأخلاقية والفضائل والرذائل كلها جسمانية فكل حقيقى جسمانى .

وقد أخذ فلاسفة الغرب قديمُهم وحديثهم مؤمنوهم بالله وملاحدتهم أكثرَ آرائهم من الفلاسفة اليونانيين فحسبانيتَهم من حسبانيتهم وإيقانيتَهم من إيقانيتهم الرواقية

---

[١] لكنها نار لطيفة أثيرية لا نار كثيفة محرقة .

والأبيكورية وأخذ عنهم علماؤنا المتكلمون أيضا من غير وقوع فى أوحال الحسبانية وجسمانية الرواقيين[١] إذ لو كان الله جسما ذا أبعاد كان قابلا للتجزؤ فكان محتاجا إلى أجزائه .

نعود إلى فلسفة اليونان: ثم نُكِسوا بداء الحسبانية مرة ثانية بعد الرواقيين فكانت تُنتقد إيقانيتهم وإيقانية الأبيكوريين . وكان « بيرون » ومن بعده بقرنٍ « آرته ثيلاس » وبقرنين « كارنه آد » أشهرَ زعماء الحسبانية فى ذلك العهد الذى يقول عنه پول ژانه: كان جميع المذاهب الفلسفية تنتهى إلى الحسبانية ، حتى إن معارضيها أيضا كانوا يؤيدونها بمذهبهم التدريبى[٢] وفيه دليل على أن الانهماك فى التجربة يؤدى إلى الحسبانية كما نبهنا إليه من قبل .

وكان يجيب « آرته ثيلاس » عن اعتراض الرواقيين على الحسبانية بأنها تسلب إمكان الحياة فيقول « إن الحياة العملية تعتمد على شبه الحق » كما يقول الغربيون اليوم بمثله بعد إفلاس فلسفتهم تحت زعامة هيجل المجنون .. فقد استعاروا جديدهم من قديم فلسفة اليونان ، وقد سبق الرد عليهم فى مقدمة هـذا الفصل أعنى فصل البرهنة على وجود الله . وجوابى هنا على جواب آرته ثيلاس أن شبه الحق إن كان يكفى الحياة العملية للدنيا فلا يكفى الحياة الآخرة الأبدية المبنية على عقيـدة الحق الخالص من كل شائبة، كما لا يكفى الوصولُ إلى شبه الحق لطلاب الوصول إلى لبه، وقد خلق الله العقل فى الإنسان كما قال ديكارت ليفهم الحقيقة .

ومذهب شبه الحق هذا أعدل مذاهب السوفسطائية وأوفقها باسم الحسبانية المنسوبة إلى الحسبان أى الظن المقابل لليقين والشك . ويسمى مذهب الاحتماليـة أيضا

---

[١] ولا اعتداء بشرذمة المجسمة القدماء ولا باتباع ابن تيمية وابن القيم المحدثين الجهلاء .
[٢] المطالب والمذاهب ٥٣ .

و « كارنه آد » الذى يُعتبر الأستاذ الأعظم للحسبانية القديمة كان يؤيد هـذا المذهب ويذكر درجاته وشروطه . وكان يقول : « إن الانتقال من الحق إلى الباطل يحصل بدرجات غير محسوسة فلهذا لا ندرك الفرق بينهما ، والحكيم يتوقف ويكف حتى عن الحكم بعدم إمكان العلم أيضا الذى هو أساس مذهب الحسبانيين[1] ولما كانت سلسلة التجارب غير متناهية . فالوصول إلى اليقين لا يمكن مهما أمكن التقرب إليه بالاستمرار فى التفكير والتجربة . وعلى نسبة التقدم فى التحرى يحصل الرقى فى درجات شبه الحق ، وينتقل من شبه إلى أشبه فأشبه .

كان مذهب شبه الحق خطوة فى الرجوع إلى الإيقانية فتولدت منه الإيقانية التلفيقية التى لا ترى الحق فى مسلك واحد على انفراده وتؤمل إمكان استنباط الحق من مجموع المسالك بفضل انتقاد معنِيٍّ به ، وتقول : للإنسان أن يتمسك بما ينجلى له فى وجدانه من غير واسطة ويتراءى له يقينا قبل جميع التتبعات العلمية . وقد أسسها « آنتيوكوس » فردّ الحسبانية بأنها تنقض نفسها لأنها تشتغل بالاستدلال ثم تنكر الفرق بين الخطأ والصواب .

ثم ظهرت الحسبانية مرة أخرى فى العصرين الأولين من ميلاد سيدنا المسيح بمساعى رجال يسمون الحسبانيين الجدد وهم بطليموس و دوچيرن وانه زيدم و اغريبا و سكتوس امبريكوس . جمعوا أدلة الأولين لاسيما آرته ثيلاس و كارنه آد ونسقوها وفصلوها ، مثلا إن انه زيدم جمع أسباب الشبهة تحت اسم الألقاب العشرة ، أربعة منها تعود إلى النفس وستة إلى العين ، ويجرى أكثرها فى المعرفة الحسية . واغريبا

---

[١] لعلهم كانوا يستعملون العلم فى معنى اليقين الضرورى الذى لا يحتمل النقيض كما كان علماؤنا يستعملون ، وليس العلم فى عرف الغربيين ومقلديهم منذ اليوم فى هذه الدرجة من القوة مهما بنوه على التجربة قصدا إلى تقويته . وبهذا التنزل فى مرتبة العلم تقربوا من الحسبانية قبل أن يعتنقوها تحت زعامة هيجل .

رد العشرة إلى خمسة خامسها أن التصورات العقلية تثبت بإعانة الشهودات والشهودات تثبت بإعانة التصورات ، وهو دور .

وفى النهاية لخص « سكتوس أمبريكوس » آخرُ الحسبانية الجدد جميع مساعى أسلافه . كان يقول : « لا يُدّعى حتى القضية القائلة بأن قرار الحقية من اختصاص الإنسان! فهل هو من اختصاص إنسان واحد أو من اختصاص الجميع؟ ثم بأى قوة يقرر الإنسان الحق ؟ فإن كان بقوة الحواس فهى تختلف من إنسان إلى إنسان بل من وقت إلى وقت فى إنسان واحد . وفضلا عن هـذا فالحواس ترينا الحالات النفسية فقط ولا تجيز لنـا الحـكم فى طبيعة الأشياء . وإن كان بقوة العقل فـكيف يصل العقل الباطن إلى الخارج عن الإنسان ؟ قال پول ژانة وهذا الدليل كالإحساس المتقدم من سكتوس أمبريكوس بالمسألة الانتقادية التى وضعها « كانت » وهى : « أىُّ دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » ويقول «سكتوس» أيضا : «الدال من حيث انه دال لا يفهم من غير المدلول لـكونهما متضائفين يحتاج كل منهما إلى الآخر ، فيلزم أن نكون عرفنا الأمر الذى نتوخى معرفته من الدال أعنى المدلول ، حين عرفنا الدال فيكون الدال مستغنى عنه. وإذا كان الدال لا يسبق مدلوله فكيف يُنتقل من الشؤون إلى الجوهر؟ وعليه فلا تفيدنا الشؤونات ولا تعلِّمنا أىَّ شىء لم نعلم فى زمانٍ عُلمتْ هى فيه أولم يعلم فى طراز معلوميتها . والعلة والمعلول متضائفان أيضا فيكونان مع بعضهما فى الذهن وفى الوجود لا قبله ولابعده ، فكيف إذن يُعرف أن هذه علة وذاك معلولها مع احتمال العكس ؟ وإذا كان المبدأ القابل يوجد مع المبدأ الفاعل ولا يتأخر عنه فلا يمـكن تعريف العلة بأنها شىء يحضر المعلول بحضوره وينتفى بانتفائه ، ويكون المعلول علتها بقدر ما كانت .

وفى بعض هـذا النقاش نظر ظاهر عندى لا أطيل الـكلام بذكره لأنى لست بصدد نقد الحسبانية ، وإنما المقصود لفت النظر الإجمالى إلى سيرها فى تاريخها القديم

للتوسل به إلى موقفها الحديث فى الغرب ولاسيما تأثيرها فى فلسفة « كانت » .

* * *

كان يلزم أن تكون الحسبانية آخر كلمة الفلسفة القديمة: فليس الحق لا فى تعلق الذهن بالخارج ولا فى تأمله لنفسه فيلزم التخلى عن الحق اللهم إلا أن يقبل كوننا قد بُلِّغناه من منبعه الأزلى أعنى الله .

فهذا هو وجه الحل الأخير الذى قبِله الأفلاطونيون الجدد المنتمون إلى مدرسة « پلوتن » الاسكندرانى والذى أعدّته الحسبانية بأن جملته ضروريا لأنه كان يلزم للبحث عن الحقيقة بإلهام فوق الذهن، أن يُقنط من قطمية الذهن .

غير أن المسألة الأولية كيف يُبنى اليقين على معرفة الله التى تحتاج إلى الإثبات؟ فنظرية «پلوتن» جواب هذا السؤال وهى أن الله فى باطننا ولسنا نحن غيره فى الحقيقة ، وكل مهمة الفلسفة إعطاء ضميرنا لذة التصادق مع اللاهوت راجعةً بنا إلى وجودنا الحقيق وتمكيننا من الفناء الذى يُغرقنا فى الوحدة العليا .

فذهب أفلاطون الثانى أن يراجَع اليقينُ الأوّلى أعنى اليقين بلا واسطة مثل الإيقانية التلقيقية . إلا أنهم كانوا لا يجيبون عن سؤالٍ : كيف يتفرع العلم اليقينى بالخارج على تأمل القلب نفسه ؟ فعلى مذهب پلوتن يحل هذا الإشكال بأن معنى تأمل القلب نفسه فى حده الأخير اتحاده مع المبدأ الأعلى الذى هو مصدر كل وجود وكل حق .

قال: « كان أرسطو قد فهم جيدا أن قيمة البرهان بفضل مبادئه غيرِ المبرهن عليها فوجداننا الحق بالنظر ناشىء من كوننا نملك ذلك الحق ، فبدأ اليقين الانسلاخ منا والاتحاد مع الله ولولا ذلك لبقيت ثنائية القلب والعين والذهن والخارج والإدراك والوجود ، التى لا تفتأ تهدد المعرفة وتمنع اليقين . وهــذا الانسلاخ يحصل بتهذيب النفس بالعلم والفضيلة . فالإيقان على هذا لطف سماوى خاص ببعض النفوس المنتخبة » .

أقول لاشك فى حسن خاتمة هذا الكلام ، إلا أنه لاشك أيضا فى كون حال الفلاسفة جد عجيب فى مبحث المعرفة حيث لم يجدوا سبيلا إلى اليقين لا بواسطة الحواس ولا بواسطة الاستدلال العقلى ، إلا وقد قطع عليهم الحسبانيون تلك السبيل وحالوا دونها باعتراضاتهم المشككة ، حتى لجأ أفلاطون الثانى إلى القول باتحاد النفس مع الله لتمكنها المعرفة والإيقان . أليس عجيبا أن الفلاسفة يستحيل عليهم أن يكون الإنسان يعرف أى شىء معرفة جازمة ولا يستحيل أن يتحد مع الله لتحصل له هذه المعرفة ؟ وعندى أن هـذه طفرة متطرفة من الإنسان العاجز كل العجز الذى لا يعلم شيئا ، إلى الإنسان المتأله أى المتحد مع الله الذى يعلم كل شىء ، أليس بين الحالتين حالة متوسطة ؟

وما فلاسفة اليونان أو بالأصح الأعم وما الفلاسفة القدماء الشرقيون بمنفردين فى الحيرة بشأن مسألة المعرفة ، بل الغربيون أيضا حائرون فى أمرها . ألا تراهم يقولون إن الإنسان يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون حتى ولا وجوده ، فهو لا يعرف وجود العالم فى الخارج عن ذهنه حتى ولا وجود نفسه فى الخارج عنـه روحا وبدنا ! لأن كلا منهما أيضا من ذوى الشؤون لا من الشؤون ، فلو عرف لعرف بذهنه من غير واسطة أو بواسطة الحواس ، فى حين أن الذهن لا يخطو إلى الخارج من حصاره الخاص به خطوة ولا تدخل فيـه الأعيان الخارجية ، فالأجسام كما قال « مالبرانش » ص ٧٠ المطالب والمذاهب : « لا تـكون عاملة فى نفوسنا ولا متحولة إليها » فتبقى الروح والجسم الخارجى أجنبيين أبدا فـكيف تعرف منه الروح ما تعرفه ؟ ولذا قال « كانت » وغيره من الفلاسفة الفكريين الذين يسود مذهبهم اليوم فى الغرب ومعهم علماء النفس : « إن العـالم الخارجى المحسوس ليس غير ما بناه ذهن كل واحد منا فى نفسه ولولا الإدراك لانتفى العـالم ، حتى قال « تن » : « الإدراك برسام ولـكنه برسام صادق » كما فى دروس الروحيات تأليف (أ. رابو) .

وعندى أن هذه النظريات نفسها برسام ولكنها برسام كاذب ! وأصل الخطأ أن أصحابها التزموا إيضاح كيفية المعرفة فى الإنسان على نهج طبيعى فقال ملاحدة المادية : المخ عضو آلى يُصدر الأفكار كما يصدر الكبد الصفراء والكلية البول وحركاته ميكانيكية لا تنطوى على قوة فوق القوى الميكانيكية . فهم يُنزلون قيمة الذهن إلى الحضيض الأسفل ، فى حين أن مدرسة « پلوتن » الاسكندرانى تعد مرتبة الإدراك مرتبة الألوهية لا يرتقى الإنسان إليها من دون أن يتحد مع الله . ومع ما فيه من الغلو يفهم منه جليا كمال اتصال العقل بالدين ! فليعتبرْ منه أشباه الأستاذ فرح أنطون القائل فى أثناء مناظرة الشيخ محمد عبده بلزوم إبعاد العقل من الدين .

والحق الوسط أن مرتبة الإدراك مرتبة عالية وراء المراتب الطبيعية ، ومع هذا فالله قادر على أن يخلق الإنسان من طين أو من ماء مَهين ويجعله يدرك ويوقن من غير أن يصعده إلى مرتبة الألوهية ويوحّده مع نفسه . فمقام الإنسان المكرَّم من الله بالعقل مقام الخلافة عن الله لا مقام الله نفسه الذى لا يقبل الشركة مع أي واحد من خلقه الذين هم عبيده مهما امتازوا فيما بينهم بعضهم على بعض .

وقبل « پلوتن » الإسكندرانى الملقب بالأفلاطون الثانى قال سقراط كبير حكماء اليونان : « فى الإنسان من حيث أوتى العقلَ نصيب من اللاهوت ! » .

ومع أن فى مذهب « پلوتن » كثيرا من المغالاة وفى قول سقراط شيئا منها ، فلا غرو إذا كان كبير العقل مثلهما يُكبر العقل وصغير العقل مثل ملاحدة الماديين ومقلديهم من المسلمين المستخفين بالأدلة العقلية ، يُصغره . ولا ريب فى أن دافعهم إلى ما ذهبوا إليه من إنكار أهمية العقل غير المتناسبة مع الطبيعة غير العاقلة ، إنكارُهم وجود الله فوق الطبيعة . وويل لطائفة يضطرهم مذهبهم إلى أن يسموا لإسقاط أهمية العقل العظيمة عند العقلاء وذلك حسبهم فى إسقاط أهميتهم أنفسهم . وانظر إلى قول سقراط أيضا .

« إن أكثر الناس يتصورون العلل المادية التى تحصل بها الحرارة والبرودة وغيرها من الآثار على أنها علل حقيقية ، فى حين أنه لا إمكان لوجود العقل والإدراك للعلل المادية ، فلهذا كان واجب الذين يحبون العقل والإدراك أن يبحثوا قبل كل شىء عن العلل المدركة » المطالب والمذاهب ص ١٩٥

وعدل القول أن العقل الإنسانى أكبر موهبة يقف الإنسان المختص به إذا قيس بغيره من المخلوقات الطبيعية، موقف الثريا من الثرى. لكنه عند القياس بعلم الله فإدراك الإنسان أصغر بكثير من الصغير . ولكون الله تعالى أغير الغيورين فى سد باب التشبه به وكبح جماح عبده المغرور بعقله، جعل أبرز علامة لضآلة علمه وإدراكه بالنسبة إلى علم بارئه : أنه يدرك إدراكه الذى هو أصغر ما يكون فى جنب علم الله ولا يدرك مع هذا كيف يحصل له هذا الإدراك الأصغر ؟ ما بلغ مرتبة اليقين منه وما لم يبلغ . فلماذا يستكثرون الذين يستكثرون اليقين للإنسان ولايستكثرون لمطلق الإدراك ولو كان مبلغه الظن أو الشك ؟ فهل عرفوا كيفية حصوله فيه ؟ كلا ، فكأنه تنبيه ممن جمله ممتازا به على أن هذا الإدراك الأصغر أكبر شىء بالنسبة إلى الإنسان نفسه وانه إنما يحصل بإذن الله وإرادته ولاحاجة عند إذنه وإرادته إلى خروج الذهن من محله ولا إلى دخول الأعيان الخارجية فيه ، والمفروض بل الواقع أن إدراك المحسوس يتعلق بعينه الخارجى لا بمثاله فى الذهن .

ثم إن إدرك الأشياء المحسوسة بواسطة الحواس وإيقان وجودها فى الخارج عن الأذهان بديهى لا يحتاج إلى الإيضاح والتعليل لبداهته . وهذا جوابنا على قول « كانت » : « أى دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » ومعنى الجواب أنه لا حاجة إلى الإثبات ، بل لا يمكن إثباتها بالدليل لكونها بديهية والبديهى لا يحتاج إلى الإثبات بل لا يمكن ذلك ويكون كإثبات الثابت .

على أنى أعكس سؤال « كانت » على نفسه فأقول أى دليل يثبت كون الأشياء

التي يراها الرائي بعينيه ولا يشتبه عليه ما رآه ، هي تمثلاته النفسية بمعنى أن رؤيته لتلك الأشياء عبارة عن رؤية روحه لنفسها بدلا من تلك الأشياء ؟ فهذا هو المحتاج إلى الإثبات ، وهذا ما لا يستطيع « كانت » إثباته بقدر ما أثبت « ديكارت » خلافه قائلا : « لو لم تكن الأجسام التي نشاهدها موجودة في الخارج لزم أن يكون الله قد خدعنا، لأن لنا ميلا إلى تصديق وجودها لا نقاومه ومعطينا هذا الميل هو الله » ومثله يقال لو لم نكن نرى الأشياء بعينها عند ما شاهدناها بأعيننا .

أما ماقد يقولون من أن الرائي الحقيقي هو النفس المدركة لكون الإحساس إدراكا، والنفس لا تخرج من مكمنها فلا ترى العالم الخارجي ، فهو لا يدل على عدم إمكان هذه الرؤية لها في حين أنها دائمة الوقوع منها، وإنما تدل على عدم تمكننا من إيضاح كيفية هذه الرؤية على النهج الطبيعي . على أننا نقول في مقابل هذا القول : وهل في إمكان النفس أن ترى نفسها مصورة بصور مختلفة بعدد اختلاف الأشياء إن لم يكن في إمكانها أن ترى الأشياء ؟ وكيف تدخلها صور الأشياء ما دامت طريق المواصلة بين عالمي النفس والخارج مقفولة ؟ وكل شهوداتنا تدفعنا إلى القول بأنا نرى الأشياء وأنها موجودة في الخارج عن أذهاننا ، وليس لنا شهود واحد يدفعنا إلى القول « بأننا رأينا أنفسنا ، لا سيما عند رؤية الأشياء ولهذا فلا علم لنا بوجود تلك الأشياء أو عدم وجودها » .

فالحق أن قول الفلاسفة الغربيين على ماهو سائد اليوم عند غير ماديهم بأن الإنسان لايرى أعيان الأشياء المحسوسة حين يراها وإنما يرى تمثلاته النفسية، ليس بأقل غرابة من قول الماديين النافين للعلل الغائية كما سيجيء بحثه في هذا الكتاب : إن العين — بمعنى البصر — ليست آلة معدة للرؤية ورؤيتها الأشياء تقع اتفاقا .

كنت قلت إن إدراك الأشياء المحسوسة من النفس بواسطة الحواس وإيقان

وجودها فى الخارج بديهى لا يحتاج إلى الإثبات والإيضاح . وهذا الإيقان لا يختل بوقوع الغلط من الحواس فى بعض الأحوال ولا باختلاف الناس فى قوة الإحساس وكيفيته. والإدراكات المستندة إلى البراهين العقلية كالإدراكات المستندة إلى المشاهدات الحسية فى انتهاء أمرها إلى البداهة . أما كيفيات هذه الإدراكات بكلا نوعيها فالعلماء المتولون إيضاحها مقضى عليهم بالفشل ، وليس فى ذلك امتياز العلماء على جهلة العوام إلا إدراك العجز عن درك الإدراك حتى إذا لم يدركوا عجزهم ينجر بهم البحث إلى أن ينحطوا من مرتبـة الجهل البسيط إلى حضيض الجهل المركب فينكروا البديهيات ويدّعوا الحسبانية وما يماثلها من دعوى أن العـالم المحسوس موجود بفضل إدراكنا إياه موجوداً[1] ولولا إدراكنا لما كان له وجود !!

هكذا يدعى علماء الغرب المؤلفون فى الفلسفة وعـلم النفس كأنهم جربوا انعدام العالم مع انعدام الإدراك بانعـدام الناس عن آخرهم . لا ، بل إنهم يدعون ذلك ثقة بتعذر التجربة على المعترضين المدعين خلافه . لـكنى أقول لهم لو كان وجود الأشياء تابعا لإدراكنا كان الإدراك إيجادا فاحتاج إلى إدراك آخر يتقدمه ولزم التسلسل . ثم أقول لو صح ما قلتم لزم أن يكون الإنسان خُلق قبل كل شيء ثم هو خَلق السماوات والأرض بإدراكاته وخلق كلُّ أحد من يعرفه من الناس فيلزم وجود الإنسان قبل وجود الإنسان .

نعود إلى ما كنا فيه من موقف الفلسفة بعد لجوء مدرسة « بلوتن » إلى القول بوحدة الوجود تخلصا من الحسبانية وتوصلا إلى اليقين وكان ذلك فى القرن الثانى الميلادى . ثم جاء فلاسفة القرون الوسطى النصرانيون مثل « سنت أوغوستن » و « سنت طوماس » و « سنت آنسله م » فادخلوا الإيمان ركنا فى نظرية اليقين .

---

[١] أبإدراكهم الذى هم حائرون فى إدراك كيفيته ؟

فكأنهم رأوا أن العقل لا يكفى فى الحصول على اليقين والخلاص من الحسبانية . ومع هذا فقد كانوا يحاولون ربط الإيمان الدينى بالإيمان العقلى . قال سنت أوغوستن : « لاتتألف الحسبانية مع حاجة النفس الإنسانية إلى اليقين لا تتركها وتستريح حتى تتملك الحق . ثم إن الشاك يدرك فيكون موجودا »[1] وقال أيضا . « إن الإيمان أول خطوة إلى العلم فيمكن أن يوجد الإيمان من غير علم ولا يمكن أن يوجد العلم من غير إيمان » ويقول سنت آنسلم : « أومن لأفهم لأنى لا أفهم إن لم أومن » ويقول سن طوماس : « الإيمان يتوقف على جريان لطف كالدعوة الإلهية ويرتبط بالإرادة أكثر من العقل » ولعل هذا مأخذ قول آخر لديكارت

ثم اتسعت الشقة بين الإيمان والعقل فكان سببا لمعاودة الحسبانية فاتخذها بعض الفلاسفة النصرانيين مثل « مونته نيو » تلميذ « شاردون » ذريعة لنشر الدين بين أناس كافرين بملاحظة أنهم ينقادون للإيمان بعد مغلوبية العقل المتولدة من عجزه فيصبح دعاة الحسبانية هداة مصلحين بدل أن يكونوا قادة مضللين .

إلى أن جاء ديكارت فأعاد إلى العقل كرامته وفتح عهدا جديدا فى الفلسفة وقضى على الحسبانية كما ذكرنا من قبل .

وكان يُظن أنه لا يكون لها بعث بعده فى الغرب لكن خاب الظن فبعثها الفليسوف « داويد هيوم » بما هو أدهى مما كان قبله وأقوى فرفع اليقين عن الدين والدنيا والعِلم الذى غلب اليوم فى عرف الغربيين ومقلديهم من الشرقيين ، فى العلم المادى الحديث المبنى على التجربة الحسية . وتسمى الحسبانية المنسوبة إليه ، الحسبانية الأخيرة .

وقد كان أكثر مايعتمد عليه الفلاسفة فى دفع الحسبانية إيقانَ الإنسان على الأقل

---

[١] ولعل ديكارت أخذ قوله المشهور من هذا .

بوجود نفسه المدركة وبقائها طول عمره محتفظةً بوحدتها الشخصية التى لاتتجزأ فى حين أن البدن يتغير ويتجدد . لكن هذا الفيلسوف أنكر هذا اليقين أيضا ـ الذى اتُّخذ حُجّةً إزاء الحسبانية وأساسا لليقينيات الأخرى ـ فقال ليس هناك روح تلاحظ خلف عملية الإدراك . وقد بينا كيفية إنكاره هذا فى محل آخر من هذا الكتاب .

الحاصل أن الفلسفة سواء كان قديمها اليونانى أو حديثها الغربى لم تتخلص من وباء الحسبانية مهما سعت طوال تاريخها للخلاص منها . وكثير من فلاسفة الغرب عُنوا خاصة بانقاذ العلم الحديث فلم يوفقوا على الرّغم من الرقى المشهود فيه وعلى الرغم من أن بعضهم زعم حصوله على مارامه من خلاص العلم ، والفيلسوف « كانت » على رأس هؤلاء الزاعمين .

ثم إن الفلاسفة الغربيين الذين ينتهى أمرهم من الإفراط فى التمسك بالتجارب الحسية أومن التمذهب بمذهب الفكريين القائلين باستناد وجود الكائنات إلى الإدراك .. فى الحسبانية اتفقوا على القول بوصول علمهم إلى الشؤون والحوادث ، حتى إن زعيم الحسبانية الأخيرة أعنى « هيوم » يعترف بذلك ويوافقهم على هذا اليقين ، فهم يقولون نحن ندرى الشؤون ولا ندرى ذا الشؤون ، وهذا هو اليقين الوحيد الذى نصل إليه فندرى أننا ندرك ، لأن الإدراك شأن من الشؤون وحادثة من الحادثات التى اتصلنا به ، لكنا مع علمنا بوقوع الإدراك ووجوده قطعا لاندرى المدرك بالفتح ولا المدرك بالكسر ، ومعناه أنهم لايدرون حتى وجودهما لعدم كونهما من الشؤون التى عاينوها ووصلت إليها تجربتهم : فلو اصطدم رأس أحدهم بالحائط الذى يشاهده أمامه لزمه أن يقول بوجود الاصطدام وبوجود الألم الذى أدركه فى عقبه وبوجود الصلابة التى أدركها أيضا لأن كل ذلك من الشؤون الحادثة المجربة ، ولا يلزمه أن يقول بوجود الحائط ولا بوجود رأسه لأنهما ليسا من الشؤون والحادثات التى تتعلق بها التجربة

وتباشرها [ومن هذا يُعرف سر ماقلنا من قبل ان الانهماك بالتجربة يذهب بصاحبها إلى الحسبانية] .

ولا يقال أما يلزمه الاعتراف بوجود المصطدمَين حين اعترافه بوجود الاصطدام الذى هو إضافة تقتضى وجود الطرفين المتضائفين على تعبير علمائنا المتكلمين ؟ فيلزمه الاعتراف بوجود الرأس والحائط من طريق عقلى إن لم يلزم من طريق التجربة . لأنى أقول لابد أنهم يسلّمون بهذه القاعـدة إلا إن الاصطدام مع كونه محسوسا وملموسا ليس بحادث عينى عندهم وإنما هو تحول نفسى وتمثل حاصل فى الذهن يستلزم حصولَ الطرفين المصطدمين فى الذهن ولايستلزم وجودَهما فى الخارج. وخلاصته أن الاصطدام المحسوس غير واقع فى الخارج[1] كالمصطدمين إذ لو كان أمرا خارجيا لما كان محسوسا لأن الإحساس الذى هو نوع من الإدراك أي الإدراك بواسطة الحواس لا يتعلق إلا بما فى الذهن لا بالموجود الخارجى . والمناسبة بين الذهن والخـارج منقطعة ، حتى إن الحواس ليست وسائط بينهما توصل الذهن إلى الأعيان الخارجية أو توصل الأعيان الخارجية إلى الذهن وإنما هى وسائط فى حصول التمثلات االذهنية ، وما نقول عنـه المحسوسات عبارة عن هذه التمثلات، فالإنسان يراها أى تلك التمثلات بواسطة الباصرة ويسمعها بواسـطة السامعة ويلمسها بواسطة اللامسة إلى آخره . ولا يرى ولا يسمع ولا يلمس ولا يذوق ما فى الخارج عن ذهنـه أبدا . ولذا قال « كانت » إن الإدراك

[١] انظر كيف ينكرون الاصطدام الواقع مع مايقارنه من الصوت الشديد ومع مايترتب عليه من الألم وكلها من المحسوسات . ينكرونه أو يلزمهم أن ينكروه فيجعلوه تصورا محضا وتمثلا ذهنيا غير واقع فى الخارج . وماذا سبب ذاك التمثل فى الذهن إذا لم يقع شئ فى الخارج؟ فإذا تصور أحدنا اصطدام رأسه بالحائط من غير وقوع حالة الاصطدام فعلا فكيف يفترق تصور الاصطدام هـذا من تصوره بسبب وقوعه ؟ وإذا كان الاصطدام الواقع فى الخارج عبارة عن الاصطدام الواقع فى الذهن فلا يبقى معنى لقولهم « نحن نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون » ؟ وماذا يكون فرق معرفة غير مبنية على الواقع فى الخارج ونفس الأمر ، من عدم المعرفة ؟

الكائن فى الذهن يستلزم وجود المدرَك والمدرِك فى الذهن ولا يستلزم وجودهما فى الخارج » ولنا كلام عليه فيما يأتى إن شاء الله . فليس المحسوس عندهم غير المعقول إلا أنه معقول بواسطة الحواس . وليس معنى هذا إلا أنهم لا يعرفون الشئون أيضا على أنها واقعة فى الخارج كما لا يعرفون ذا الشئون . وستعرف ما يؤيد ذلك .

فمذهب أكثر الفلاسفة الغربيين اليوم وهم اتباع « كانت » لا يسعهم أن يقولوا بوجود المحسوس فى الخارج ويسندوا قولهم إلى الحس والمشاهدة لأن الحس لا يفهم منه شئ إلا بعد أن تأوله الذهن وانقلب إلى الإدراك أى بعد أن أصبح المحسوس معقولا وأصبح محله الذهن لا الخارج . ولذا قالوا عند تحليل إدراك الخارج : اسنا نحن فى وقت من الأوقات تجاه شئ غير تكيفاتنا النفسية ، إلا أننا ننسب تكيفاتنا هذه إلى الأشياء ونعتبرها كأنها تكيفاتها وليست الأشياء سوى حالاتنا النفسية التى انبعثت منا بمساعدة الوهم وأصبحت معدودة بغير حق كأنها حقائق خارجية مستقلة عنا، فالدنيا عبارة عن صرح أنشأته مفكرتنا بعملياتها التى تُجريها على الاحساسات وهى تدرَك ذهنا بشرط أن تكون معقولة وتفقدَ طبيعتها الخاصة وتنقلبَ ماهية ذهنية . والذهن موجود يَشعر بوجوده ويعرف نفسه .

قال « أ . رابو » فى كتابه « الدروس النفسية » : « إن التجربة غير قادرة على أن تقول لنا ماذا هو العالم فى حد ذاته ؟ لأن الادراك الخارجى لا يصل إليه ، بل إذا تُعُمِّقت المسألة فلا إدراك خارجيا أصلا ، والأشياء فى نهاية الأمر عبارة عن تكيفاتنا التى رسمتها أوهامنا فى الخارج . فبدلا من أن تكون قوانين التفكير صورا عادية لقوانين العالم مستنسخة منها فقوانين العالم تبيان لقوانين النفس الناطقة وارتساماتها ، والدنيا، كما قال « كانت» تدور حول النفس الناطقة ، لأن النفس الناطقة تدور حول الكائنات . ولهذا كان « كانت » يُشبِّه ما أحدثه من الانقلاب فى الفلسفة بما أحدثه « كوبر نيك » فى الفلكيات ، وقد ذكرناه من قبل .

هذا ما قال اتباع « كانت » عن مذهبه بل ما قاله « كانت » نفسه عنه . فاذا الفرق إذن بينه وبين قول « پروتا غورس » اليونانى من زعماء الفلسفة الحسبانية وذكرناه من قبل « ان الأشياء عبارة لكل إنسان عما يتجلى له ، ولكونها مأخوذة على أنها حالتها الخاصة به تتجلى له بما هى مجبورة على أن تتجلى له » .

فالصفوة الحاصلة من هذه الأقوال التى لخصتها من كتب الفلسفة وعلم النفس أن أكثر فلاسفة الغرب اليوم غير مستيقنين بوجود العالم الخارجى وربما صرحوا بنفيه بتاتا . فكما أنهم تابعون فى هذه المسألة « لكانت » « فكانت » نفسه تابع «لهيوم» فهو حسبانى مثله[1] بل إنهما تابعان لحسبانى اليونان، لأنك تجد فى أقوالهم ماذكرته من قبل عنهم : « أن الحواس ترينا الحالات النفسية فقط ولا تجيز لنا الحكم فى طبيعة الأشياء » فكان « سكتوس أمبريكوس » قال هذا وكنا نبهنا نقلا عن « پول رانه » على أنه كالإحساس المتقدم بالمسألة الانتقادية التى وضعها « كانت » وهى : « أى دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » كما قد سبق منا انتقاد هذه المسألة الانتقادية .

وقد عرفت أن « كانت » ينكر أيضا ثبوت وجود الروح فى الخارج حين قال بوجود الإدراك الذى هو من الشؤون دون المدرَك والمدرِك اللذين من ذوى الشؤون فلا فرق إذن بينه وبين « هيوم » فى الإنكارين إنكار (أنا) وإنكار (لاأنا) وإن شئت فقل الذهن والخارج أوالروح والعالم . والمنكر بالفتح فى هذين الإنكارين جميع

---

[١] وقد صرح الفيلسوف الاسكتلندى « هاملتون » بكون نتيجة انتقاد « كانت » عقيدة لا أدرية كما المطالب والمذاهب ص ٢٩٥ لكن الحق عندى أن اللاادرية هى مذهب هيوم الحسبانى أى السوفسطائى أما كانت فقد افترق عن سلفه هيوم افتراقا جعله من السوفسطائية العندية وسنطلع عليه .

الموجودات حتى إن الله تعالى يدخل فيه ويدخل « كانت » نفسه .[1]

إلا أن هناك نقطة لفتت نظرى عند نقل كلمات من اتباع « كانت » أشباه الحسبانيين وهى أنهم بينما ينكرون وجود العالم فى الخارج أو على الأقل لايدرون وجوده ، يتحدثون عن العالم فيقولون مثلا العالم يدور حول النفس الناطقة وهو تبيان قوانينها وارتسامآتها . ويقولون الدنيا تُدْرَك ذهنا بشرط أن تكون معقولة وتفقدَ طبيعتها الخاصة وتنقلبَ ماهية ذهنية . وهذا اعتراف منهم بوجود العالم من حيث يشعرون أو لايشعرون . ويُستخرج من غضون كلامهم فى إنكار (أنا) حتى من كلام هيوم أيضا اعتراف بوجود (أنا) أكثر من اعترافهم بوجود العالم . فما هذا الاضطراب والتناقض منهم فى القول ؟ ومن هذا يزداد الإنسان فهما لمعنى قول «اسپنوزا» : «واجب الحسبانى السكوت» إذ لايمكنه الكلام عن مذهبه الإنكاري من غير اعتراف بوجود ما أنكره .

ثم رأيتُ أن «كانت» لاينكر وجود المادة ، فيكون مذهبه أن العالم مادته من نفسه وصورته منا، وكان من الضرورى أن يوجد شئ من العالم يمثله فى الخارج ويكون سببا لتمثلاتنا الذهنية عنه . قال فى : المطالب والمذاهب .

---

[١] ولا يقال كيف يعزى إنكار وجود الله إلى « كانت » المؤمن بالله لأن مرادنا إنكاره علميا أو بالأصح إنكار ثبوته علميا . و « كانت » لا يستند فى اعترافه بالله إلى العلم الذى يريدون به العلم الحديث المبنى على التجربة والمشاهدة ولا يسمون غيره علما كما أنهم ينفون اليقين إلا فى هذا العلم وفى الرياضيات كما صرح « پول ژانه » بنص « كانت » عليه . وإذن فى أى حد من القيمة يعتبر اعتراف « كانت » بوجود الله واستدلاله عليه بدليل خاص له ؟ وإنى مع مزيد رغبتى فى التصديق بإيمان هذا الرجل المشهور بفلسفته وإيمانه بالله عند العلماء الغربيين ، مجبور على تدقيق موقفه فى هذه المسألة من أجل أمرين أحدهما أنه صاحب انتقاد ما كان اعتماد العلماء فى الشرق والغرب منعقداً عليه من الأدلة النظرية القائمة على وجود الله . وثانيهما وهو المهم أن الفلسفة الوضعية التى تنتمى إليها حركة الإلحاد العالمية فى العصر الأخير والتى هى معروفة فى مصر ورائجة بين حملة الأقلام من قادة الثقافة الغربية بها ... هذه الفلسفة تبنى ناحيتها السلبية على انتقادات « كانت » لتلك الأدلة .

« كان « هيوم » لعـدم قبوله أىَّ شىء فى خارج الروح (١) يبحث عن منشأ الاعتقاد لحقيقة المـادة فى الروح (٢) أى فى التداعى المصنوع بين اعتياد المخيلة وبين التمثلات النفسية. وكذلك « كانت » كان يبحث عن مبدأ تشكل عالم الشئونات العينية فى الروح، ولا يكتفى « كهيوم » بترك فرضية عالم فى خارج الروح بل يقول بامتناعها أيضا . فالصورة التى فى تشكل العالم الخارجى إنما تعطيها الروح ومع هـذا فالمنصر المادى يأتى فى نفس الأمر من الأشياء والروح تجمع إلى هـذا المنصر المادى صورَ نفسها وتنشئ عالما عينيا عالم الشئون والحادثات . » وبوجود مادة العالم الخارجى فى الخارج عند كانت ، يبتعد مذهبه شيئا عن الحسبانية ويفترق من مذهب « هيوم » .

وأنا أقول إذا كانت صورة العالم الخارجى معطاة له من أرواحنا ولم تكن موجودة فى نفس الأمر عند « كانت » لزمه إنكار مادته أيضا فى نفس الأمر لعدم إمكان وجود المادة من غير صورة (٣) اللهم إلا أن تكون لمادة العالم صورة غير صورتها التى تعطيها

---

[١] كأنه يقبل وجود الروح نفسها ! !

[٢] كل هذه الملاحظات قبل حدوث النظرية الجديدة القائلة بعدم وجود المادة ورجوعها إلى القوة وفيها عندى ما فى النظرية القديمة القائلة بأزلية المادة وأبديتها .

[٣] ولذا أنكر « فيخته » « وشيللنغ » و « هگل » اخلاف « كانت » وجود المادة بتاتا وحذفوا ما تركه « كانت » قائما فيما وراء الروح من الحقيقة المجهولة. فتنحل ثنائية « كانت » فى مذهبهم إلى الاتحادية المعنوية . فعلى هذا لا تكتفى الروح فى إنشاء العالم الخارجى بإلزام صورة له من عندها كما ذهب إليه « كانت » بل تخلقه تماما وتستخرجه من فعلها .

هذا ما قاله « پول ژانه » فى « المطالب والمذاهب » وفيه إيهام ظاهر لوجود الروح نفسها مع أن فيه أيضا نظرا ظاهرا كما عرفته وستعرفه .

وقد كان الفيلسوف الأرلندى « بركلى » المتقدم على « كانت » المعترف بمادة العالم وعلى « هيوم » المنكر ، أنكر المادة لأن المعترفين بها يردون الكيفيات الأولى والثانية لها إلى تحولات نفوسنا الحساسة التى لا وجود لها فى الخارج كما سيجىء بيانه، فإذا انتزعت تلك الكيفيات عن المادة فماذا =

الروح والتى هى المحسوسة من العالم دونها وعندئذ يلزم أن لا يكون العالم الخارجى محسوسا أصلا لابمادته ولا بصورته وأن تكون الحواس تخوننا فتُرينا العالم على صورة غير صورتها الحقيقية . فلينظر القارئ حال المحسوسات التى لا يؤمن الغرب ومقلدوه فى

= يبقى من المادة؟ وما هى الفائدة فى الاعتراف بها؟ فإن قلنا إنها علة تكيفاتنا النفسية يمنعه أن القائلين بالنفس يفرضون كونها قابلة لا فاعلة ، وإن قلنا إنها التى تنبسط تحت الصفات فيلزم أن تعرّف بالامتداد فى الطول والعرض والعمق وفيه التزام تسلسل لانهاية له لأن الامتداد أيضا صفة فينتقل الكلام إلى ذات الممتد ثم يعرف أيضا بالامتداد وهكذا دواليك . ولا يظن أنه لم يلزم التسلسل لو أتى فى تعريف المادة بالممتد بدلا من الامتداد ، إذ لا فرق بين التعريفين فى ورود السؤال عن ذات الممتد التى تقوم بها صفة الامتداد فإما أن لا يمكن تعريفها وهو علامة عدم وجودها أو يؤتى فى تعريفها بالممتد الثانى فينتقل الكلام إليه بالسؤال عن ذاته ويلزم التسلسل .

ومذهب « بركلى » أقرب إلى مبدأ صدوقية الحواس من مذهب « كانت » وأتباعه لأن المشهودات الحاصلة فى الروح على مذهبهم عند استخدام الحواس ليس لها أصل فى الخارج تنطبق هى عليه وإنما تختلقها الروح اختلاقا إذ لا وجود للأشياء عندهم غير مادتها وهى لا تشهد . أما الخواص والصور المسماة بالكيفيات الأولى والثانية للأجسام والتى يتعلق بها الشهود فليست بموجودة فى الأجسام وإنما هى مصورة من الروح فى الروح نفسها وسيجىء بيانه . وأما مايعترف العلم بوجوده فى الأجسام عدا مادتها من الكيفية وهى الحركة فالتمثلات المشهودة فى الروح لا تنطبق عليه ولذا اعترف علماء الطبيعة الرادون كل ما فى الجسم من الخواص إلى الحركة ، بجهلهم بكيفية حصول التمثلات المختلفة فى الروح عند تقابلها بالأجسام بواسطة الحواس . أما بركلي فللصورة الحاصلة فى الروح على مذهبه عند التقابل بالمحسوسات أصول فى الخارج مطابقة لما فى الروح إلا أن هذه الصور الخارجية غير جسمانية أى غير قائمة بالجوهر الجسمانى إذ لا وجود عنده للمادة ، وإنما هى قائمة بالله تعالى . فهو يعترف بوجود المحسوسات فى الخارج وينفى مادتها عكس ما ذهب إليه « كانت » وأتباعه . وهذا معنى قول « بركلى » انه عمد بمذهبه هذا إلى تجنب الحسبانية لأنه جعل للمحسوسات الموجودة فى الذهن فقط عند غيره ، صوراً موجودة فى الخارج تنطبق الصور الذهنية عليها وهى من جنس المعقولات مثلها لا من الماديات .

هذا تحقيق ما ذهب إليه « بركلى » الذى عنيت بإيضاحه وربما لا يجد القارئ مثل هذا الإيضاح فى كلام ناقليه . وهو يبنى مسألة وجود الله على اليقين الحسى ويساوى بين هذا اليقين واليقين العقلى ، فى حين أن مدرسة « ديكارت » كانت تعتبر اليقين الحسى دون اليقين العقلى . =

الشرق إيمانا علميا إلا بها ولا يؤمنون بالمعقولات ما لم يؤيدها محسوس[1] ولينظر فلسفة « كانت » الذى لا يعوّل على أدلة إثبات وجود الله بالعقل النظرى فينتقد كل

= إلا أن لى فى بناء وجود الله فى هذا المذهب على اليقين الحسى بحثا ، لأنه لايدعى الإحساس بالله ولا بالعالم الموجود فى الخارج القائم بالله وإنما يرى كغيره تعلق الحس والمشاهدة بالعالم الموجود فى الذهن .

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأن المشهود فى الذهن لما كان فى هذا المذهب تابعا للموجود فى الخارج وكان طريق مشاهدة ما فى الخارج مشاهدة صورته الذهنية اعتبرت مشاهدتها مشاهدته . ولما كان هذا العالم الخارجى المشهود بواسطة صورته الذهنية قائما بالله تعالى اعتبرت مشاهدته مشاهدة الله ، فكما أن من رأى الأشياء بواسطة أعراضها المحسوسة يتيقن يقينا حسيا بوجود الجوهر الجسمانى المسمى بالمادة على مذهب القائلين بوجودها لاحتياج تلك الأعراض إلى ماتقوم به فكذلك من رأى الكائنات بواسطة حضور صورها فى ذهنه يتيقن يقينا حسيا بوجود الله على مذهب « بركلى » النافى للمادة ، ليقوم العالم المشهود به .. فكأن هذا الفيلسوف يقيم الله تعالى مقام مادة الماديين الملاحدة ويعاكسهم فيعترف بوجوده ولا يعترف بوجودها كما أنهم ينفون وجوده معترفين بوجودها . وهو يعكس أيضا ما ذهب إليه « ديكارت » من أن ما يبنى عليه اليقين الحسى هو الصدوقية الإلهية كما سبق ، فيقول « بركلى » إن فهم وجود الله مبنى على صدوقية الحواس . وهذا يشبه استدلال علماء الإسلام وغيرهم بوجود الكائنات المحسوسة على وجود الله ، غير أن استدلالهم من قبيل الاستدلال بالأثر على المؤثر واستدلال هذا الفيلسوف من قبيل الاستدلال بالصفة على موصوفها لما عرفت من أن وجود العالم فى خارج الأذهان عنده عبارة عن وجوده فى علم الله وهو من جنس المعقولات مثل صورته الذهنية ، فهو داخل فى صفة العلم لله كما أن العالم الذى نشاهده فى حالة الصورة الذهنية لنا داخل فى علمنا ممثلا للعالم الذى فى علم الله والذى هو العالم المحسوس الخارجى بالنسبة إلينا . ولما كانت الصفة أقرب إلى الموصوف من الأثر إلى المؤثر اعتبر استيقان وجود الله بواسطة استيقان وجود العالم المحسوس فى مذهب « بركلى » استيقانا حسيا ، فكأنا نشاهد الله عند مشاهدة العالم الخارجى لأن ذلك العالم الخارج هو العالم الداخل فى علم الله . فتأمل هذا المذهب فإنه دقيق وبالتأمل حقيق . وليس هذا مذهب وحدة الوجود أى مذهب اتحاد العالم مع الله الذى سنحمل عليه فى الباب الثانى حملة شعواء وليس فيه تعيين الماهية لله تعالى على أنها الوجود كما فى مذهب وحدة الوجود .

[١] يقول علماء النفس لا يظن أن الحواس جسور طبيعية للمفكرة تتصل بواسطتها إلى عالم الأجسام وتفهمه بكيفياته الحقيقية بمعونة هذه الوسائط ، لأن هذا خطأ وهمى فقد كانت خواص =

واحدمنها... لينظرْ فلسفتَه فى المحسوسات فهى أيضا منتهية إلى حسبانية «هيوم» فى العالم الخارجى أعنى (لا أنا) بل وفى (أنا) أيضا ، فلا يستبعد من مثله أن يكون حسبانيا فى مسألة وجود الله فلا يوقنها إيقانا علميا .

نعم إن « هيوم » يفترق عن « كانت » كما قال عنه « ويل دوران » الأمريكى

الأجسام التى يدعى إدراكها مباشرة مفترقة إلى قسمين رئيسيين وكان القسم الذى يسمى كيفيات ثانوية للأجسام كاللون والصوت والسخونة والبرودة لا يعد كيفيات لها نفسها بل تكيفات نفسية لا حقيقة لها فى الخارج لأنها تختلف باختلاف الأشخاص أما القسم الثانى المسمى بالكيفيات الأولية مثل الثقلة والمقاومة والمكان فقد كان من قبل ادُّعى كثيرا وجودُه فى الأجسام مستقلا عنا غير مضاف إلينا، لكن الصواب أن القسمين كليهما موجودان بالنسبة إلينا فالجسم الذى يثقل على الطفل والرجل الضعيف يستخفه الرجل الكبير والقوى .

وفضلا عن التجربة العامية فالعلوم المثبتة أيضا تشهد بأن كل ما نعبر عنه بخواص الأجسام كاللون والصوت والحرارة وغيرها فإنما هو موجود فينا وبالإضافة إلينا ولا شىء للعالم المحيط بنا فى نظر العلم المثبت غير الحركة فإذا هاجت هذه الحركة أحد أعصابنا يحصل فينا ما نقول عنه اللون أو الصوت أو غيرهما من غير أن نعرف كيفية حصوله فليس يمكن أن يرى فى هذه الكيفيات شىء غير تكيفاتنا الشعورية . كذا فى « الدروس النفسية » ل « أ . رابو »

وعندى أن هذه النظريات غير تامة الجدارة بالتسليم فقول العلم المثبت المنقول آنفا المشكك فى معطيات الحواس بمثابة النقض لنفسه بنفسه لكون مستند ذلك العلم هو التجربة الحسية فإذا قال إن خواص الأجسام كاللون والحرارة والثقلة ليست موجودة فى الأجسام بل موجودة فينا وإنما الموجود فيها الحركة فإما أن لا يكون قوله هذا مؤيدا بالتجربة فلا يعتد به وإما أن يكون مؤيدا بها فيقال إذا خدعنا الحس بأن يرى اللون والحرارة والثقلة التى ليست فى الأجسام كأنها فيها فمن يضمن لنا أن الحركة التى يعترف العلم بوجودها فى الأجسام بشهادة التجربة الحسية موجودة فيها لا فينا ؟

واختلاف ثقلة الجسم الواحد على اختلاف الأشخاص إنما يدل على اختلاف حالات الأشخاص لا على اختلاف حالة الجسم، وليقم بالتجربة شخص واحد قوى أو ضعيف على جسمين مختلفين فإذا كان أحد الجسمين أثقل عليه من الآخر فهل يمكن أن يقال إن الفرق المحسوس فى الثقلة بينهما لم يكن ناشئا من حالتين مختلفتين فى نفس الجسمين بل فى نفس القائم بالتجربة ؟ وهل يمكنك إذا أكلت برتوقالين فوجدت إحدهما حلوا والآخر حامضا ، أن تقول إن الحلاوة والحموضة فى نفسى ولا فرق بين البرتوقالين ؟

فينكر العلم زيادة على إنكار العالَم وينكر قوانين العلم لـكونها مبنية على التجربة التى مهما كثرت وتوالت وتواترت لا تفيد الـكلية والضرورة اللازمة للقانون ، ويقول نحن لا نرى العلية التى هى منشأ الضرورة وإنما نرى الحادثات والنتائج فندّعى العلية والضرورة بغير حق . والتى يقال عنها القوانين الطبيعية ليست بأمور أزلية ضرورية تتبعها الحادثات وإنما هى الخلاصة الفكرية لتجاربنا المتحولة دائما ، ولا إمكان للتأمين على أن النتائج التى رأيناها إلى الآن سوف نراها بعينها دائما من غير تبدل فغايتها أنها عادات مشهودة على أنها نتائج الحادثات ولـكن لا يقال إن هذه العادات لا تتبدل » .

وهـذا فى حين أن « كانت » يهتم بالعلم ويسمى لجعله الحقيقة الوحيدة المنقذة من الحسبانية بعد الرياضيات. وليحفز القارئ همته ودقته ليعقبنى فى تدقيق ماقاله « كانت » بهذا الصدد على ماذكر عنه « پول ژانه » فى « المطالب والمذاهب » :

« الإيقان إما تدربى وإما عقلى واليقين العقلى إما رياضى وإما فلسفى والأول بديهى والثانى نظرى والفرق بين اليقين العقلى واليقين التدربى أن اليقين العقلى يكون ضرورى الوقوع واليقين التدربى يكون وقوعيا فقط إلا أن القضية التدربية إذا عرفناها بالمبادئ العقلية فمع كون المعرفة متعلقة بالموضوعات التجربية يمكن أن يكون إيقانها تدربيا وعقليا معا أى ضروريا .

« وتوضيح هذا الـكلام أن مقارنة المعرفة بالواقع الخارج عن الذهن وتطبيقها عليه لاستيقانها والاطمئنان إلى حقيتها متعذرة إذ لا سبيل للذهن إلى إفراز الواقع أى العين الذى حصلت صورته فى الذهن عند المعرفة ، عن العارف . فوجب توثيق الذهن نفسه وليس هناك معيار كلى مادى وإنما معانٍ صورية كمبدأ التناقض الذى يكفينا توثقا فى كل حكم تحليلى مثل الأحكام الرياضية وهو على الرغم من كونه معيارا سلبيا معيارٌ كلى لأن شرط كل أحكامنا أن لا تنتقض بنفسها، غير أن الحـكم السالم عن التناقض قد يكون باطلا .

« وهنا إشكال يكاد يكون غير قابل للحل وهو أن معياراً صورياً كمبدأ التناقض وإن كان يكفل لنا مطابقة الذهن لنفسه إلا أن هذا المعيار الذهنى كيف يمكنه أن يكتسب قيمة عينية أعنى قيمة الواقع فى الخارج والحال أن المهم لنا كونه معرّفا للعالم المحسوس فإن قلنا إن نظام علمنا يكون بحسب نظام الأعيان الخارجية فلا يمكننا وجدان المبادئ المقنِّنة لهذا من دون أن يُخرَج من الذهن » .

ثم يجيب « كانت » عن هـذا الإشكال قائلا : « يجوز أن يفرض كون نظام الأعيان تابعا لمعرفتنا إن لم يكن نظام معرفتنا تابعا للأعيان[1] فعند ذلك تكون قوانين الذهن قوانين ضرورية للشئون الخارجية والتجربة تؤيد دائما هـذه القوانين العينية بإصاباتها ، والمقصود فى نهاية التحليل أن نجد معرفة موافقة لقوانينَ حائزةٍ للكلية والضرورة وحاكمةٍ لا على أرواحنا فقط بل على الأرواح كلها وبالأقل على جميع الأعيان من حيث كونها مدرَكة ومتصورَة » .

وأنا أقول دافع « كانت » إلى اعتنائه بالعلم والسعى لإنقاذه من الحسبانية بتصديق حظه من اليقين ، شيئان اثنان أولهما الرقى المشهود للعلم فى الأعصر الأخيرة المخوِّل له استحقاق استناده إلى اليقين . وثانيهما أن العلم الذى يريدون به العلم المادى يؤتى ثمراتِه عاجلا فى الدنيا ، وفلاسفة الغرب مهما كان فيهم مؤمنون بالله واليوم الآخر مثل « كانت » فهم دنيويون أكثر منهم دينيين . فلو كانت للدين ثمرات عاجلة مثل العلم لسعى « كانت » لإنقاذ مسألة وجود الله أيضا من الحسبانية وإيتاء حقه من اليقين العلمى وما اكتفى بإسناده إلى دليل الأخلاق الذى لا يفيد الضرورة العقلية مهما كانت قوته وقيمته الأدبية ، كما لم يكتف بإسناد العلم إلى مبدأ شبه الحق مع كون هذا المبدأ كافيا فى الرقى المطلوب للعـلم كما قال الفيلسوف اليونانى الحسبانى « آرثه ثيلاس »

---

[١] هذا عكس ما هو المعروف عندنا من أن العلم تابع للمعلوم وليس المعلوم تابعا للعلم .

جوابا على اعتراض الرواقيين : « إن الحياة العملية تعتمد على مبدأ شبه الحق » فإن استقله « كانت » لمقام العلم فليعتمد على الحق الوقوعى واليقين المادى ألا يكفيه أن تكون قوانينه قضايا واقعية أى صادقة مطابقة للواقع ؟ وإن لم تكن ضرورية بناء على ما قال « كانت » نفسه : « إن اليقين الحسى الثابت بالتجربة لا يكون ضروريا » ص ٨٣ المطالب والمذاهب .

مع أن « كانت » القائل بهذا القول مهما عاد فتكلف جهد طاقته لأن يجعل قوانين العلم أو بالأصح قوانين ما يطلقون عليه اسم العلم محتكرين له ذلك ، ضرورية ، لم يقدر عليه ولم يقدر على نقض دليل «هيوم» المانع للضرورة . وفى الحقيقة لو اجتمعت تجارب الدنيا على مسألة ما أفادت معنى فوق أن تكون تلك المسألة ثابتة متحققة الوقوع ، أما كونها ضرورية مستحيلة الخلاف لخارج عن حدود التجربة متعال عن أن يكون مدلولها ، فلا يُجَرَّب الوجوب والضرورة أو بالأصح لا يُعلمان بالتجربة وكل ما أظهرت التجارب المديدة من وقوع حادثة عقب حادثة من غير تخلف فالحكم المتيقن منه كون ذلك التعقيب عادة كما قال « هيوم » لا ضرورة إلا إذا علم كون المقدم منهما علة للمؤخر فحينئذ يكون التعقيب ضروريا لكن العلية أمر خفى لا سبيل للعلم إليه بالتجربة . وليت شعرى كيف يقبل عقل « كانت » وإنصافه أن تكون القضيـة القائلة بأن الجسم يتمدد إذا سخن فيكبر حجمه ويتقلص إذا برد فيصغر حجمه ، ضروريةً علمية بحجة استنادها إلى التجارب الكافية المفيدة للقطع وأن لا تكون القضية القائلة بأن العالم المشهود الذى هو عالم الممكنات يحتاج وجوده إلى موجود آخر ليس من جنس هذا العالم بأن يكون واجب الوجود ، ضروريةً علمية لعدم ثبوتها بالتجربة ؟ نعم ، القضية الأولى المؤيدة بالتجارب قطعية الثبوت لا يشك أحد فى صدقها واطراد صدقها وأنها مقتضى سنة الكون ، ولكن على الرغم من ذلك هل كانت تقوم القيامة وكانت الكائنات عاليها سافلها لو لم تكن سنة الكون كذلك

أو تخلف حكم القضيـة ولو مرة ولو بطريق المعجزة ؟ فأى محال من المحالات العقلية المعروفة يترتب على فرض التخلف فى حكمها ؟ فالقيمة الحقيقية لهذه القضية أن الأمر كذا لأن سنة الـكون كذلك فلو كانت سنة الـكون على خلافها كان الأمر غير ذلك والله تعالى سنّ تلك السنة مختارا لا مجبورا وفى يد قدرته تغييرها متى شاء وليس لأحد أن يدعى عدم إمكان أن تـكون سنة الـكون على خلاف ما كانت . فمن هذا يعلم معنى قول « هيوم » إن التجربة تدل على العادة ولا تدل على الضرورة . ومن هذا أيضا يُعلم أنه لا استحالة فى تخلف قوانين العـلم التجربى فغايتها أنها تستند إلى سنة الـكون ولا تستند إلى المبادئ العقلية الضرورية وتُعلم جهالة الظانين بأن المعجزة التى هى خلاف سنة الـكون مستحيلة . فإذا كانت قيمة الحـكم فى المسألة العلميـة التجربية التى ذكرنا لها مثالا من السخين والبارد لا تجاوز السنة والعادة فأين هـذه من مسألة وجود الله التى لو فرض خلافها لـكانت الـكائنات الموجودة غير موجودة وهو محال متضمن للتناقض ؟ وسبب هذا الفرق بين المسألتين عدم وجود ملازمة عقلية بين موضوع القضية المجربة ومحمولها . إذ لو وجدت الملازمة العقلية لما احتاجت إلى التجربة وثبتت من غير تجربة والمحتاج إلى التجربة لا يكون ضروريا أبدا وإن ثبت صدقه بعد مائة ألف مرة من التجربة ، إذ لا يستحيل مع ذلك خلافه ولا يكون المحال إلا عقليا لا تجربيا ولهذا يوصف على الأكثر فيقال هذا محال عقلى أو محال عقلا ولا يقال هذا محال بالتجربة كما لا يقال هذا ضرورى بالتجربة وكما لا يقال هذا ثابت بالتجربة فخلافه محال .. فإن قيل هذا محال عادة أى بالتجربة فالمحال فيه غير المحال الحقيقى . فالتجربة التى يعظمها أصحاب العلوم الطبيعية ان كانت مزية من ناحية فهى منقصة من ناحية أخرى حيث يكون الثابت بها نازلا عن مرتبة الضرورة والوجوب . ولتكن هذه الحقائق معلومة لقراء هذا الـكتاب وفى موضع الذكرى منهم كالقرط على الآذان .

أما جواب « كانت » عن الإشـكال المـار الذكر المبنى على أساس فرض أن

يكون نظام العالم تابعا لمعرفتنا فلاطائل تحته على الرغم من طوله . ولا يفهم ماذا هو المطلوب من هـذا الجواب فهل هو منحُ العينية لمبدأ التناقض الذى هو معيار ذهنى لاعينى وسلبي لا إيجابى أم منح الضرورة لمدلول التجربة ؟ أو أخذُ الضرورة من مبدأ التناقض والعينية من التجربة ليستخرج من مزجهما ضرورة عينيـة ؟ وكان أصل الإشكال الذى أورده « هيوم » على قوانين العلم المبنى على التجربة أنه لا ضرورة فيها فلا يصح تسميتها قوانين . وقـد بينا بيانا لا مزيد عليه أن التجربة لا تفيد الضرورة الزائدة على مطابقة الواقع ، فإذا حاول محاول أن يستخرج منها قانونا أى دستورا علميا وحكما ضروريا ثم رأى أن التجربة مهما تأيدت بتجربة فلن يبلغ مدلولهـا مبلغ الضرورة المجاوزة لحـد الواقع وقوعا عاديا ، فـكيف يستفيده هذا المحاول من مبدأ التناقض ؟ وهل يكفيه أنلا يكون تناقض فيما دلت عليه تجربته ليحكم بكون المجرَّب السالم من التناقض قانونا ضروريا أى واقعا وواجبا معاً لا واقعاً فقط ؟ مع أن عـدم التناقض إنما ينفع فى إثبات الإمكان لافى إثبات الوقوع بله ضرورة الوقوع ولهذا قال « كانت » نفسه « إن الحـكم السالم من التناقض قـد يكون باطلا » فتأييد الحـكم الثابت بالتجربة بالسلامـة من التناقض الدالة على إمكان المجرَّب لا يكون تأييدا بل تقهقرا من مرتبة الوقوع إلى مرتبة الإمكان التى هى أدنى وأضعف فـكيف يصحح الذهن نفسه بهذا المعيار ليتوسل به إلى تأمين الضرورة لقوانين العلم التى لم تـكتسب بعـدُ قيمة عينية أعنى قيمة الواقع فى الخارج أى الخارج عن الذهن والتى يتوقف صدقها وصحتها على هـذا الاكتساب والنظرُ فى كونها ضرورية بعد النظر فى صدقها وثبوتها فى الخارج ثبوتا عاديا. فالتجربة قبل أن تكون قانونا ضروريا وقبل أن تكون واقعـة عينيةً شهودٌ وتمثل ذهنى ففى أولى المرحلة التى تطلب فيها ترقيتها من الذهنية إلى العينية ، تُخْفِق فلسفة « كانت » المستمدة من مبـدأ التناقض ، لتقهقرها بهذا الاستمداد من مطلب الوقوع والتحقق إلى مطلب الإمكان ثم تستمد من فرض كون

نظام الأشياء فى الخـارج تابعا لمعرفتنا ، والفرض لا يغنى شيئا من الحق الواقعى ولا الحق الضرورى . وكان فرض كون معرفتنا الذهنية المبنية على التجربة الحسية تابعة لنظام العالم الخارجى، أقرب إلى المعقوليـة من فرض عكسه وأوفق للمطلوب الذى هو منح ماحصل فى الذهن قيمة عينية لامنح مافى الأعيان قيمة ذهنية ، لـكن « كانت » أظنه أراد بهذا الفرض الموافق لمذهبه الفكرى أن يقفز بالتجربة المشهودة فى الذهن إلى المرتبتين المطلوبتين معا أعنى الوقوع فى الخارج وضرورة الوقوع فيـه أما الأول فظاهر من تبعية الواقع فى الخارج للواقع فى الذهن ، وأما الثانى فلأنه إذا كان الواقع فى الخارج تابعا لمعرفتنا الذهنية يكون ما فى الذهن علة لما فى الخارج ويكون عدم تخلف المعلول عن علته ضروريا ويكون البرسام الذى فرضه الذهن على العالم الخارجى برساما صادقا كما قال « تن » وزيادة على ذلك : برساما ضرورى الصدق !!

فهذا مفتاح كل سر فى مذهب « كانت » الغامض المضطرب غاية الاضطراب إلى حد التناقض مع نفسه، لـكونه من ناحية ضامنا لـكون العلم الحديث المبنى على التجارب الحسية الـكافية يفيد اليقين وضرورة اليقين ومن ناحية أخرى قائلا بأن كل مانشاهده من الحادثات ونجربه من الواقعات عبارة عما يحصل فى أنفسنا من التمثلات والتـكيفات، فنحن بهذه التمثلات التى نسميها إدراكات متعلقة بعالم الـكائنات الخارجية ننشئ ذلك العالم من عندنا ولا ننشئه فى الخارج عن أذهاننا بل فى أذهاننا نفسها ، ولولا الإدراك لانتفى العالم . وهذا كله يدل على عدم وجود العالم الخارجى فى نفس الأمر ولا الحادثات المشهودة فيه ، أو على الأقل على عدم علمنا به وبما فيه غير الصور الحاصلة منه فى أذهاننا ، فلا عـلم لنا بنفس الأمر فضلا عن دعوى العلم اليقينى والضرورى ودعوى انقاذ العلم من الحسبانية فى فلسفة « كانت » !..

ومن مواضع الغموض والاضطراب فى فلسفته قوله بانتفاء العالم الخارجى عند انتفاء الإدراك وهو مخالف لبداثة العقول كما سبق بيانه .

لـكن ماتمسك به الرجل من فرض كون نظام العالم تابعا لنظام الأذهان يحل جميع هذه المشكلات فيكسب[1] العلم يقينا وضرورةَ اليقين لـكون نظام العالم على هذا مستحيل التخلف عن نظام الذهن استحالةَ تخلّفِ المعلول عن علته ، ويجعل انتفاء العالم عند انتفاء الإدراك ـ الذى كنا اعتبرناه مخالفا لبداثة العقول ـ لازما بطبيعة الحال ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء علته . ولا مخالفة فى هذا للبداهة حتى ولا غرو إذ لابد أن يكون العالم مشهوداً لنا إن كان موجوداً وعند انتفاء الشهود والإدراك منا يلزم أن لا يكون العالم موجودا ويكون منشأ عدم إدراكنا عدم وجوده .

كل هذا حسن ومعقول وكل إشـكال زائل واليقين الضرورى المطلوب للعلم حاصل بمجرد أن نفرض كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن حتى من غـير حاجة إلى الاستمداد لهذا المطلوب من مبدأ التناقض الذى قلنا إنه لاينفع المطلوب وربما يضره .. فـكل ما يعاب فى فلسفة « كانت » مأمون وكل ما يطلب مضمون بفضل الفرض المذكور ، لولا أنه فرض محض ليس من الحقيقة فى شىء وليس لصاحب الفرض دليل من الحقيقة الواقعة يؤيد ما افترضه سوى عدم مخالفته لمبدأ التناقض لو كان ذلك كافياً ولم يكن تأييداً بعيداً عن المطلوب كما بيناه ، ولعله تمسك به على الرغم من عدم كفايته فى التأييد لبعده عن المطلوب ، كيلا يبقى ما افترضه معلقاً على محض الهواء والافتراض نفسه ـ من حيث أنه افتراض ـ هواء أيضا[2] .

---

[١] من كسبه مالا فـكسبه أى من الـكسب المتعدي إلى مفعولين .

[٢] فروح فلسفة « كانت » التى اشتهرت بإنقاذ العلم من الحسبانية قائمة على هـذا الهواء المعلق على الهواء أعنى فرض كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن . وهـذا الفرض الذى تدور عليه فلسفته فى إنقاذ العلم من الحسبانية ويكسبه اليقين وضرورة اليقين ، يرده إلى الحسبانية بل إلى =

لكن الفلسفة المبنية على أساس الفرض لاتكفى لكسب مرتبة الوقوع للتجربة والمشاهدة بله مرتبة الضرورة أيضا . فلو كفى فى إثبات الضرورة فرض كون نظام العالم تابعا لنظام معرفتنا بأن تكون معرفتنا علة لذلك النظام لما كان وجه لقولهم نحن ندرى الشؤون ولا ندرى ذا الشؤون حتى ولا وجوده مع أن الشهودات الذهنية الحاصلة عند استخدام الحواس ترينا الأشياء الخارجية بشؤونها . والآن بعد فرض تبعية نظام العالم لمعرفتنا تبعيةَ المعلول لعلته لتكتسب قوانين العلم ضرورة من هذا الفرض ، لا يبقى معنى للتفريق بين الشؤون وذى الشؤون والاعتراف بأحدهما دون الآخر ولا فى التفريق بين التجارب العلمية وغيرها بأن يُعترف لها بالعينية والضرورة دون غيرها .

بل أقول لا معنى للتفريق بين الشؤون وذى الشؤون مطلقا أي سواء بُنى الأمر على الفرض المذكور أو لم يبن بعد أن صح ما قالوا من أن الذهن لا يخرج من حصاره وأن الإنسان لا يدرى الخارج عن ذهنه ، فمن أين هذا الامتياز إذن للشؤون بأنهم يعرفونها ولا يعرفون ذا الشؤون ؟ وكيف نعتبر شؤون الذهن شؤونا عينية واقعة فى الخارج فى حين أن كل تجربة ومشاهدة حسية عندهم تجربةٌ ومشاهدةٌ من الذهن لنفسه لا مشاهدة للشأن الخارجى . ومن هذا تظهر سخافة ما ادعاه « كانت » لمنح الضرورة لقوانين العلم من تأييد التجربة بتجارب أخرى بعد أن كانت الشهودات

= اليقين والضرورة فى الحسبانية التى لا يقين فيها ولا ضرورة . وكان علماؤنا المتكلمون يقسمون السوفسطائية إلى عندية وعنادية ولاأدرية فكون نظام العالم تابعا لنظام الذهن هو السوفسطائية العندية بعينها والضرورة الملحوظة فيه هى الضرورة فى السوفسطائية العندية . وما نقلنا سابقا عن « بروتاغورس » اليونانى أحد زعماء الحسبانيين الأقدمين : « إن الأشياء عبارة لكل إنسان عما ينجلى له . ولكونها مأخوذة على أنها حالتها الخاصة به تتجلى له بما هى مجبورة على أن تتجلى له فالإنسان مقياس كل شىء موجود أو غير موجود » يمثل هذه السوفسطائية العندية . فانظر هل تجد فرقا بين هذا القول وبين كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن ؟

فى تلك التجارب لا تجاوز أن تكون شهودات الذهن لنفسه غير متخط من حصاره إلى الخارج خطوة حتى عبروا عن تمثيل تلك الشهودات للحادثات الخارجية، بالبرسام وماذا يحصل من تأييد البرسام بالبراسيم ؟ أما وصف هذا البرسام بكونه برساما صادقا فوصف الشيء بما يناقضه فإن كان صادقا فلماذا يسمونه برساما ؟ وإن فرض للذهن إمكان الخروج من حصاره ليرى الشؤون وينقذ العلم من الحسبانية فهو يرى العالم المحسوس أعنى ذا الشؤون أيضا ويعترف بوجوده وتكون التجربة المؤيدة لوجوده واشتراك الناس فى تجربته أكثر من تجربة الشؤون المتعلقة بالعلم .

أجل يمكن المفرّقين بين الشؤون وذويها أن يقولوا بأن الثانية ليس من شأنها أن تُرى وتتعلق بها الرؤية حتى ولو فرض للذهن أن يخرج من حصاره فيدركَ العالم الخارجى. وهذا كما يقال المادة لا تشاهَد وإنما تشاهَد أعراضها. لكنى أجيب عنه بأن القائلين بمعرفة الشؤون من غير معرفة ذويها يلزمهم أن يعرفوا وجود ذوى الشؤون أيضا فى الخارج فيعتبروها محسوسات مع الشؤون إذ لا يمكن أن يوجد شأن فى الخارج من غير وجود ذى شأن فإما أن يعرفوا الشؤون وذويها معاً وعلى الأقل مع المعرفة بوجود ذويها[1] أو لا يعرفوهما معا . فإن قالوا نحن لا نعترف إلا بما تصل إليه التجربة والمشاهدة فالشؤون الخارجية أيضا لا تصل إليها المشاهدة فى مذهبهم وإنما تصل إلى الشؤون الذهنية .

---

[١] وعدم وجود الشؤون من غير وجود ذويها من قوانين الذهن المرتكزة فيه فهو أى الذهن لا يتصور إدرا كا من غير وجود مدرك بفتح الراء وكسرها ولا علما من غير وجود عالم ومعلوم حتى إن هذا القانون أقوى وأشد ملاءمة لطبيعة الذهن وأعرف عنده من الشؤون نفسها بمعنى أنه يجوز أن يشك فى كونه يعرف الشؤون ولا يجوز له أن يشك بعد معرفة الشؤون فى أنه يعرف وجود ذى الشؤون و « كانت » نفسه لا ينكر هذه القاعدة الضرورية حيث يقول عند إنكار وجود (أنا) فى الخارج مع اعترافه بوجود الإدراك مدعيا أن وجود الإدراك فى الذهن إنما يستلزم وجود المدرك فى الذهن لا فى الخارج وسيجئ بحثه . فهذا القانون الذى يعترف به كيف ينكره ولا يشعر بإنكاره عند ما يقول : نحن نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون ؟

فالحق أن الفلسفة السائدة فى الغرب منذ عهد « كانت » ملآى بالغرابة والاضطراب : تراها معنية بالتجربة الحسية والعلم المبنى عليها أيما عناية حتى إنها لاتعترف بمعقول لايؤيده محسوس ، مع أن « كانت » لما استمد فى كسب الضرورة لقوانين العلم من فرض كون نظام العالم تابعا لمعرفتنا جعل المحسوس محتاجا إلى تأييده بالمعقول ، أليس هذا دورا ؟ ومع أنهم لايعلمون شيئا من المحسوسات وكل مايعلمونه منحصر فى المعقول لأن ما يزعمون معرفته من الشؤون فليست محسوسات بمعنى الكلمة أعنى المحسوسات الخارجية وإنما هى الشؤونات ينشئها الذهن فى نفسه ثم يتوهمها شؤونات متحققة فى الخارج . وأنا أقول ما أقوله أخذاً من مذهبهم ومن تحريرهم لمذهبهم .

وكان حق فلسفة « كانت » المتمسك بالتدريب كالعروة الوثقى إنكار العلم أيضا إضافة إلى إنكار (أنا) و (لاأنا) المعبر عنهما بذى الشؤون ، كما أنكره « هيوم » لعدم إمكان إثبات الضرورة لقوانينه وقد سبق بيانه . فمذهبه أوفق بمسلك التدريب من مذهب « كانت » الذى يقف منه موقف المدرِّب المضطرب ، وإن اضطرب هو أيضا أعنى « هيوم » فى دعوي معرفة الشؤون دون ذوى الشؤون لكنه أقل اضطرابا من « كانت » .

والعلم الوحيد الذى لاينكره « هيوم » هو العلم الرياضى الذى يعترف به « كانت » أيضا قبل العلم الطبيعى لكون مسائله قضايا تحليلية تشتمل موضوعاتها على محمولاتها فيكون الاعتراف بها ضروريا وعدم الاعتراف تناقضا مع أنفسها ، مثلا أن الثلاثة فى الثلاثة لافرق بينها وبين التسعة فى الحقيقة ، فلو شككنا فى الحكم بأن الثلاثة فى الثلاثة تساوى التسعة كان تناقضا .

والحق المحض فى هذا المقام أى الواجب على العاقل أن يعترف به، قاطعَ النظر عن مذهب زيداوعمرو من الفلاسفة أمران :

الأول أن وجود العالم فى خارج الأذهان بديهى حسى ، كما أن الرياضيات بديهية

برهانية والإدراك يخرج من حصار الذهن إن لم يخرج الذهن نفسه ـ ويبلغ العالمَ الخارجي فيعرف منه ما يعرف بواسطة الحواس ولا ندرى كيفية هذا الاتصال بين العالمين المتخالفين عالم الذهن وعالم الخارج وإن شئت فقل بين عالم (أنا) و (لا أنا) فهو من صنع الله المتعال كما لا ندرى الإدراك نفسه كيف يحصل فى الإنسان ، سواء كان عالقا بالخارج أو بالمدرِك نفسه وهو أيضا من صنع الله الذى هو أدق من مسألة تعلقه بالخارج ، وكلتا الحالتين فى الإنسان مع عجزه عن معرفة كيفيتهما من أدلة وجود الله الباهرة . أما حصول الإدراك فى الإنسان فمعترَفٌ به فى كل مذهب فلسفى إن لم يُعترف بأى شىء سواه . وقد علمت حتى إن الشك إدراك .

والحاصل أنا نرى الأعيان الخارجية نفسها ونلمسها لا الصور المتمثلة فى أذهاننا ولا الصور الخارجية من غير معرفة فى الوجهين بوجود ذوات الصور، فكيف يُتصور صورة لما لاوجود لأصله وكيف يُتصور تمثل المعدوم ؟ فإدراك الخارج معلوم. أما كيفية إدراك الخارج فمسدود علينا إدراكها والفلاسفة المتولون لإيضاح كيفية إدراك الخارج ماداموا لايقدرون على تمام الإيضاح فيبقى فيه شىء لايوضح حتى يقول قائلهم لاإدراك للخارج بالمرة متأثرا من عدم إدراك كيفيته، ومادام العلماء الطبيعيون يعترفون بعجزهم عن أن يدركوا كيف يحصل التمثلات الذهنية المختلفة لقاء الأجسام التى ليس لها خواص وكيفيات سوى الحركة ، فالتمسك بماهو معلوم لنا من بداهة الحس من غير توغل فى إيضاح كيفيته أولى ، وترك الإيضاح خير من الإيضاح المختل المنتهى إلى الفشل .

الثانى أن « هيوم » المنكر للعلم و « كانت » المعترف به ساعيا لجعل قوانينه ضرورية ، كلاهما مخطىء والحق فى التوسط بينهما وهو أن قوانين العلم المؤيد بالتجربة الكافية قوانين حقة بمعنى أنها قضايا يقينية لكنها ليست قوانين ضرورية . واليقين له مرتبة الصدق واطراد الصدق عادة ومرتبة الصدق ضرورة . وهذه المرتبة التى هى أعلى

من الأولى خاصة بالبرهانيات ولا توجد فى المجربات . وقد يمكن إرجاع مذهب «هيوم» إلى هذا الذى اخترناه ، بحمل إنكاره العلم أى العلم المستند إلى التجربة على إنكار ضروريته لا إنكار يقينيته العادية وحمل عدم اعتبار قوانينه قوانين مبنيا على أن اسم القوانين مخصوص عنده بالضروريات ولا مشاحة فى الاصطلاح .

* * *

إلى هنا كتبت شيئاً غير قليل عن موقف العقل من أساس الدين الذى هو وجود الله وأرجو أن أكون قد أعطيت فكرة صحيحة ممحصة فيه . ولنختم البحث بقوله تعالى فى الذكر الحكيم عن أصحاب الجحيم : «وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » فهذه الآية كافية فى الدلالة على موقف العقل والاستماع فى الإسلام من الدين إذ المفهوم منها أن التعقل أو الاستماع للكلام المعقول الذى أشير إليه فى قوله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) لا يجتمع فى شخص مع الضلالة الموصلة به إلى نار جهنم . فالعقل السليم المميز فى الإنسان ضمان الهداية الإلهية والسعادة الأبدية. ويلزم من هذا أن يكون العقل أول نصير للدين وأن يكون الدين الحق فى طليعة المعقولات . وهذه الملاحظات لا تتمشى مع النصرانية المحدثة بعد سيدنا المسيح المتعارضة مع العقل كما فصلناه قبل الشروع فى الباب الأول من هذا الكتاب . ومما ينادى بالاتصال الوثيق بين الدين والعقل أن العقل مدار التكاليف بالأحكام الشرعية عند علمائنا نحن المسلمين .

ثم ننقل بقية من كلمات فلاسفة الغرب ليزداد القارئ تبيناً هل العقل يناوئ الدين أم يمالئه ؟ قال « هكل » : « إن اعتلاء الروح إلى ما وراء المحسوس واجتيازه من حدود المتناهى إلى أقطار اللامتناهى إنما هو عبارة عن التعقل فلا تعقّل إذن ما لم

يحصل التخطى من المتناهى إلى اللامتناهى[1] وهـذا التعقل مفقود فى غير الإنسان من الحيوان . وعليه فأدلة إثبات الواجب المنسوبة إلى ماوراء الطبيعة ليست إلا تصويراً ناقصا لاعتلاء الروح إلى الله لأن وجود العالم الظاهرى عبارة عن رابطة وواسطة تصل المتناهى باللامتناهى » المطالب والمذاهب ص ٢٦٠ .

ومراده من قوله عن نقصان الأدلة التى يستدل بها على وجود الله أن وجود الله ثابت بالبداهة والبديهى لا يقام عليه الدليل فإن أقيم يعتبر ناقصا . فمقام التعقل عنده ــ حتى أيًّا كان متعلقه ــ مقام شهود الله لا البرهنة عليه .

ومثله قول « كوزين » : « كل معرفةٍ حقيقة فهى معرفة الله وكل شهودٍ حقيقة فهو متضمن لشهود الله مبهما وبالواسطة فالعلم إلهى بالطبع والعقل ذاتى للدين » أى داخل فى ماهية الدين . المطالب والمذاهب ص ٢٦١ .

ويمكن أن يكون هذا القول وكذا ما قبله معدّل قول « پلوتن » وقد سبق ذكره : « إن مرتبة الإدراك اليقينى فى الإنسان مرتبة اتحاده مع الله فلا يدرك شيئاً يقيناً من دون هـذا الاتحاد »[2] وقول « سقراط » الذى اعتبره « پول ژانه » بمنزلة نبى الله فى الغرب : « بما أن فى الإنسان عقلا أكثر من غيره ففيه حصة من اللاهوت » .

وزاد « شيللينغ » فقال : « وحدة الطبيعة وترقياتها إنما تفهم بنفس العالم أعنى بمبدأ أصلى ناظم للكائنات ونحن ندرك نفس العالم هذه ، هـذا المطلق الجامع للنفس والعين ببداهة عقلية أعمق من بداهة أنفسنا » ص ١٥٢ .

---

[١] من عادة علماء الغرب أن يعبروا عن الله باللامتناهى والمطلق .

[٢] فمعرفة الشىء على القول المعدل لاتتضمن اتحاد العارف مع الله وإنما تتضمن كون العارف بالشىء عارفا بالله أيضا فى ضمن معرفته بذلك الشىء .

ولى كلام على هذا القول يأتى عند النظر فى دليل « كانت » لإثبات وجود الله .
وقال « من دوبيران » : « للعلم الإنسانى قطبان أحدهما (أنا) الشخص الذى منه يُذهب دائما والآخر (الله) الشخص الذى إليه يوصَل دائما » .

فقد انجلى مما قدمنا فى هذا الفصل من الباب الأول للكتاب أن العاقل يوقن وجود الله يقيناً برهانيا على رأى جمهور العلماء والحكماء الإلهيين ويقيناً بديهيا على رأي بعضهم ويقيناً حسيا على رأى « بركلى » .

هـذا هو موقف العقل من الدين أعنى أنه يؤيده ولا يمانعه كما زعم الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ومن يحمل فى رأسه عقلية الأستاذ من المسيحيين والمسلمين بمصر .

الفصل الثاني

موقف العلم من الدين

وأما موقف العلم من الدين ـ مع ما فهم منه فى أثناء بيان موقف العقل ـ ففيه إجمال وتفصيل . أما الإجمال فهو أن العلم لا يناوئ العقل ولا يسعه أن يناوئه ولا أن يناوئ ما يؤيده . وقد ثبت كما أسلفنا فى موقف العقل أنه يؤيد الدين باعترافه بوجود الله ووجوب وجوده . فيثبت أن العلم لا يناوئ الدين ولا يسعه أن يناوئه ولهذا كان فى إمكان القارئ العاقل أن يرخى جفنيه ويحكم جزما من غير انتظار ما سنورده من التفصيل ، بأن العلم لا يناوئ الدين بل يمالئه بعد اقتناعه بأن العقل مع الدين ، لأن العلم لا يفترق من العقل فإذا افترق منه وعارضه فلا شك أن الغلبة والإصابة تكونان فى جانب العقل والخلل والفشل فى جانب العلم . ومن هنا كان خطأ ملاحدة الماديين عظيما لما رأوا أن الإلهيين يثبتون وجود الله بدليل عقلى فاعترضوا عليهم بأن العلم الحديث لا يعوّل على الاستدلال العقلى ويتطلب دليلا من التجربة والمشاهدة وحاولوا التفريق بين العقل والعلم بتنزيل قيمة الأول عند الثانى . والعلم ما لم يكن مشوبا بالجهل لا يرضى محاولتهم هذه فلا يدل استخفافهم بالعقل تجاه العلم إلا على خفة عقولهم وقلة علومهم ، ولا يرتاب أحد فى صدق ما قلنا إلا وفى عقله شىء من تلك الخفة وفى علمه شىء من تلك القلة .

فليس للذين يجدون اختلافا بين العلم والدين المستند إلى دليل عقلى منطقى أن يرفضوا الدين ويرفضوا معه العقل استنادا منهم إلى العلم وتفضيلا له على العقل ، وإن فعلوا ذلك فلا يعتد بهم وبرفضهم عند أولى الألباب وإنما واجبهم نقد الدليل العقلى

الذى يقوم عليه الدين بإثبات أن فيــه خللا وضعفا من الناحية العقلية لم يتنبه لها المستدلون به ، وإلا فما بقى العقل والعلم متعارضين يجب أن يفتش عن النقض والخلل فى جانب العلم أى لا يستطيع العلم الذى يتجدد على مر الزمان ولا يستقر على حال أن يغالب العقلَ القائم على قواعده الثابتة .

وأما التفصيل فهو أن العلم ونعنى به العلم التصديقى أى معرفة مضمون قضية من القضايا ، يستعمل على معنيين الأول معرفته بسببه وإن شئت فقل المعرفة الجازمة سواء كانت مبنية على البداهة أو المشاهدة أو على معرفة سببها ، فيدخل فيه ما علم بالبداهة مثل «الــكل أعظم من الجزء» وما علم بواسطة الحواس وما علم بالدليل العقلى . والمعنى الثانى للعلم أنه اسم لــكل علم من العلوم المدونة مثل الهندسة والفلسفة والمنطق والطبيعة والفقه وأصول الفقه وأصول الدين وغيرها . فالعلم بالمعنى الأول نجده مؤيداً للدين، لأنا أثبتنا وجود الله فى الفصل السابق بدليل عقلى قطعى وسوف نثبته أيضا بأدلة أخرى . فنحن نعرف وجود الواجب تعالى بدليله ومعرفة المسألة بدليلها علم ، فالعلم معنا نحن الإلهيين فى مسألة أساس الدين الذى هو وجود الله .

وأما العلم بالمعنى الثانى فــكل علم من العلوم المدوّنة يشتغل بخُوَيْصَّة نفسه، وبعبارة أخرى يحكم فى المسائل التى تتعلق بموضوعه ويقف فيما وراء ذلك على الحياد لا يثبت ولا ينفى ولا يدعى لنفسه حق الحــكم فيــه ، فقوله الحق بشأنه أنه لا يدريه ، وهكذا موقف بعض العلوم من الدين . والبعض منها مثل المنطق يزيد على موقف الحياد ويؤيده لــكون دليــل إثبات الواجب تعالى موافقا لقواعده . أما علم ما وراء الطبيعة فعلاقته بمسألتنا أشد وأقوى لــكونها من مسائله . فالحاصل أن العلوم منها ما يؤيد الدين بتأييد مسألة وجود الله ، ومنها ما يحايده لعدم دخوله فى موضوعه ، ولا شىء من العلوم يمانع أساس الدين وينكر وجود الله . ولهذا قال « و . س . ژه وون » من أكبر علماء الإنكليز المنطقيين : « إن الإلحاد ليس نتيجة للأصول العلمية » وقال

« طوماس هانرى هوكسله ى » من أشهر العلماء الإنكليز أيضا : « إن الإلحاد على الأسس العلمية غير قابل للتحمل » .

نعم من العلماء الطبيعيين والماديين الذين تعوّد المصريون احتكار اسم العلم المثبت وربما مطلق العلم لعلومهم لكونها مبنية على التجربة ، ملاحدة ينفون وجود الله ويقولون ان العالم لم يتكون بخلق الله بل تكوّن بنفسه وطبيعة الأشياء . ولكن التبعة فى رأيهم هذا راجعة إلى أنفسهم لا إلى العلم الطبيعى أو غيره . وليس ذلك مما يقتضيه العلم نفسه ، إذ ليس العلم الطبيعى مثلا اسما لنزع صلة الكون بالإله الخالق واسناد التكون إلى الأشياء نفسها، وإنما هو اسم للعلم الباحث فى الكائنات وطبيعتها التى طبعت عليها وجبلت ، وليس بضرورى أن يكون علماء الطبيعة ملاحدة [1] بل إنهم أجدرون بأن يعترفوا بوجود الله من علماء العلوم الأخرى كما سيتضح ذلك فى بحث دليل العلة الغائية من أدلة وجود الله، فلو كان الإلحاد مقتضى العلم الطبيعى أو مقتضى أى علم من العلوم لزم أن لا يوجد بين علمائه من يؤمن بالله وكان كلهم ملاحدة وليس الأمر كذلك. والذين ألحدوا من علماء الطبيعة لم يلحدوا بصفة أنهم علماء بل بسبب أنهم جهلاء، مخطئون متخطون حدود علم الطبيعة إلى ما وراءها الذى ينكرون عده من العلوم لعدم كونه مبنيا على التجربة والمشاهدة . فهم حينما عادوا فتكلموا عما وراء الطبيعة

---

[١] فقد كان « نيوتون » و « لابلاس » على جلالة قدرهما فى العلوم الطبيعية موحدين كما ذكره الفيلسوف الطبيعى « أوليور لوج » مدير جامعة « برمنغهام » فى كتابه « الحياة والمادة » ، وكان المادى والملحد المشهور « بوخنر » يتأسف على كون « كوتا » و « سكى » مؤمنين بالله فى حين أنهما من أكبر العلماء والمفكرين الممتازين كما فى الفصل الثانى عشر من كتابه : « الطاقة والمادة » . وكان « غاساندى » من فلاسفة القرن السابع عشر الفرنسيين ماديا متعصبا هجم على فلسفة « أرسطوا » وناقش « ديكارت » وأتباعه مساعدا للمدرسة الإيبكورية المادية ، ومع هذا لم يستنتج الإلحاد من المذهب المادى كفلاسفة القرن الثامن عشر بل قال إن الله خالق المادة .

خارجون على مبادئهم التجريبية وحا كون حكما منفيا فى مسألة تتعلق بعلمه أى علم ما وراء الطبيعة الذى لم يكونوا من علمائه ، وهم لايشعرون . وكان الواجب الذى يحملهم عليه اختصاصهم بالعلم الطبيعى أن لايتكلموا فيما وراء حدوده لا بالنفى ولا بالإثبات ، والغرابة فى أنهم بعدأن جهلوا بالوقف حاولوا فتح مملكة ما وراء الطبيعة بسلاح خاص بالعلم الطبيعى وهو التجربة ولم يعلموا أيضا أن النفى لايجرّب حتى ولو كان المجرّب ماديا ، ومعناه أن الحكم النفى لايبنى على التجربة فما لها إلا أن تُثبت واما ان تسكت وحكمها بالنفى معناه الصحيح نفى علمها بالمنفى ، قال العالم الفرنسى مؤلف « المطالب والمذاهب » فى تاريخ الفلسفة : ص ١٤٩ .

« إن المذهب المادى ما هو بمذهب تدريب حقيق ، لأن « لوك » و « هيوم » وسائر التدريبيين يعترفون جميعا بعدم إمكان الوصول إلى الجوهر، وليس للعلم أى إجبار أو إلزام فى شىء يتعلق بما وراء الطبيعة لأن حوزة حكمه أى حكم العلم لا تجاوز الشئونات ، وكون الماديين فى زعم أنهم يتكلمون باسم العلم توهم » .

فقد انجلى مما ذكر أن العلم الطبيعى ولا أى علم ولا أى تجربة تمانع وجود الله وتنفيه ، وإنما النافون هم الخارجون من حدود العلم والتجربة زاعمين أن العلم والتجربة اللذين يدلان على أن العالَم يدار بقوانين ، يدلان أيضا على أن تلك القوانين ناشئة من طبيعة الأشياء غير مفروضة عليها من خارجها ، وليس العالم بمحتاج إلى وجود موجد له، مع أن التجربة والعلم المبنى عليها بمعزل عن الدلالة على الأحكام الأخيرة الآنفة وإنما تلك الأحكام علاوة من الملاحـدة على حكم التجربة لأن حكمها يقتصر على أن هنالك قوانين ولا يجاوز إلى تعيين منشأ لها بأنه طبيعة الأشياء نفسها وليس بخارج عنها ، فمن جاوز بحكم التجربة إلى هذه الأحكام الإضافية فقدفرض فرضا من عنده وافترى على التجربة ومدلولها . ثم لو كانت تلك الأحكام استنتاجا صحيحا عقليا مضافا إلى مدلول التجربة لقبلناها ولكنها ليست كذلك بل استنتاج فاسد مضاف إلى حكم التجربة

على ظن أنها من تمام مدلولها . فكما لم تكن تلك الأحكام إفادة التجربة مباشرة لم تكن أيضا من لوازمها العقلية ، مع أنهم لا يزالون يدعون أنها أحكام تجربية تفوق الأحكام العقلية ، فماذا يؤمل من تجارب من لا يميزون بين التجربة والاستنتاج العقلي المضاف إليها ؟ وماذا يكون مبلغ قيمة استنتاجاتهم العقلية من حيث لا يشعرون أنها استنتاج ويزعمون أنها تجربة ؟ وكثيرا ما يقع الماديون فى هذا الالتباس فيستنتجون ويخطئون فى الاستنتاج لأنه ليس من صناعتهم ويبنون حكمهم على هـذا الاستنتاج المخطئ ظانين أنهم بنوه على التجربة التى لا تخطئ ، فما هم إلا كحاطب ليل لا يؤمن عليه أن يلتقط مع الحطب المطب .

ومن ذلك حكم المتمذهبين بمذهب النشوء والارتقاء مثل « دارون » وأتباعه وفيهم جمهور المتعلمين المصريين ، حكما مبنيا على ما يكتشف فى طبقات الأرض من المستحاثات : فقد استُخرجت فى جاوا سنة ١٨٩١ مستحاثة جمجمتها أصغر من جمجمة أناس متأخرين وأعظم من جمجمة ما له أعظم جمجمة من القرود ، وكان عَظم فخذها الذى وجد بمسافة خمسة عشر مترا من الجمجمة يدل على كون أصل المستحاثة مستقيم القامة ، فاستُقبل اكتشافها بسرورٍ مميَّد وحُكم بكونها مستحاثة الوسط الذى يصل نسب الإنسان بالقرد ، فى حين أن الجمجمة وعظم الفخذ المذكورتين المفصول بينهما بمسافة زائدة ، لا يلزم أن تكونا من أعضاء جسد واحد ، وفى حين أنه ليس فى أية مستحاثة توجد فى محافر الأرض متوسطةٍ بين مستحاثتى الإنسان والقرد ، دلالةٌ قطعية على الانتقال والاستحالة من أحد النوعين إلى الآخر ، لقيام احتمال أن تكون مستحاثةَ حيوان آخر مستقل عن القرد والإنسان انقرض نوعه واحتاجت استحالته من القرد واستحالة الإنسان منه إلى الإثبات كاستحالته من القرد وسقوطِ الاستدلال مع قيام الاحتمال .

ومن سخف المنطق أن يحكم بمجرد التشابه فى الشكل بين أعضاء الإنسان وبين

أى حيوان أن نوع الإنسان والقرد منحدران من أصل واحد ، مع أن الفرق بين الإنسان وغيره من الحيوانات فرق ناشئ من الاختلاف فى الماهية لا من الاختلاف فى الدرجة . ولا أدرى لماذا يبحثون عن مستحاثات تكون أشبه بالإنسان من القرود الموجودة ولا يحكمون بالانتقال منها إلى الإنسان من غير حاجة إلى وجدان ما يتوسط بينهما ؟ مع أن الاختلاف بين الإنسان والوسط كالاختلاف بين الإنسان والقرود الموجودة ما دام التشابه لا يجاوز الشكل وصغر الجمجمة أو كبرها عائد إلى الشكل أى غير معتد به مادامت هذه المشابهات لاتعرض على الشاهدين ميزةَ الإنسان العالية المعبر عنها بالنفس الناطقة، فيلزم لاثبات مذهبهم التجربى إثباتا منطقيا إن كانوا صادقين فى مذهبهم أن يأتوا بقرد يقول لنا بصراحة إنه استحال إنسانا فينطق كما ينطق الإنسان ويضحك كما يضحك ويفكر كما يفكر ، أو يأتوا بمستحاثة تقوم بهذه الأعمال ونحن نتنازل لهم عن أن يمشى المستحيل كما يمشى الإنسان مستقيمَ القامة . وإلا فأين الاستدلال العقلى المنطقى فى المذهب الداروني وأين التجربة والمشاهدة ؟ وعلى الرغم من ذلك فإنهم يزعمون أن مذهبهم مدعم بالتجربة والمشاهدة ولا يزال الرأى العام الثقافى بمصر يشايعهم فى زعمهم هذا[1] ويوجد فى علماء الدين من يسمون لتأويل آيات القرآن الواردة فى خلق سيدنا آدم على وفق ذلك المذهب[2] .

---

[١] حتى إن الأستاذ فريد وجدى بك فى دورته الثالثة المبتدئة من توليه لسان الأزهر يكتب فى الجزء السابع من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » بصدد مدح علماء الإسلام المتقدمين أنهم وصلوا إلى نظرية تحول الأنواع بعضها من بعض قبل ظهور مذهب الانتقال والاستحالة فى الغرب فيرى فى ذلك المذهب فخرا حريا بأن يستبق فى حيازته الشرق الإسلامى مع الغرب .

[٢] قرأنا فى مجلة « أخبار اليوم » عدد ٩٦ تحت عنوان « الطفل الذئب » ما يأتى :

« لا غرابة فى قصة « الطفل الغزال » الذى تحدثت عنه « أخبار اليوم » فقد ثبت علميا أن بعض أطفال البشر تربوا لا بين الغزلان الوادعة بل بين الوحوش الكاسرة .

« فالذئاب وهى من أشد الوحوش شراسة وافتراسا ، كثيراً ما تغير على المزارع وتخطف =

اعلم أن مذهب دارون الحقيقى ليس عبارة عن كون أصل الإنسان هو القرد بعينه وإنما كان ذلك الرأى مذهب « لامارك » الفرنسى ثم جاء « دارون » فأصلحه واشتهرمذهبه وهو نفى تعدد الأنواع مطلقا فى الحيوان تعددا أصليا ، فلم يحصل الحيوان عنده فى مبدأ حصوله أنواعا مختلفة مستقلة بل حصل نوع واحد ثم تولدت منه أنواع ومن الأنواع أنواع أخرى ، وكان الاستمرار فى التوالد مقترنا بارتقاء الجديد بالنسبة إلى القديم مع انقراض ما لا يستحق البقاء من هذه الأنواع السابقة واللاحقة ، وكم يوجد بين الأنواع الموجودة اليوم أنواع منقرضة كما يمكن أن يوجد بين الإنسان الذى هوأرقى الأنواع وأحدثها وبين القرد الذى يشبه الإنسان أنواع متوسطة منقرضة. وكما يمكن أن يكون الانسان والقرد متفرعين من أصل واحد منقرض .

= من فيها من الأطفال . ثم إذا بها لا تفترسها ، بل تحنو عليها وترضعها وتربيها كما تربى أولادها .

« وقد كتب أرنولد جيسيل وهو من علماء التربية ، كتابا عن « طفل ذئب » عثر عليه فى الهند ، إذ سمع من أهل بعض القرى أنهم رأوا بنتاً تعيش مع إحدى الذئاب ، فتعقب هذه الذئبة إلى جحرها حيث قتلها ، ثم عثر فيه على صبيتين بشريتين تعيشان معها فعاد بهما إلى داره فتولى هو وزوجته أمرها .

« وقد ماتت إحداهما ، أما الثانية فعاشت حتى بلغت السابعة عشرة ، وكان عمرها حين عثر عليها ثمانية أعوام تقريبا .

« وكانت هذه الصبية تجرى على أربع وتأكل الطعام بفمها وتلعق الماء بلسانها ، وتعدو سريعا كما تعدو الذئاب ... »

وأنا أقول معلوم أن من العقائد التى أخذها مثقفو مصر أو بالأعم مثقفو الشرق الإسلامى الأحداث عن الغرب وتقبلوها كقضية من القضايا العلمية الثابتة التى يجب أن تبنى على التجربة ... أن الإنسان القديم كان يمشى على أربع كسائر البهائم ذات القوائم الأربع ، ثم تطور ناهضا فاستقام على رجليه . وهذه العقيدة التى تمشت « أخبار اليوم » فى الحكاية المنقولة عن العالم الغربى ، على منوالها من فروع العقيدة القائلة بأن الإنسان انحدر عن الحيوان كما هو مذهب النشوء والارتقاء الذى آمن به هؤلاء المثقفون ، وكأن الحكاية المذكورة من مؤيدات ذلك المذهب . =

فالحيوان انحـدر من أسفل وأبسط أنواعه وتطور فى درجات الارتقاء ، فهو يزداد بعداً فى القدم النوعى كلما ازداد بساطة وسفالة ويزداد قربا فى الحدوث على حسب تقدمه فى الرقى . وهـذا التطور والتوالد فى الأنواع يحتمل أن يكون طبيعياً محضا غير مستند إلى إرادة الله لا فى سيره ولا فى مبدأه ، وهو قول الملاحدة من شراح مذهب « دارون » « كبخنر » ، ويحتمل أن يكون مستندا إلى إرادة الله ، بناء على ما قالوا من أن « دارون » ليس من النافين لوجود الله . وإلى الثانى ينحاز « أمانوئل دو نووا » من أصحاب مذهب التطور فى كتابه . « هل نحن من نسل القرد ؟ » فهو يقول إن

= ثم أقول ليس فى الحـكاية سند تجربى كاف للمذهب لأن الذى قيل عنه الطفل الذئب لم يكن جرو ذئب انقلب طفلا آدميا بالتربية والترويض ، بل كان طفلا آدميا من أوله وقد سماه صاحب الحـكاية بنتا . وإنما دلت الحـكاية إن صحت على كون الطفل الآدمى مستعدا لأن ينشأ نشأة السباع ويعيش بينها .

على أنى لا أصدق قدرة البنت على أن تجد من يديها ورجليها قوائم تعدو بها كما تعدو السباع ، كما لا أصدق أن الإنسان القديم كان يمشى هكذا بأربع ثم نهض واستقام على رجليه لأن ذوات الأربع من الحيوان تفوق الإنسان فى القدرة على المشى والعدو ، فيكون عدول الإنسان القديم من المشى على هذا الشكل الذى هو أقوى إلى المشى على رجليه ، خلاف النهوض النافع فى المشى . اللهم إلا أن يكون بلوغه مرتبة الإنسان المدرك متوقفا على استقامة قامته . وعلى فرض احتياج النوع الإنسانى فى الحصول على هذا الـكمال ، إلى ذلك الشكل المستقيم يكون فرضه على هذا الشكل من أول وجود النوع أولى من فرضه فى أول الأمر ماشياً على أربع غير مستقيم القامة ثم تاركا لذلك الشكل من المشى رغم كونه أقوى وأسرع ، ليكون إنسانا ذا إدراك . والمسألة كلها افتراضات بعيدة عن التجربة الحقيقية .

فالواجب على أصحاب مذهب التطور المدعين كون الإنسان مشى برهة من الزمان على يديه ورجليه كالبهائم ذات القوائم الأربع ثم استقام على رجليه ... أن يثبتوا دعواهم بتنشئة طائفة من أولاد آدم كأولاد البهائم ماشين على أيديهم وأرجلهم مستطيعين الجرى عليها فوق استطاعة الجرى على رجلين . ولا مانع اليوم يمنع المدعين من هذه التجربة إن كانوا مطمئنين على صدق دعواهم ، فليفعلوها أو ينصرفوا عن الدعاوى الفارغة التى يعرضونها على الناس كالقضايا العلمية الثابتة المبنية على التجربة .

هذا المذهب يَنظر فى كيفية حصول هذه الموجودات لا فيمن كان حصوله من قِبَله .

وسواء كان مذهب « داروِن » هذا أوذاك فلا يصح كونه مذهبا علميا مبنيا على التجربة الحسية ، وإنما هو مبنى على الفرض والتخمين لأن تولد الأنواع بعضها من بعض لا يكون فى متناول الحس والمعاينة وليست معاينة المستحاثات المستخرجة من تحت الأرض المتوسطة بين نوعين موجودين من الحيوان ، معاينة التوالد ولا معاينة كونها واسطة فى التوالد لاحتمال كون كل من الواسطة وطرفيها نوعا مستقلا مخلوقا برأسه ، وليس من حق المجرب أن ينتقل من التشابه المحسوس إلىالتوالد غير المحسوس مهما وجدت الوسائط المقربة بين المتشابهين ، فإن انتقل كان خارجًا عن حدود التجربة التى يدعون الوقوف عندها ، وأنت تعرف كيف يحدد أهل المذهب التجربى الغربيون محل الشهود المستفاد من التجربة ، حتى إنهم يقولون إذا اصطدم رأس أحـد بحائط فالمشهود المجرب فى هـذه الحالة إنما هو وجود الألم الحاصل من الاصطدام لا وجود الحائط ولا وجود الرأس ، فإن حكم بوجودها فإنما يحـكم بالعقل لا بالتجربة ، فإذا كان نصيب التجربة من الدلالة عنـد اصطدام الرأس بالحائط هو وجود الألم الحاصل من الاصطدام لا وجود المصطدمين ـ ووجودهما على مذهب « كانت » محصول إيجاد الإدراك ـ فما ظنك بنصيب التجربة من المستحاثات التى يجدونها تحت الأرض متقاربة فى الشكل فقط مع بعض أنواع الحيوان الموجودة فوقها ؟

فكما أنهم لم يشاهدوا ولم يجربوا ولا يزالون غير مشاهدين ولا مجربين أبداً كون هذه الأنواع المنقرضة المتقاربة فى الشكل فقط متولدا بعضها من بعض ، فنسبة هـذا التولد إلى الطبيعة بمعنى أنه يحصل بنفسه من غير فاعل، خلاف العقل ومبادئه الأولى، وكون هـذا التولد الطبيعى موجِّها بنفسه إلى الرقى والـكمال أشد مخالفة ، لاحتياجه إلى فاعل ذى إدراك بعد احتياجه إلى فاعل ، حتى إن استدلالهم بالتوليد الصناعى على التولد الطبيعى فى غير الصناعى يقوم حجة عليهم ، لوجود الفاعل المدرك فى الصناعى

أعنى الصانع بل البانى فعلمه على العلة الغائية التى ينفى أصحاب مذهب « دارون » وجودها فى تطور الحيوان وتوالد أنواعه بعضها من بعض توالدا طبيعيا ، وبهذا يبتعد هذا المذهب عن مذهب الخلق المستند إلى وجود الله .

أما كون الترقى نتيجة التأثرات الخارجية المضادة لبقاء الحيوان محفوظ الحياة وكون معنى هذا الترقى أن يبقى ما يستحق البقاء من أفراد النوع وهو الأقويا ويهلك غيرها فينتقلَ التوالد تدريجا بين هذه الأفراد المصطفاة اصطفاء طبيعيا ويكونَ النسل بين الزوجين المصطفين أرقى مما إذا كان بين الزوجين غير المصطفين ، مع بقاء أصل الحياة خارجا عن هذا التوجيه من غير سبب ، لا يلزم أن يكون الباقى فى جهاد التأثيرات الخارجية حيا غير هالك ، باقيا على قوته الممتازة بالنسبة إلى سائر الأفراد الهالكة فى الجهاد ، بل المعقول بقاؤه حيا ضعيفا أضعفه الجهاد الذى أهلك غيره .

وليس فى هذا التوجيه أيضا إيضاح سبب الإدراك الذى هو الرقى المنوي والذى لا يكفى فى حصوله جهاد التأثيرات الخارجية المضادة إن سُلِّم حصول الرقى المادى به ، إذلا يتولد الإدراك من عديم الإدراك كما لاتتولد الحياة من الجماد ولا يرتقى الإدراك بالجهاد المادى . أما الارتقاء فى الإنسان الحديث بالنسبة إلى قديمه فليس منشأه التطور الطبيعى بل ازدياد العلوم بتلاحق الأفكار . وقد يكون الاصطدام بالتأثيرات الخارجية سبباً لازدياد العلوم بمعنى كونه دافعا إلى تحرى وسائل المقاومة ، فمثل هذه الزيادات زيادةٌ مقصودة لا طبيعية حتى تدل على ما يسمونه الانتخاب الطبيعى .

الحاصل أن حصول الحياة والإدراك فى الجماد ثم انسياقهما بالتطور الطبيعى إلى الكمال من غير فاعل مدبر يوجدهما فيه ويسوقهما إليه قصدا ، لا يكون من المعقول فى شئ .

انظر هذا الرأى الخاطئ البعيد عن موقف الكون المتقَن المشحون ببدائع الأسرار ، ثم انظر رأى الفيلسوف الكبير « ليبنتز » القائل بالتناسق الأزلى

« آرمونى بره أتابلى » على معنى أن الله تعالى أراد فى تنظيم جميع أجزاء العالم الفردة أن يراعى كل واحد منها عند تنظيم غيره وأن يراعى غيره فى تنظيمه فيتوازن الجميع ، ولهذا قال هـذا الفيلسوف : « لو أن أحدا اكتشف جميع مطويات واحد من أجزاء العالم الفردة لقرأ فيـه تاريخ العالم بتمامه ، وإلا فـكيف يتشكل كلٌ منظم أعنى هيأة الـكائنات من هـذه الوحدات البسيطة المستقلة التى لا نظام يؤلف بينها غير نظام الفوضى وكيف توضح النظم الجزئية فى داخل ذلك النظام الـكلى ؟ .

وماذ كرنا عن مذهب «دارون» مثالمن تحليل مدعيات الطبيعيين التى يزعمونها مثبتة إثباتا علميا مبنيا على التجربة والمشاهـدة ، وماذا تقولون فى أناس لا يصدقون وجودالله بأدلته العقلية المنطقية ثم ترونهم يصدقون كون الإنسان من نسل القرد أومن نسل نسله المنقرض بادعاء أن دليل الثانى ، ويعنون به التجربة والمشاهـدة أقوى من دليل الأول وهو العقل؟ والحال أن نظرية القرد لم تستند قط إلى مايصح أن يطلق عليه اسم التجربة والمشاهـدة ولا أن التجربة أو أشباه التجربة أفضل من العقل . نعم ان عقول أناس مستحيلين من القرود أو غيرها من الحيوانات يفضل عليها كل شئ ولا يجدر بها أن تدرك وجود الله وإنما تجدر بها معرفة آبائهم أوأجدادهم أو أبناء أعمامهم من القرود .

قلت هـذا مثال من تحليل مدعيات الطبيعيين التى يزعمونها مثبتة بالتجربة والمشاهدة ، وقد وصلت إليه بعقلى الذى اعطانيه الله ولم يحرمنى توفيقه ، ثم اطلعت على كلمات من علماء الغرب المعاصرين أو الأقربين إليهم تؤيد أفكارى فى نقد مذاهب الماديين ومذهب « دارون » وها أنا أذكر بعض نماذج من تلك الـكلمات لا لإثبات صحة ما ارتأيته لأنى أثبتها بأدلتى نفسى وإنما لإثبات أن طريقة العقل القويمة واحـدة لا تختلف فى الشرق والغرب :

قال « كارو » من مشاهير أعضاء الأكاديمية الفرنسية ولجنة العلوم فى كتابه « مذهب الماديين »

والعلم » ص ١٦٧ : « واقعة مشهودة وعلة قريبة للنتيجة المطلوبة ، فهذه هى صورة الأصول التجريبية ، فإذن كيف تطبق هذه الأصول على العلل الأولى وعلى المسائل الراجعة إلى الشرائط البعيدة عن كل نوع من أنواع المراقبة ؟ ولا يكون القول بعدم وجود المنشأ والتاريخ الابتدائى فى مذهب المادية جوابا عن هذا السؤال ، بل الجواب إلغاء العلل الأولى وإلغاء ابتداء الأشياء ، لكن البرهان التجربى كما أنه مفقود فى تصديق العلل الأولى فهو مفقود فى إنكارها أيضا .

وقال أيضا ص٢٥٤ «إن خطأ المادى ذا الجهتين ظنه أنه جرح وأبطل علم ماوراء الطبيعة فى حين أن هذا الجرح والإبطال عبارة عن علم بما وراء الطبيعة منفى » .

وقال « ريشه » مدرس علم وظائف الأعضاء فى كلية الطب الفرنسية فى مقدمته التى صدر بها كتاب « ماكسول » : « من يستطيع من الذين يحق لهم اسم العلماء أن يدعى عدم وجود قوى تجرى فى العالم ولم يُعرف بعد ؟ إن العلوم بقدر ماهى غير قابلة للاعتراض واقعة فى خطأ مخجل عندما ادعى إثبات نفى أو إنكار » .

وقال « جوستاف لوبون » فى كتاب « الأفكار والعقائد » : «العلم الذى أفلت من العقيدة من يوم إلى يوم خليطٌ بها بعدُ، وهو تابع لهاف جميع الأمور التى لم تُعرف حق المعرفة كأسرار الحياة ومنشأ الأنواع ، والنظريات المتبعة فيها عقائد لا قيمة لها سوى سمعة الأساتذة الذين أفادوها فى شكل الدساتير » .

وقال « كارو » فى كتابه المار الذكر ص ١٥٤ : « هل يصح أن يقال إن الفكر الأساسى لمذهب المادية نتيجة ضرورية مباشرية للأصول التجربية كقانون من قوانين العلم الطبيعى أو علم وظائف الأعضاء ؟ فعلى أية حادثة حقيقية مثبتة يُدّعى تأسيس الدعوى القائلة بإنكار وجود الله وبسرمدية المادة وكونها حائزة لقوة تحصيل الأشياء وتبديل أشكالها ؟ » .

وقال أيضا ص ١٧١ « إن ماتستطيع أن تثبته الفلسفة المثبتة [1] بل المادية أيضا عبارة عن كون العلة الموجبة لكل حادثة داخلةً فى حدود الحال الحاضر للعالم أو بالأصح لقسم معلوم لنا منه ، طبيعيةً . لكن هذا ليس غير قابل للتأليف مع الاعتقاد بأن العالم مخلوق وحتى إنه يدار بعقل عال ، وإنما اللازم فيه أن يعترف بأن القوانين الثابتة موافقة للإدارة الحكيمة » .

وقال ص ١٧٣ « لا شبهة فى أنه يمكن أن يفرض عدم وجود مبدأ لهذا الانتظام [2] وهذا ما يمثله مذهب المادية الإيقانية ، ولكن ما هو مستند هذا المذهب الإيقانى وأى تجربة أثبتت هذه الفرضية وسجلتها بفضل مراقبتها مراقبة حقيقية غير قابلة للاعتراض ؟ فإنى أجيب على تلك الفرضية بفرض مخالف بنقضها ويقول بوجود مبدأ العالم ومعناه أن هذا النظام لم يكن موجودا من الأزل ، فكيف يثبت الماديون خلاف هذا : أبتدقيق قوانين الطبيعة ؟ لكن تلك القوانين توضح الشئ الموجود فى الحال ولا توضح الشئ الذى تقدمه فرضا وتوضح الشكل الحاضر للعالم ولا توضح على فرض وقوع تشكيل للعالم طرزَ ذلك التشكيل ، فإذا كان الموضوع مسألة المنشأ فلا يكفى أن يقال إن كل إيضاح تجربى يعجز عن حلها ، بل يلزم أن يضاف إليه أنه لا تُثبت أى تجربة عدمَ وجود مسألة المنشأ وكون نظام الحادثات ثابتا سرمديا » .

وقال ص ٢٣٩ « أنا اقبل إرجاع سلسلة الحركات الكثيرة الأنواع التى نسميها القوى الطبيعة إلى أصل واحد هو الحركة . فهذه الفكرة الحديثة بشأن الطبيعة ليست بحيث تُضعف الإحساسَ الحاصل فى النفوس من مشاهدة العالم ، فلا أعرف شيئا أعظم من تصور وحدة العلة المنكشفة فى تنوع الآثار إلى غير نهاية ، إلا أنه تبقى معرفة

---

[١] ويقال عنها الفلسفة الوضعية أيضا التى اعتمد عليها الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى كما سبق فى مقدمة هذا الكتاب ، على الرغم من كونها فلسفة الملحد المشهور « أوجست كونت » .

[٢] هذا الإمكان أيضا غير مسلم به عندنا لبطلان التسلسل .

أصل الحركة ، فكل شئ في هذه، وليست التجربة هي التي تحل هذه المسألة وإنما الذي تطلبه التجربة أن لا يكون الاستدلال الذي يحل المسألة ويرجع إلى ما وراء الطبيعـة مغايرا للواقعات المعلومة لها . إني أفهم كل ذلك ولا أفهم من أي جهة تكون الفكرة الحاصلة في وحدة القوى الطبيعية غير مؤتلفة مع الفكرة التي حصلنا عليها بشأن خالق أصلي هو محرك المادة وناظمها ؟ بل أليس بالعكس من حق علم ما وراء الطبيعة أن يقول باسم أحدث ترقيات العلوم المثبتة إنه وَجد في وحدة القوى هذه الأساسين اللذين أسند إليهما أعرفَ دليله وأعني بهما المادة العاطلة والحركة المنقولة ؟ »

أرأيتم في قول « كارو » هذا العالم الفرنسي كيف يسيء ملاحدة الماديين استخدام التجربة ويحرفون دلالتها عن طبيعتها إلى ما يوافق أهواءهم ؟ فقد أدت التدقيقات الجديدة إلى أن القوى الطبيعية المختلفة كلها يرجع إلى أصل واحد وهو الحركة ، فحاولوا أن يستخرجوا من هذه المعلومة الجديدة كون الحركة أزلية أبدية واستغناء العالم المتحرك أزلا وأبدا عن الإله الخالق . فيردّ عليهم « كارو » بأن وحدة القوى الطبيعية الحاصلة من رجوع كل حالة في العالم إلى الحركة أدل على مدعانا نحن القائلين بوجود الله منها على مدعاكم ، إذ على مدعاكم يبقى سؤال «من أين هذه الحركة للمادة العاطلة؟» موجَّها نحوكم غير مجاب عنه ، وكون الحركة لا أول لها فضلا عن أنه غير مسلم به لا يغنيها عن الاحتياج إلى المنشأ . ولكن قاتل الله التسلسل الذي يجعل لكل حركة علةً ومنشأ من الحركة التي تقدمتها من غير نهاية في سلسلة الحركات المتقدمة والذي لا يقضي حاجة المحتاج وإنما يتظاهر بقضائها كما أوضحناه فيما سبق فيمطله بمواعيد كاذبة تذهب به أي المحتاج إلى سرابِ ماضٍ لا بداية له ولا إمكان لا نجاز مواعيده فيه ، في حين أن المواعيد الكاذبة المعتادة المتعلقة بالمستقبل مهما كانت عرقوبية فإن إنجازها في حيز الإمكان على الأقل . ولله در « أرسطو » حيث تفطن قبل ٢٣ قرنا لبطلان تسلسل الحركات الماضية فقال بلزوم المحرك الأول وأوجب كونه غير متحرك.

والفيلسوف « كارو » يظهر من قوله « تبقى معرفة أصل الحركة فكل شئ في هذه» أنه لا يلتفت إلى احتمال التسلسل ويراه مستغنيا عن الإبطال .

وقال « كارو » أيضا ص ٢٤٠ لا تثبت أية تجربة أن المادة ابتدأت الحركة من نفسها فتبقى مسألة منشأ القوة محفوظة [لايؤثر فيها توحيدالقوى كما يفسره قوله بعده] وسوف يبقى بعد تعقيب جميع التبدلات الممكنة لحادثات الحرارة والعمل والضياء والكهرباء والمغناطيسية . وبعد إرجاع هذه الأمور بحسب القوانين الميكانيكية إلى التكيفات المتعددة القابلة للنقل والتبديل بعضها إلى بعض، سؤالُ «من أين تأتى الحركة نفسها ؟ » « كذلك لا تُثبت أى واقعة سرمديةَ الحركة تحت شكلها الحاضر وكون الجريان الدورى للحياة ضروريا » .

وقال ص ٢٣٠ « إذاالتُزم القول فى دائرة المعلومات التجريبية فالقوة التى يعتبرونها اللازم غير المفارق للمادة إنما تُرى فى صورة واضحة دوامَ حركات حاصلة من سلسلة حركات متقدمة متحولة إلى سلسلة حركات متأخرة ، ولا شىء فى الخارج عن ذلك سوى خيالات ورواية عما وراء الطبيعة [1] نحن نقول للماديين ليس من حقكم أن تبحثوا فى القوى إلا من حيث النتائج الحاصلة منها فخمِّنوا القوة الفلانية مقارنها بأى وزن فإنى أسلم لكم به وخمِّنوها كيلوجرامات بإعطاء عدد مقابل وقيسوا عمل القوة بارتفاع وزن، ومثلوا بكيلوجرامات فإنى أسلم لكم به أيضا ، لكنكم إذا تكلمتم زيادة على هذه المعلومات المثبتة فى وجود القوة ومنشئها وسرمديتها وعدم انفكاكها بالذات عن المادة فكل ذلك عقلى محض والعلم التجريبى إنما يشاهد آثارا ونتائج ويستعمل هذا التعبير روما للاختصار والسهولة فهذا هو الذى يجب أن يفهم » .

---

[١] يعنى خيالات الماديين وروايتهم عما وراء الطبيعة وإن كانوا يقدمونها إلى الناس كأنها أحكام الطبيعة .

أقول لا يجوز أن يفهم من قول « كارو » هذا أن الثابت عقليا دون الثابت تجريبيا، وإنما المقصود أنهم بصفة كونهم أدعياء المذهب التجريبي ليس من حقهم أن يتمدوا حدود التجربة من حيث لا يشعرون .

وقال ص ٢٣٥ « إذا رجعنا وتوغلنا فى الرجوع إلى الماضى معاينين ومدققين للحلقات التى تتشكل منها سلسلة الحادثات الميكانيكية نرى دائما فرار أصل هذه الحادثات من أمامنا وانسحابه إلى الوراء . فنحن نجـد فى كل موضع آثار القوة ولا نجد القوة نفسها » .

وقال « كيليوم دفونتيه » فى مقالته التى عنونها « حدود علم الحياة » ص ١٣٦ «إن المادة ليس معناها اليوم معناها فى الماضى فقد كانت تعرف بالثقلة ، وبعد ا كتشاف الأثير لزمنا أن ندخله فى المادة مع أنه غير قابل للوزن ولا يمكننا أن نعتبره غير مادى لأن غير المـادة كان يطلق قبل كشفيات العلم على بعض مبادئ وعلل فعالة لا نعرف حقيقتها . لـكن علماء الطبيعة عرَّفوا الأثير بأنه شئ يقبل الحركة وينقلها ولا يحدثها وخلاصته أنه عاطل ، فإذن يلزم العدول عن أن نجعل الثقلة خاصة المادة ونختار بدلا منها العطالة فهى أصح ما يكون خاصة لها ، والآن أعرف ما سيفرِّع القائلون بمذهب الحياة « ويتاليست » على هـذا الـكلام بأن المادة عاطلة فى نفسها فيجب الاعتراف بوجود ما يخرجها عن العطالة ولهم حق جلى فى هذا التفريع وأنهم ممثلو المنطق والعلم الحقيقى أعنى العلم الذى يصعد من النتائج إلى العلل » .

أقول آخر هذا الـكلام يؤيد ما علقنا آنفا على قول « كارو » وليعتبر منه مقلدو الغرب منـا الغافلون مثل الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » الذين يحتكرون اسم العلم لما يثبت بالتجربة ويستهينون بالعلوم المبنية على العقل والمنطق بل يستهينون بالمنطق نفسه . فعلى رغمهم يمدح هـذا العالم الفرنسى طائفة من أصحاب المذاهب بأنهم ممثلو المنطق ويُعبِّر عن علمهم « بالعلم الحقيقى » .

وقال فى تلك المقالة أيضا « إن قانون محفوظية القـوة كجميع قوانيننا الطبيعية عبارة عن فرض صرف فهو ـ كما هو مستغن عن البيان ـ لم يدقّق ولم يعايَن بأى صورة غير التخمين والتقريب » .

وقال « شورول » « يقول الملحد إن الله غير موجود وإنما الموجود فى العالم المادة غير العاقلة وقوى لا تنفك منها ، وهل هو فى قوله هذا يتخذ التجربة مبدأ له ؟ كلا. بل فى إثبات الله منطق أوفق للأصول التجربية منه فى نفيه » .

وقال « أوليورلوج » مدير جامعة « برمنغهام » ومن علماء الطبيعة الإنجليز فى كتابه « الحياة والمادة » : « إن إيضاح أحد مناظر الحادثات بصورة الفعل والوظيفة المقننة لا ينافى إيضاح مناظرها الأخرى بصورة الفعـل والوظيفة . فإنـكار مناظر الحادثات عدا واحـدا منها هو أسلوبُ الماديين فى توحيد الأمور الدالُّ على العجز والمسكنة . وكان « هاكسلى » يصدق الأفكار الميكانيكية مثل « نيوتون » ويعرف الاكتشافات فى العلوم الحيوية فى العصر الأخير ومع هـذا كان يفهم أن الحادثات لا تكفى لإنشاء فلسفة . وكان « هيوم » أيضا لا يقبل مذهب المادية معتبرا له إيضاحَ الأشياء على وجـه يبعث على الاطمئنان وكان يشدد على الإنكارات التى لا دليل عليها المتعلقة بمسائل فوق قدرتنا ويقول إن تعلُّم حدود قدرتنا ذروة الحـكمة البشرية، فليس من حقنا أن نناقش فى وجود جوهر للمادة أو الروح وعدم وجوده ، ويقول فى إرجاع الـكائنات وجميع الحادثات على مذهب المادية إلى المـادة والحركة إن الأشكال التى نشاهدها على وجـه الأرض التى هى بمنزلة حُبيبة الغبار من العالم يمكن أن تكون على نوعين من أنواع الموجودية اللامتناهيـة والتى لا نستطيع حتى أن نتصورها بله أن تكون مشابهة لنوعى المادة والحركة فقط ، فكما أن الدساسة العائشة فى بطن التراب الموضوع فى قصرية موضوعة على أحد شبابيك بيت من بيوت « لندن » لا تطلّع على الحياة الجارية فى هـذا البلد العظيم يحتمل أن لا نطلع على أنواع تلك الموجودات مع

كوننا غارقين فيها . وإنى أنتقد بشدة على الذين ليس لهم استعداد الفلسفة أن يتعودوا نسيان هذه المطالعات البديهية » .

ومعنى قول « أوليورلوج » أنه يمكن أن تكون الكائنات تسير على قوانين ميكانيكية كما يقول الماديون فيتفق معهم على ذلك الوحدون من أعاظم علماء الطبيعة مثل « نيوتون » وغيره ، وليس القول بإرجاع حادثات الكون بأسرها إلى حركات ميكانيكية ينافى وجود الله كما يزعمه الملاحدة فيتمسكون بمبدأ الميكانيكية كأنه عروة الإلحاد الوثقى . والفرق بين الفئة الموحدة والملحدة من القائلين بالقوانين الميكانيكية أن الملاحدة يقصرون الأمر على هــذا القدر وينكرون ما وراءه كأن يكون لتلك القوانين واضعها ومديرها . والتجربة الدالة على وجود القوانين لا تدل على عدم وجود من يديرها ، بل هى أحرى بأن تدل على وجوده لأن الحركات الميكانيكية لابد لها من مهندس ميكانيكى ينشئ الماكينة ويرتبها ويحركها ، فقصر الملاحدة الوجودَ على الماكينــة وحركتها ينم على أنهم قاصرون ومقصرون فى فهم مدلول التجربة نفيا وإثباتا .

فالتجربة تدل على وجود القوانين ولا تدل فيما وراءها لا على وجود شىء ولا على عدمه كما زعمت الملاحدة أصحاب مذهب المادية ، لــكن العقل ـ الذى يجب أن لا يفارق التجربة وإلا لما دات حتى على مادلت عليه ـ لا يقف عند الحد الذى تقف عنده التجربة، فتوجب وجود شئ لا تنالمه التجربة وهو المحرك .

ونحن إذا بحثنا فى تمسك ملاحدة الماديين بإرجاع كل حادثة إلى الحركة الميكانيكية رأينا أن الغرض منه التوصل إلى استغناء العالم عن إرادة الإله الفاعل بعلمه وإرادته . فالعالم فى زعمهم يمشى بنفسه من غير إرادة منه ولا شعور بمشيته ومن غير أن يكون له تغيير أسلوبه فى مشيته ، فهو كالماكينة المتحركة يتحرك من غير إرادة ولا شعور

ولا انحراف عن نظام الحركة الذى يخصها ، ولو كانت حركته إرادية لكانت الإرادة من خارج المادة التى لا إرادة لها ، وكذلك لو كانت حركته عن علم وشعور . ثم لو كانت حركته إرادية لجاز انحرافها عن طريقتها حسبما شاء المريد . فكأنه يتم بهذه الملاحظات استغناء العالم عن المؤثر المسيطر عليه !!

ويرد عليهم أن المادة لاتتحرك بدافع من نفسها لكون المطالة من أخص أوصافها ولا ينفع فيها كون حركتها غير إرادية ، لهذا قال « كارو » فيما نقلنا عنه سابقا : « وسوف يبقى بعد كل إيضاح سؤالُ (من أين تأتى الحركة نفسُها؟) من غير جواب!» والعقل لا يقبل حركة بلا محرك . لكن الملاحدة الماديين والطبيعيين لما لم يروا محركا ولم يصلوا إليه بتجاربهم ولم تكن عقولهم أطول من تجاربهم ألحدوا وقالوا إن العالم يتحرك من نفسه وغاب عنهم أن القول بوجود محرك غير منظور أقرب إلى الحق والصواب من القول بالحركة من غير محرك ، حتى إن ما مثلوا به هذه الحركة أعنى الحركة من غير محرك فقالوا « حركة ميكانيكية » قد اهتدوا إلى التمثيل بها من الماكينات التى هى صنع الإنسان وأثر إرادته . فالحركة الميكانيكية إن لم تستند إلى محرك وإرادته مباشرة فتمشى بنفسها لكنها مستندة إلى إرادة صانع الماكينة ثم إلى إرادة مديرها إن كان المدير المحرك غير الصانع ، والإرادة الثانية أقرب إليها فلها مبدأ ومنشأ . وهل القائلون عن حركة العالم بأنها ميكانيكية رامين بقولهم هـذا إلى أنها حركات لا محرك لها من خارج العالم ، إذا رأوا ماكينة من الماكينات التى نعرفها وهى تسير سيرها يقولون : متحركة بنفسها من غير ماحاجة منها إلى وجود محرك لا حاليا ولا مبدئيا ؟ أجل يلزمهم أن يقولوا كذلك وهم يعلمون أنها غير مصنوعة بطبيعتها ولا مبتدئة للحركة بنفسها ، فتمثيلهم حركة العالم من غير محرك ولا إرادة منه ، بحركة الماكينات التى يصنعها الإنسان ويحركها ، عجز ظاهر فى التمثيل والتعبير ناشئ من عدم وجود شىء متحرك بنفسه فى العالم بينما ادُّعِىَ أن كل شىء فيه متحرك بنفسه . ولا يجدى الملاحدةَ اعتبارُهم

الإنسان نفسه أيضا موجودا ميكانيكيا بإنكار إرادته بل وشعوره فتكون ماكينة الإنسان أثر ماكينة الطبيعة وتكون الماكينة التى يصنعها الإنسان ماكينة فى الدرجة الثالثة ، ولا اعتبارُ حركتها المستندة إلى حركة الإنسان المستندة إلى حركة المادة بنفسها ، حركةً من غير محرك ، لأن هذا يكون مصادرة فى التمثيل والتبيين على المثّل المبيَّن . مع أن إنكار الإرادة والشعور فى الإنسان واعتبارَ حركاته عند ما يصنع ماكينة ثم يملؤها ويديرها ، حركاتٍ ميكانيكيةً من نوع حركات الماكينة التى يصنعها ويركبها من الجمادات ، مما يخالف بداهة العقل كما قال علماء الإسلام مثلَ ذلك فى الفرق بين حركة البطش وحركة الارتعاش من اليد ، فى مسألة أفعال العباد الاختيارية . ومن الغرابة بمكان أن يكون العقل الذى اكتشف الميكانيكية العالمية لم يترك لنفسه نصيبا فى الكون يتناسب مع العملية ، حيث اعتبر حركات نفسه عند التفكير فى إنشاء الماكينة حركاتٍ ميكانيكيةً أيضا من غير شعور .

وصفوة القول ان تمسك اللاحدة بأهداب الحركات الميكانيكية فى تفسير حادثات العالم لا ينفعهم فى إغنائه عن الاستناد إلى الله بل يضرهم . ومن العجب أنهم لم يتفطنوا له فهيأوا لأنفسهم الإقحام فى المناظرة ، لأن الحركة الميكانيكية أحوج ما يكون إلى وجود سبب الحركة من الخارج ، على الرغم مما راقهم من عدم ظهوره للأعين عند حركة الماكينة ، فإن احتاجت حركة الجسم غير الماكينة إلى محرك فحركة الماكينة تحتاج إلى محرك ومرتب : مثلا إن الساعة التى تتحرك بنفسها فى الظاهر تحتاج إلى محركين محرك قريب يملأوها فى كل أربعة وعشرين ساعة من الزمان ومحرك بعيد يصنعها فى أول أمرها مستعدة للحركة المطلوبة ، بل يحتاج أيضا إلى ثالث أبعد وهو مخترع الساعة فى ماضى القرون . لكن الغافل الذى لم يعرف الساعة ولم يسمعها وإنما رآها أول مرة ، يظن أنها تتحرك من نفسها ! قال « ذيمقراط » اليونانى جدّ الماديين الأعلى الذى وضع المذهب المادى فى صراحة وجعل النظام فى حادثات العالم يجرى على قوانين

ميكانيكية والذى أولاه « باكون » الإنجليزى المرتبة الأولى بين القدماء وفضّله على أفلاطون وأرسطو فى النفوذ فى الطبيعة :

« إن علة كل حركة هى الحركة التى تقدمتها وهكذا إلى غير نهاية » فهذا الفيلسوف المُثنَى عليه من فيلسوف كبير آخر لم يغب عنه احتياج حركات العالم الميكانيكية إلى محرك فعالجه بوجدان المحرك فى نفس الحركات بأن جعل المقدم منها علة للمؤخر ، ثم نفى الحاجة إلى المحرك الأول بأن جعل الحركات المتصاعدة من المعلول إلى العلل لا نهاية لها فى جانب الماضى قائلا بقدم العالم فتجد كل حركة علتها فى الحركة التى تقدمتها ولا ينتهى القدم فى أى مرتبة من مراتب التوغل فى الماضى حتى يبقى المتأخر منه بلا علة محركة . وبهذه الصورة تستغنى حركات ماكينة العالم عن محرك من الخارج وهو الإله الخالق ويثبت استحقاق هذا الفيلسوف اليونانى لثناء الفيلسوف الإنجليزى، ويظهر الفرق بين حركات العالم وبين حركات الساعة المحتاجة إلى محرك من الخارج لكونها حركات متناهية لها بداية ونهاية ، فلا يقاس عليها حركات العالم غيرُ المتناهية حيث يقف المتناهى بانتهاء علة الحركة فى عدد معين منها فيحتاج إلى محرك من خارج الحركات ، ولا يقف غير المتناهى فلا يحتاج إلى محرك من الخارج .

ولا شك أن ملاحدة الماديين المتأخرين يقولون كما قال الفيلسوف القديم اليونانى ويتخلصون عن الإلزام بمثال الساعة. والحيلةُ التى لجأ إليها الفيلسوف تمسُّكُه بتسلسل العلل الذى خفى بطلانه على بعض الناس مهما كانوا فى عداد العقلاء ومشاهيرهم وفيهم الفيلسوف « كانت » والشيخ محمد عبده . ولكن ذلك عيب كبير على الفيلسوف اليونانى وعلى مثنيه الإنجليزى وعلى جميع اللاجئين إليه وإن كانوا كثيرين وكبيرين.. عيب كبير يقضى كِبَره على كبرهم بل على كونهم عقلاء بالمرة حيث لم يفهموا أن تسلسل العلل إلى غير نهاية فى جانب الماضى يُفسد العلة ويحول حتى دون وجود علة واحدة فتبقى الحركاتُ فى مسألتنا بلا محرك واحد ويكون وجود الحركات ومحركاتها التى هى

حركات أيضا متقدمةٌ ووجود سلسلة غير متناهية مؤلفةٍ من الحركات المتأخرة المعلولة وعللها المتقدمة ، ضربا من الخيال الكاذب[1] .

فالفيلسوف ذيمقراط ذهب عنه أن الحركات المتقدمة إنما هي وسائط في انتقال الحركة إلى ما بعدها ولا بد هناك من محركٍ أول تنشأ منه الحركة بالأصالة ثم تنتقل إلى الوسائط المتتابعة تتابعا يمكن أن يدوم في المستقبل ولا يمكن أن يدوم تسابق الوسائط في الماضي لأنه تسلسل في العلل أبطلناه سابقا بما لا يبقى موضع قدم للشاكّ فيه . فسلسلة الحركات الميكانيكية الممتدة نحو الماضي والتي مقدَّمتها علة لمؤخرتها إما أن تكونَ معدومة بالمرة عن آخرها المتصل بالحاضر المتراجع إلى القدم ولا توجدَ إلا في كاذب الخيال، وإما أن تنتهيَ إلى محركٍ من خارج السلسلة أي من خارج العالم المتحرك يُنشئُ فيه الحركةَ الأولى . إلا أن تملل أذهان الماديين الميكانيكيين مع ذهن جدهم الأعلى ذيمقراط ، بالانتقال من حركة إلى حركة تقدمتها إلى أن تتعب من الانتقال الفعلي فتكلَ الأمر إلى الخيال ويخيلَ إليها من دوام هذا الانتقال إلى غير بداية الاستغناء عن ذلك المحرك الأصلي الخارجي . فسلسلة الحركات الميكانيكية لا يكون منشأُ الحركة منها ولا يضمن الاستغناء عن المنشأ تخيلُ امتدادها إلى غير بداية .

ولعل « كانت » القائل بامتناع إثبات وجود الله بالعقل النظري كان من أسباب قوله هذا أنه عدل عن فكر الحركة الميكانيكية للعالم إلى فكرة الحركة القوّانية « ديناميك » فلو اختار الحركة الميكانيكية لرأى فيها الدلالة على وجود الله ظاهرة .

---

[١] ولنى أوصى القارئ أن يراجع الأمثلة التى أوردتها فيما سبق تفهيما لبطلان تسلسل العلل لاسيما مثال سلسلة الأصفار الممتدة إلى جانب اليسار من غير أن تنتهى الى عدد صحيح . وكفى فخرا لكتابى هذا فى خدمة الدين والعلم أن القارئ يجد فيه ما يقنعه ببطلان التسلسل إن لم يجد شيئا غيره لاسيما تسلسل العلل الذى يتوقف إثبات وجود الله على إبطاله كما رأيته آنفا فى مسألة تسلسل الحركات الميكانيكية للعالم . وهذا التوقف لم يزل خافيا على الشيخ محمد عبده كما خفى أصل البطلان ولم يظهر رد عليه من سائر العلماء بعصر.

وقد فاته في فكرة الحركة القوّانية الحاوية عن نظام الحركة الميكانيكية أنه لا يتشكل بها العالم المنظم . أجل إن مدرسة المادية الرواقية قالت قبل « كانت » بالحركة القوّانية إلا أنها اعترفت مع هذا بوجود الله وذهبت إلى أن القوة غير المنفكة عند الماديين عن المادة هي الله فمزجت حركة الكون القوانية بالعقل الناظم .

ومن المادية الميكانيكية المدرسةُ اليونانية الابيكورية الوارثة لفلسفة « ذيمقراط » الإلحادية .. والفرق بينهما أن قوانين ذيمقراط الطبيعية أزلية وقوانين « أبيكور » الطبيعية حادثة . فكأن المدرسة الابيكورية تنبهت لِما لو كانت للأجزاء الفردة وعلاقاتها الكلية قوانين أزلية لما تشكل العالم أصلا أو لما حدث فيه شيء جديد، فرأت عدم كفاية المادية الذيمقراطية فذهبت في إيضاح تلاقي الاجزاء الفردة وتصادفها مع بعض إلى أن لها قدرةَ الانحراف بلاسبب عن طريقها المستقيم في نقطة معينة من الزمان والمكان. فبعدأن تشكل العالم بتلاقي الأجزاء التصادفي يدار بقوانين ثابتة ضرورية ويوضَح كل شيء إيضاحا ميكانيكيا بتلاقي الأجزاء الفردة من غير حاجة إلى تدخل إدراكٍ أو علةٍ غائية . فمدرسة «أبيكور» تضع قاعدة المصادفة وتقبل قدرة الانحراف في الأجزاء الفردة فتتوصل بها إلى إمكان تشكيل العالم وتُؤجّل القوانين الثابتة إلى ما بعد التلاقي التصادفي، ولا تدري أن تلك القدرة على الانحراف هي القدرة الإرادية لخالق العالم جل وعلا . فمدرسة « أبيكور » الإلحادية قد وضعت من حيث لا تشعر كون مبدأ العالم القدرةَ الإرادية للإله القادر المختار كما هو مذهب العلماء المليين لا القدرة الطبيعية المنحرفة بلا سبب المسبِّبةَ لتلاقي الأجزاء الفردة التصادفي ، وليس من المعقول في شيء أن يكون أساس تشكل العالم مبنيا على المصادفة العمياء بدلا من كونه مبنيا على إرادة عليمة . فهذا هو خلاصة المذهب المادي غير الخالي من الخلل والسخف من أي النواحي أتيته، وما مادية « بوخنر » وأضرابه من المتأخرين الغربيين استطاعت أن تضيف إلى المادية الأولى اليونانية شيئا يقربها من العقل .

ثم إن من فروق المادية الأبيكورية والتي تلتها ، من المادية الرواقية أن العالم فى نظر الأولى مركب من أجزاء مستقلة لا توجد لها أفعال مشتركة ، وفى نظر الثانية من أجزاء مرتبطة بعضها مع بعض تدور فى جميعها قوة واحدة وسبب واحد وعقل واحد فتجعل الجميع كُلاً دائميا ممتزجا . وهذا الفرق بين الماديتين طبيعى مبنى على فرق إنكار الناظم العام الأعلى من الاعتراف به ، والمادية الملحدة فى أدوار الأولين والآخرين تنحاز من هاتين الفكرتين إلى اللامركزية والفوضوية العامة وهو حسبها سخافة لولا سخافات أخرى تلازمها .

نعود إلى ما كنا فيه من إيراد شواهد من كلمات علماء الغرب ضد المادية الملحدة. ثم قال « أوليورلوج » : « فليكن على حذر مَن عنده رغبة زائدة فى مذهب المادية وهو جاهل بالنسبة أيْ جاهل بما يعلم غيره فلا يعاملْ بالاستخفاف فى حق مكتشفات وإدراكات الرجال الكبار فى أقاليم التجربة والأفكار المجهولة له فإن استطاع فليوضح ما يقصده من عينية نفسه بل عينية كل موجود ذى حياة متفكر متشكل فى تواريخ مختلفة من مجموع أجزاء مادية مختلفة ، فمن البديهى وجود ممط للعينية الشخصية ومشكّل للتشخص، وهذه العينية هى خاصة مميزة لجميع أشكال الحياة حتى الأحاقر منها مع أنها لم تُفهم بعد ولم توضح . وقول القائلين من غير دليل بوجود جوهر أساسى تتبعه هذه العينية ليس بجواب ، وإن كان جوابا فليس بجواب أحسن من القول بأن العينية تابعة للروح » .

وهذا القول من مدير جامعة « برمنغهام » تعريض بإنكار الماديين للروح فيما ينكرونه من غير الماديات ، ومما يجدر باللفت أنه اختار الدليل العقلى فى إثبات وجود الروح وهو شعور كل ذى حياة بنفسه متميزاً عن غيره فيعبر عنه بضمير المتكلم ويعبر عن غيره بضمير الغائب أو الخطاب . ولم يختر دليل الأستاذ فريد وجدى أعنى تحضير

الأرواح . فهذا العالم الغربي يرى طريق الاستدلال العقلي على الأقل مغنياً عن ذلك الطريق الحسي .

وقال « أوليورلوج » أيضا: « إن الله يرى فلاسفة بلغت بهم جراءتهم أن يدّعوا مستندين إلى تجارب متراكمة منذ عدة سنين أجريت على وجه الأرض التي هي سيارة من سيارات العالم بواسطة الحواس التي يعرفون عجزها عن إدراك حقائق الأشياء ، أن الكائنات وُجدت من غير أن تكون فعلَ العقل ومن غير تدبير وإدارة وأنها لا تزال غير مدارة بأي وجه مستحسن أو مستهجن وأن الذي يحيط بكل شيء علما وحكمة وتدبيراً غير موجود ، فمن العجب العجاب أن يعلم الإنسان لا ما هو موجود بل ما ليس بموجود أيضا ، ولكني أنا لا أصدق أن تكون للإنسان في وقت من الأوقات قدرة العلم لهذا الحد » .

ويشبه هذا القول من « أوليورلوج » قول فيلسوف آخر وأظنه « برغسون » الفرنسي لما شنّ حربه الشعواء على النزعة الآلية المادية : « لقد أسرف علماء المعامل في تقدير علمهم إسرافا بلغ حد الشطط حتى ذهب بهم الوهم إلى أنهم قادرون على وضع الكون كلِّه في أنبوبة من أنابيب اختبارهم » .

فظهر من هذه النقول أن العلم الطبيعي أي العلم المبني على أساس تجربة الحادثات الطبيعية بريء مما يُدخله فيه ملاحدة المنتمين إليه وليس من اختصاصه لعدم امتداد يدي التجربة إلى ساحته كمسألة نفي الإله الخالق المدبر للكائنات . ولا يُبحث عن الله بالتلسكوب كما قال مترجم « المطالب والمذاهب » أو بأي أداة وواسطة مادية كما بحث فرعون حين قال (ياهامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطَّلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذبا)

هذا وقد كنت ذكرت في مذهب النشوء والارتقاء مثالا آخر لسوء استعمال العلم التجربي فأُورد بعض النقول لتأييد ما ذكرت : قالوا يلزم أن يوجد التناسب بين الأعضاء

بموجب قانون « كووى يه » وبهذا التناسب تكون الأعضاء مرتبطة بعضها ببعض ويكون الذى يعين شكلَ عضو هو أشكالَ الأعضاء الأخرى. فإذا حصل تبدل موضعى يصير ذلك مهما كان ذا فائدة، مضرا من ناحية عدم توافقه مع الأعضاء الباقية. وبالنظر إلى كون التناسب بين الأعضاء شرطاً للحياة فامتداد مدة الانتقال من شكل إلى شكل ضرورىٌ إلى أن يحصل التناسب وذلك يجعل الحيوان الذى هو فى حالة التبدل فى خطر ونزول درجة عنه فيه من التكمل . ولهذا قال « كورنو »: « إن مذهب الاستحالة والارتقاء عبارة عن مطالبة العلة الميكانيكية بما لا تستطيع إعطاءه، لكنه يخفّف ويُستر عدم معقولية الإيضاح الميكانيكى بإقامة التدريج من البطىء مقام التبدل الفورى » .

يعترض صاحب هذا القول على أصحاب مذهب التطور فى الكائنات من تلقاء أنفسها بأنهم مع هذا قائلون كغيرهم بالميكانيكية فى حركات العالم مريدين بها الحركات من غير محرك عن خارج الماكينة، وبين هذين القولين تناف من حيث أن الماكينة المتحركة بنفسها لا يرى أي تبدل فى نظام حركاتها ما دامت متحركة بنفسها وذلك فارقها الوحيد عن الحركات الإرادية، والتطور تبدلٌ متوجه إلى جهة الكمال فهل رأيتم ماكينة تمشى ويكون لها على مرّ الزمان رقى واكتمال فى مشيتها؟ وهو بمثابة ضم حركات جديدة إلى حركاتها، هل يتصور لها ذلك مهما يكن فى بطء وتدريج زائدين يستران هذا التطور المنافى لطبيعة الحركات الميكانيكية ؟ وهو نقد لمذهب التطور لاشك فى قوته .

وقال « رونووى يه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة فى الجزء الرابع ص٢٩٦ من كتابه « فلسفة التاريخ التحليلية » : « إن قانون الانتخاب الطبيعى المنسوب إلى داروين يبقى فرضيا مالم يُرَ مثال صحيح للانتقال من نوع إلى نوع » هذا، مع ما ذكرنا آنفا من موانع ذلك الفرض .

وقال كثيرون من علماء الطبيعة: « إن الأشكال المرتبة فى بعض المستحاثات تدل على وجود صنوف وأجناس وأنواع فى الماضى بين الصنوف والأجناس والأنواع

الموجودة الحاضرة ولا مستحاثة تثبت الانتقال من نوع إلى نوع » يعنى لا مستحاثة فى الحال ولا يمكن أن يكتشف منها فى المستقبل ما يثبت الانتقال النوعى كما ذكرنا نحن من قبل . فإن كانت مستحاثة من الأنواع الموجودة فهى من أفرادها وإن كانت مستحاثة بين النوعين الموجودين فاكتشافها يدل على وجود نوع بينهما ولا يدل على الانتقال من نوع إلى نوع.

هذا ورأيت بدار الكتب المصرية كتابا ضخما فى إثبات المذهب الداروني للأستاذ إسماعيل مظهر يتعجب الإنسان كيف ملأ ذلك الكتاب بكلمات فارغة لا تقاوم أمام بضعة أسطر من النقد وهى أن إثبات المذهب إما أن يكون بالتجربة والمعاينة المجراة على المستحاثات كما هو المدعى والحال أن الانتقال من نوع إلى نوع فى الماضى لا يدخل تحت تجربة الزمان الحاضر ومعاينته بل الانتقال مطلقا لا يدخل تحت التجربة لعدم كونه من المحسوسات ، وإما أن يكون بالاستدلال العقلى المبنى على التشابه والتقارب فى أشكال الأعضاء ، فيحتمل أن تكون أعضاء نوع بين نوعين ويدوم هذا الاحتمال إلى أن توجد مستحاثة لا فرق بينها وبين الإنسان أصلا وهى أولى أن تكون مستحاثة إنسان من أن تكون مستحاثة الانتقال من نوع إلى نوع ، وكلما بقى الاحتمال سقط الاستدلال . وهذه القاعدة وحدها أعنى سقوط الاستدلال مع بقاء أى احتمال مناف يُرى دقة أهل الاستدلال العقلى فى تجنبهم الوقوع فى الخطأ على خلاف أصحاب المذهب التجربى الماذقين المازجين تجاربهم بكثير من الاستدلال العقلى من حيث لا يشعرون ومن غير أن ينتبهوا لمواضع الخلل فى تجاربهم واستدلالاتهم اللتين لا يميزون بعضهما عن بعض .

فالمستحاثات المكتشفة إلى الآن والتى يمكن اكتشافها فى الأزمنة المستقبلة لا يكون فيها ما يقوم مقام التجربة المثبتة للانتقال وتبقى الحلقة المفقودة بين الإنسان وغيره من الحيوان مثل القرد مفقودة إلى الأبد ، والعاقل الذى يعرف كيف يكون

الإثبات الحاسم لمسألة علمية ولا تغرّه الطنطنة المُقامة حول المذاهب التجريبية ، لا يذهب عليه أن الإعراض عن تجربة الانتقال من أى حيوان إلى الإنسان فى أفراد النوعين الحاضرة والتعلل باكتشاف المستحاثات القديمة ليس معناه إلا السعى فى نقل التجربة من الحاضر وإجراؤها فى ظلام الماضى . وإنى أرى التهكم على مذهب دارون والأدلة المنصوبة لإثباته من المستحاثات ، بادياً فى اسم كتاب « التكامل تحت الأرض » لمؤلفه « مارتل » صاحب مجلة « الطبيعة » لأن تكامل الحيوانات يكون فوق الأرض لا تحتها .

فالأستاذ إسماعيل مظهر يتوهم أن الدعوى التى يحامى عنها فى كتابه مثبتة بالتجربة والتجربة بعيدة عنها بعد عهد المستحاثات من عهد دارون وأتباعه . فهو أى الأستاذ يتمسك بالاستدلال ويظن أنه متمسك بالتجربة . وليته تمسك بالاستدلال الصحيح النافى لكل احتمال مناف ، لكنه لم يأت به أيضا .. فكل اعتماد المذهب على الظن والتخمين وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا لاسيما عند الداروتيين أنفسهم المدعين التمسك بالتجربة .

وفى كتاب الأستاذ طعن شديد على كتاب الشيخ جمال الدين الأفغانى المسمى « إبطال مذهب الماديين » وتجهيل لمؤلفه يدلان على صدق قولى فى مقدمة كتابى هذا عن الشيخ محمد عبده تلميذ الشيخ الأفغانى فى التجديد : « هؤلاء المجددون من علماء الدين زعزعوا الأزهر عن جموده على الدين فقربوا الأزهريين إلى اللادينيين خطوات ولم يقربوا اللادينيين إلى الدين خطوة .

الفصل الثالث

موقف العلم من العقل

قد تبين مما أفضنا فى الفصل الأول أن العقل حليف الدين وأول نصير له وفيه يجد أساس الدين الذى هو وجود الله حجة وبرهانا يؤايسان الملاحدة ويُندمانهم على قولهم بأن الدين لايتفق مع العقل ثم يجعلانهم ينقلبون ضد العقل ويحاولون الحط من مكانه عند أولى النُّهى مدعين أن العقل لا يكون إثباته للشئ إثباتا علميا وإنما الإثبات العلمى يستند إلى التجربة والمشاهدة ، فيكونون قد أحدثوا بهذه الدعوى الثانية خصاما وعلى الأقل مفاضلة بين العقل والعلم . لكن كل عاقل يعرف أن العقل الذى اكتشف العلوم وأدركها ولم يدرك العلم بعدُ ماهيةَ العقل، يعرف أيضا مايكون الغالب فى هذه المفاضلة .

وبيَّنا فى الفصل الثانى أن العلم أيضا لايناوىء الدين وإنما المناوئون بعض المتسببين إلى بعض العلوم الشائبون العلم بالجهل المقوّلوه مالم يقل .

ثم إن العلم الطبيعى يستخرج منه الفئة المذكورة بغير حق عدم وجود الله بحجة عدم وصول التجارب المستخدمة فى ذلك العلم إليه مع أن هذه المسألة ليست من موضوع العلم الطبيعى لأن القائلين بوجود الله لا يدخلونه فى الطبيعة فلا يلزم إذا كان الله موجوداً أن يعلمه العلم الطبيعى وليس هذا العلم ميزان العلوم حتى يكون ما يعلمه وما يعترف به حقا وما لايعلمه ويعترف به خلاف الحق وإنماميزان العلوم المنطق والحاكم فيه العقل لا التجربة .

وليس العلم الطبيعى أيضا علم الموجود والمعدوم على إطلاقهما حتى يكون

الوجود من حق ما يعلمه ولا يكون من حق ما يجهله وإنما هو علم الوجودات الطبيعية بقدر ما يمكنه، فيكون له حق الحكم فى وجود كل شىء طبيعى بتجاربه المادية أو عدم وجوده بمعنى أنه لا يعترف بوجوده لعدم اطلاعه عليه فى حالته الحاضرة لا أنه ينفيه وإنما النافون هم المتعدون لحدود العلم المذكور عازين إليه نفى ما لا يعرفه عن الوجود مع إمكان أن يكون ما لا يعرفه بتجاربه المادية يعرفه علم آخر بوسائل أخرى . لكن رأس البلية ورأس المغالاة والشطط فى هذا الزمان تسمية العلوم المبنية على التجارب المادية باسم العلم المثبَت الموهم لتنزيل غيرها من العلوم منزلة غير المثبت . فإن لم يكن فى هذه التسمية غرض مخصوص خادع فلعل وجهها أن العلم الطبيعى الذى اعتنى منذ عهد « باكون » أن لا يبنى أحكامه إلا على تجارب قطعية لقِّب بالعلم المثبت بعد أن لم يكن هو نفسه فى أزمنته المتقدمة جديراً بهذا الوصف فعلى هذا التقدير فقط تصحّ له هذه التسمية لكونها لم يقصد بها التعريض والاستهانة بسائر العلوم التى لم تكن منزلتها فى القوة والمتانة دون العلم الطبيعى بل يوجد فيها ما يفوقه كما يأتى بيانه .

ومما يلفت إليه أن مسألة وجود الروح فى نظر العلم الطبيعى كمسألة وجود الله فى عدم الاطلاع عليه بتجاربه المادية ولهذا ينكر ملاحدة هذا العلم وجود الروح كما ينكرون وجود الله ، ولهذا أيضا أخذ أنصار المذهب الروحى فى الغرب «ويتاليست» يسعون فى الأزمنة الأخيرة لإثبات الروح بالتجارب الحسية وأمّل من هذا بعض الشرقيين الغافلين أن يحصل المجربون فى نتيجة مساعيهم على إثبات وجود الله أيضا بالطريقة التجريبية أو يكون إثبات الروح نفسها متضمنا لإثبات وجود الله من حيث دلالته على وجود عالم غير عالمنا الذى نشهده الآن يحتمل أن يجدَ الله فى ذلك العالم من لا يجدونه فى هذا العالم المشهود ، وقد رددنا هذه الفكرة على أصحابها (٤٠١ — ٤١٤ الجزء الأول) ردًّا وافياً . ومن جملة ما قلنا فيه إن وجود الله لا يُثبَت بالاحتمال ، ثم إن بين وجود الله ووجود الروح فرقاً من وجهين : الأول أن الروح إن لم تكن مادية

فلها نوع اقتراب من المادية من حيث انها تقبل الاتصال بالبدن فيمكن إمكانا عقليا أن تنجح التجارب المستخدمة فى إثبات وجودها ، والثانى أن الدليل العقلى القائم على وجود الروح مهما كان قويا مغنيا عن إثباتها بالتجارب الحسية فلا يبلغ مبلغ قوة الدليل العقلى القائم على وجود الله، وحسبك فارقا أن الروح ليست بواجبة الوجود عقلا. فقد يكون القائلون بوجودها فى حاجة إلى إثباتها بطريق غير الطريق العقلى وهو طريق التجربة مادامت ممكنة، لاسيما وفيها إرغام المنكرين وليس فى إثبات وجود الله بالتجربة هذا الإمكان ولا تلك الحاجة.. والله المتعالى عن أن تصمد إليه التجارب الصناعية أثبت وجودَه العقل لحد أن يكون واجب الوجود مستحيل العدم. وما من موجود سواه يقتضى العقل أو التجارب وجوب وجوده واستحالة عدمه ، اللهم إلا أن يكون وجوبا أو استحالة بالغير ، لأن كل ما سواه ممكن الوجود لا واجبه والعالم بتمام أجزائه من هذا القبيل، بمعنى أنه لا يلزم من عدم وجوده محال عقلى كما لزم من عدم وجود الله مثلُ الرجحان من غير مرجح والتسلسل فى تعليل الممكنات بعضها ببعض، وإن لزم المحال العادى من عدم وجود بعض الموجودات.. حتى إن القتل على الشكل الذى لا يكون فاعله فى العادة إلا فرد من أفراد الإنسان غيرِ المقتول نفسِه والذى كنا قد فرضنا وقوعه من غير فاعل آدمى وأوردناه فيما سبق مثالا لوجود العالم وما فيه من الآثار الكونية من غير وجود إله خالق لها ... هذا المثال لا يؤدى حق التمثيل ولا يبلغ فى الاستحالة مبلغ الممثل لكونه من المحالات العادية لا العقلية الحقيقية إذ يمكن عقلا أن يقع ذلك من قبل الله من دون أن يكون فيه صنع إنسان . فالقاتل الآدمى المجهول فى المثال المذكور مهما يُقطع بوجوده فليس بواجب الوجود عقلا .

فيكون أعلى مراتب الوجود هو وجود الموجود الذى يحكم العقل بوجوب وجوده واستحالة عدمه ، ولا يَحكم بمثل هذا الحكم الذى لا يقبل النقض أبد الآبدين إلا

العقلُ لا التجربة ولا أي علم مبني عليها كما ستظهر لك هذه الحقيقة بشهادة علماء الغرب أيضا من التجربيين وغيرهم وفيهم « كانت » على الرغم مما قاله وأخطأ فيه أعظم خطائه من أن مسألة وجود الله لا تُثبَت بالعقل النظرى ، فلو كان الله لا يثبت وجوده بالعقل النظرى لما كان الثابت بغيره واجب الوجود إذ الحاكم فى وجوب الوجود الذى هو أعلى مراتب الوجود هو العقل النظرى ، فهل يرضى « كانت » وهو مؤمن بالله أن لا يكون الله عنده واجب الوجود؟ وهل يستحق من ليس بواجب الوجود أن يكون اللهَ؟

وعظُم أيضا خطأ الذين زعموا أن حكم العقل بوجود شيء أو عدمه يعتبر دون حكم التجربة.. فههنا خطآن اثنان بعضهما أعظم من بعض والقضاء عليهما محور هذا الكتاب ، أحدهما كون العقل النظرى لا يوجب وجود الله فى حين أن العقل النظرى لا يوجب وجود أى شيء إيجابَه لوجود الله حتى يختصه بوجوب الوجود . وثانى الخطائين كون حكم العقل النظرى دون حكم التجربة ، فى حين أن أعالى الأحكام التى لا تقبل النقض والاستئناف والتميز والتحديد بزمان أو مكان مثل الحكم بالوجوب والاستحالة والإمكان وربما يعبر عن الأول بضرورة الوجود وعن الثانى بضرورة العدم وعن الثالث بسلب الضرورة عن الطرفين — إنما يُصدرها العقل لا التجارب التى تقتصر أحكامها على الوقوع أو اللاوقوع من غير أن يبلغ الوقوع مبلغ الوجوب واللاوقوع مبلغ الاستحالة ، لكونهما من الأحكام العالية التى لا تدخل فى متناول التجربة . ثم إن العقل هو الذى يحدد وظائف التجربة ويرسم لها خطط اختصاصها بين أسوار الوجوب والاستحالة والإمكان، حتى لو فرض أن التجربة شهدت بوقوع شيء مما لم يأذن العقل بإمكانه فلا يعوَّل على شهادتها . ومع هذا فما يجب أن يعلم أن دائرة الإمكان أوسع بكثير مما يتخيله القاصرون كالذين يزعمون عدم إمكان المعجزات ويستندون فى زعمهم إلى العلم الحديث المبنى على التجربة ، وهم يجهلون أن الحكم بالإمكان وعدم الإمكان ليس من حق العلم الحديث التجربى وإنما ذلك من اختصاص

العقل النظرى والعلوم المبنية عليه، وعلى نسبة اتساع دائرة الإمكان يشتد نطاق الاستحالة ضيقا ، وأضيق منه نطاق الوجوب الخاص بوجود الله تعالى .

فلتُعلمْ هذه الخلاصة التى تتعلق بهذا الفصل والذى قبله معا . وإنى معتذر عن أن يكون الكلام فى كل فصل من فصول الباب الأول الأربعة ، لا يتمحض له فيوجد فيه ماقد يكون محله الأولى متقدما عليه أو متأخرا أو يكون ماقلته أولاً أردده لاقتضاء سوق الكلام إياه ، وقلما يخلو ترديدى من فائدة جديدة . كل ذلك من شدة اتصال مباحث الكتاب بعضها ببعض . والآن نلخص شبهات المنكرين لوجود الله ثم نجيب عن كل منها وإن كان فى استطاعة القارئ الفطن أن يستخرج أجوبتها أو أجوبة بعضها مما قدمناه :

إن شبهات أولئك المنكرين من الغربيين ومقلديهم من متعلمى الشرق الذين يقرأون كثيرا ويفهمون قليلا ويكتبون أكثر مما يقرأون ويفهمون ، وفيما كتبوا لا يقتلون المسائل بحثا حتى ولا القليل منها وإنما يقتلون أوقاتهم وقراءهم السذج ؛ تتلخص فى أمرين :

الأول عدم إمكان إثبات وجود الله بالتجربة الحسية التى يستند إليها العلم الحديث المثبت . وقد يتعزى المؤمنون بالله أمام عدم الإمكان هذا بأن العلم المثبت المبنى على التجربة والمشاهدة إن لم يُثبت الله فلا ينفيه أيضا على الفهم الصحيح من ذلك العلم وليس من حقه أن ينفيه لأن نفيه لا يدخل فى متناول التجربة كما نبه عليه كثير من علماء الغرب الإلهيين. وقد سبق مانقلنا عنهم حتى قال أحدهم : « من العجب العجاب أن يعلم الإنسان لا ما هو موجود فحسب بل ماليس بموجود أيضا ولكنى أنا لا أصدق قدرة العلم لهذا الحد» فالنافون متعدون حدود العلم وخارجون على أصول التجربة. لكن هذا التعزى لا يكفى ولا ينفع المثبتين لأن ما لا يثبته العلم المثبت يكون فى حكم المنفى وعلى الأقل يكون منفى الثبوت فى نظر ذلك العلم وفى نظر الذين يعتبرونه العلم الوحيد

المسمى باسمه فيكون من حق أحد منهم أن يقول بملء فيه إن وجود الله لم يثبت علميا إلى الآن ! أما ان هذا العلم لا ينفى وجود الله بتاتا ويُبقى له احتمال الوجود فذاك لا يُروى غليل المؤمنين ولا يكفى فى صحة الإيمان بالله فى نظر الإسلام أن تكون عقيدته فيه انه جائز الوجود غير محكوم عليه بالنفى وإن كان هذا قد يكفى فى إيمان الغربيين . فالواجب إذن أن نرفض نحن المسلمين احتكار الإثبات العلمى للتجربة والعلم الحديث المبنى عليها ونُعلِّمَ المحتكرين أن الاستدلال العقلى المنطقى يقوم بإثباتٍ على أفضل مما يقوم به العلم الحديث المثبت . وقد أدينا هذا الواجب من قبل فى هذا الكتاب بعون الله وسنزيد عليه بفضل منه .

والثانى من الأمرين اللذين تتلخص فيهما شبهات المنكرين لوجود الله أن نظام العالم يجرى على قوانين طبيعية لا تتغير وأن التجربة المستمرة منذ أكثر من عشرة قرون اقنعت مشاهديها بأن كل ما وقع أو يقع إنما يحصل على صورة طبيعية بمعنى أنه ليس فى ظهور الحادثات شرط غير تصادف العناصر المادية الموجودة من الأزل والقوى الطبيعية السارية فيها وأن المشاهدة العلمية مهما أبعدت فى النفوذ فلا تُصادِف شيئا غير المادة التابعة لقوانين ثابتة ، لأن تاريخ العالم هو العلم الطبيعى فأينما استطاع الفكر إجراء التفتيش بصورة حرة اقتنع باطراد تلك القوانين فى عدم تغيرها من دون استثناء ولا مخالفة وقتية ولم يرَ فعلا حركةً استبدادية كالذى يقولونه « معجزة » أو عناية ربانية . فما دامت تصبح إدارة العالم بهذه القوانين على أن لا تقبل أىَّ فعل شخصى وأى نوع من أنواع التدخل ، فهل من حق أحد أن يفرض وجود قدرة متعالية أو عقل مستقل عن الطبيعة ؟ وأى فائدة فى وضع فرضية من نوع الأسرار أو أى فائدة فى فرض وجود إله عاطل تتحد إرادته بقوانين الطبيعة وتمتزج بضروراتها ؟ ؟ .

يُقتنع بمتانة هذا الدليل لأنه يكرر إلى أن يسلّم به . لكن الحقيقة أنه لا شئ غير طبيعى أكثر من أن يُستغنى عن وجود الله بما يعبرون عنه بالقوانين الطبيعية، اللهم

هل بلغ عقل البشر من السخافة هذا المبلغ ؟ كلا ، لا يكون هذا العقل إلا العقل الذى أوتى من الطبيعة لا من الله العزيز العليم لأن القوانين التى يقولون إنها مغنية عن وجود الله أولى بأن تكون المقتضية لوجود الله ..حتى انه لو لم تكن القوانين فى العالم وكان السائد فيه الفوضى والهرج والمرج لـكانلهم بعض المعذرة فى القول بعدمالحاجة إلى وجود الله لدوام تلك الفوضى فى العالم ، لـكن إذا رأى المشاهدون المجربون منذ أكثر من عشرة قرون أن فى تركيب العالم قوانين ونظما يسير عليها أفليس منواجبهم أن يسائلوا أنفسهم مَن سن هذه القوانين ؟ أجل ، أنا عارف بأن التفتيش عن واضع تلك القوانين خارج عن موضوع العلم الطبيعى ففيه يُسأل عن الأفعال والآثار ولا يُسأل عن الفاعل المؤثر كما قال المثل التركى « كل العنب ولا تسأل عن كرمه » إلا أن بعض علماء ذلك العلم تعدوا وظائفهم وبحثوا عن واضع تلك القوانين من حيث لا يشعرون ثم حكموا بنفى وجود الواضع قائلين لا حاجة إلى القول بوجوده مادمنا لم نره على طول المشاهدات ـ كما ذكرنا من قبل ـ ومع عدم رؤية واضع القوانين رأوا أن العالم وصل إلى ماوصل إليه من الاستحالات التكملية من معدن إلى نبات إلى حيوان إلى إنسان ، فى ملايين من السنين ، فقالوا لو كان هذا فعل الإله الخالق القادر على كل ما يشاء لفعله فى مدة قصيرة ولم يحتج إلى العمل التدريجى فى المدد الطوال لهذا الحد وإلى إجراء التجارب والتدقيقات الابتدائية ، لأنه يتنافى مع قدرة الله التى تتغلب على كل مانع ولا تتوقف على حصول أى شرط . فعلمنا أن الطبيعة نفسها هى التى تغلبت على المشكلات بفضل تلك العصور الطويلات ، فليس إيضاح لحادثات تتعلق بمنشأ الأرض غيرالإيضاح الناشئ من المناسبات الطبيعية بين الأشياء ، ولا حاجة إلى وجود خالق .

وأنا أقول خلاصة أقوالهم بعد الاعتراف بوجود نظم وقوانين وترتيب وتدريج إلى الـكمال، فلك رابطة هذه الأحوال بأفعال إله خالق ثم ربطها بطبيعة الأشياء ، فهم

يقولون بدلا مما يقوله المؤمنون « كل ذلك فعل ربنا » « كل ذلك فعل الطبيعة» وكان تمام القول منهم « فعل ربنا الطبيعة » إذ يلزمهم أن تكون الطبيعة ربهم حيث أنهم أنفسهم أيضا داخلون فى فعل الطبيعة إلا أن الطبيعة الفاعلة معناها هنا فعل من غير فاعل، لالأن هناك موجودا مسمى بالطبيعة تفعل هذه الأفعال؛ فلهذا لايقولون فعل ربنا الطبيعة ، وإنما مرادهم من فعل الطبيعة أن كل هذه الأفعال حاصلة بنفسها من غير فاعل. فهناك نظم من غير ناظم وهناك قوانين من غير سانّ وهناك ترتيب من غير مرتب وهناك خطط موجهة نحو الكمال من غير واضع وموجِّهٍ كما يتصور أصحاب مذهب التطور فى أنواع الحيوان وهناك سعى وراء غاية وتغلبٌ على المشكلات كما عبروا به هم أنفسهم ، من غير قصد ولا شعور من الساعى المتغلب . فهذه الأحوال التى ذكرناها وأحصيناها لاتكون ، ومحال أن تكون لتضمنها المتناقضات ، ولا يقاس هذا على القول بوجود ما لا حاجة إليه كما ادَّعوا ذلك وقالوا لاحاجة إلى وجود الله مع وجود نظم وقوانين فى وقوع الحادثات الكونية واتفاق إرادة الله مع تلك القوانين ، لأن وجود مالا حاجة إليه من الممكنات لامن المستحيلات ، فالذين ينكرون وجود الله استغناء عنه بالطبيعة يفرون من الممكن الذى هو وجود مالا حاجة إليه إلى المستحيل الباطل وهو وجود هذه الأفعال والآثار من غير وجود فاعلها ، على أن عدم احتياج تلك الأفعال والآثار إلى الفاعل غير مسلم به ألايرى أنهم يلجأون إلى ذكر الفاعل فيقولون فعلتها الطبيعة وإن كانت الطبيعة ممالايصلح أن يكون فاعلا فذاك خطأ آخر منهم وكم لهم من أخطاء.. فأولا تخطوا حدود العلم الطبيعى فتكلموا عن واضع القوانين مع أن ذلك ليس من اختصاص هذا العلم ، وثانيا أن تكلمهم عن واضع القوانين كان من طريق نفى واضعها فجعلوها أفعالا من غير فاعل وآثارا من غير مؤثر وهو قول يناقض نفسه ويناقض مبدأ العلية ، وثالثا أنهم عادوا فذكروا لها فاعلا لايصلح للفاعلية وهو الطبيعة لعدم وجودها لاسيما وأن الفعل مما يتوقف على العلم والحكمة والتدبير فكيف يكون

ذلك فعل الطبيعة التى لاعقل لها ولا وجود [1] .

أما قولهم ما الفائدة فى فرض وجود إلٰه تتفق إرادته مع القوانين الطبيعية وتمتزج بضروراتها ولا تخالفها أصلا فالجواب أن فائدته قضاء حاجة تلك الأفعال التى يسمونها القوانين الطبيعية إلى وجود من سنها وهى قوانين ذلك الإلٰه لاقوانين الطبيعة وليس هذا الإلٰه عاطلا كما زعموه استغناء عن أى فعل له مع وجود قوانين لأن القوانين نفسها فعل الإلٰه تأسيسا وتنفيذا ، ولا يكون اتفاق إرادته مع تلك القوانين محلا للاعتراض لأن من سن القوانين لايريد أن ينقضها ويخالفها حتى إن ضرورة الاتفاق التى يرونها بين القوانين وإرادات الإلٰه [2] عبارة عن ضرورة اتفاق القوانين مع إرادات واضعها لاعن ضرورة اتفاق إرادته مع القوانين ، لأنها تابعة لإرادة واضعها لا ان إرادة واضع القوانين تابعة للقوانين لأن ذلك محال مستلزم لتقدم الشئ على نفسه ، إلا انهم يعكسون الأمر ويقولون بالباطل ليحدثوا وسيلة الاعتراض على المؤمنين بوجود الله . وما ذكره بعض العلماء الغربيين — وأظنه « أو ليور لوج » مدير جامعة برمنغهام المار الذكر — جوابا عن هذا الاعتراض بأن الإنسان مع كونه حرا فى أفعاله يؤلف بين إرادته وبين القوانين الطبيعية فلا غرابة بالقياس على هذا أن تكون إرادات الله أيضا ملتئمة مع القوانين الطبيعية ، فقياس مع الفارق وليس بجواب حسن لإيهامه أن الله تعالى أيضا يحتاج كالانسان إلى أن يماشئ القوانين الطبيعية ويؤلف بين ضروراتها وبين أفعاله الحرة مع أن تلك القوانين من فعله الخاص .

وأما ما يجدونه من المسك لنفى وجود الإله القادر على كل شئ ، فى طول الزمان

---

[١] والقارئ يجد فيما سبق وفيما يأتى من هذا الكتاب مايقنعه بعدم وجود مايسمونه الطبيعة وعدم قدرتها على الأفعال المعزوة إليها .

[٢] والتى نمسك عن مناقشتهم هنا على وجود هذه الضرورة فى نفس الأمر، ومعناه أننا غير معترفين بكون القوانين الطبيعية قوانين ضرورية مستحيلة التبديل والتغير. ويأتى بحثه فى أمكنة أخرى من الكتاب إن شاء الله .

بملايين من السنين لحصول العالم على ما فيه الآن من الكمال المشهود ، بادعاء التنافى بين وجود القدرة العالية وبين حصول هذه التغيرات التكملية فى غاية البطء ، فجوابه أن طول الزمان يمكن إسناده إلى حكمة إرادية من القدرة القاطرة ولكن لا يمكن حصول تلك التغيرات التكملية بنفسها من غير مؤثر مكمل ولا تكفيه ملايين السنين ولا بلايينها ولا يصير المحال ممكنا بمرور الأزمنة مهما طالت ، وسيجىء فى الفصل الرابع زيادة توضيح لهذه النقطة [1] أما تمثيلهم لمفعول طول الزمان بحصول حفرة فى الحجر من سقوط قطرات الماء عليه بمدة طويلة فمردود بأنه قياس مع الفارق ، لأن هذا الأثر الحاصل مهما ازداد عمقا واتساعا على مر القرون والأعصار ومهما تكثرت أنواعه بوقوع القطرات على أحجار كثيرة فهى آثار بسيطة لا صنعة فيها أصلا ولا شىء مما يدل على الكمال والبداعة ، فهل يشبه هذا بتكون إنسان من الطين ذى حياة وعقل وإرادة ، بمجرد مرور الدهور على الطبيعة العاطلة العمياء، مع أن تلك الحفرة الحاصلة فى الحجر ليست بمفعول الطبيعة العاطلة أى ليست حاصلة بنفسها من دون فاعل ومؤثر وإنما هى مفعول الضربات التى هى فعل قطرات الماء المتساقطة.

وأما عدم شهادة التجربة التى يستند إليها العلم الحديث بوجود الله وعدم اعتبار هذه المسألة بهذا السبب من المسائل المثبتة إثباتا علميا فجوابنا عليه أولا أن من الخطأ الفاحش قصر امتياز الإثبات العلمى على المسائل الثابتة بالتجربة لأن طريق الإثبات العلمى لا ينحصر فى التجربة والمشاهدة . وحسب الإنسان عقله ليحكم عند أول ما سمع هذا الحديث القائل بأن المثبت إثباتا علميا ينحصر فيما يكون ثابتا بالتجربة الحسية، بأن هذا حديث الجهل لا حديث العلم لأن فيه حطا من كرامة العقل بإسقاط الاستدلال العقلى من حيز الأهمية وقصر الأهمية على التجربة الحسية فلا يقول به إلا أناس عقولهم

---

[١] عند نقد أقوال الملحد المشهور « بوخنر » وتلميذه إسماعيل أدهم

فى أعينهم وليس لهم وسائط الإدراك غير الحواس .. والذين يقولون منا بذلك القول إنما يقولون لأنهم سمعوا أنه مذهب الغربيين اليوم ومذهب العلم الحديث المثبت فيتكلمون عن ذلك العلم المثبت مالئين أشداقهم باسمه ولا يفكرون فى أن لهم عقولا لم يشاهدوها وإنما حكموا بوجودها من آثارها وليس هـذا إلا استدلالا عقليا منهم ، ولعلهم من ضآلة عقولهم وضآلة ما لعقولهم من الآثار لا يشعرون بوجودها ولا استدلالهم العقلى على وجودها إلا بعد تذكيرهم به ! وإلا فلماذا لا يحكمون بوجود الله من آثاره التى تملأ العالم ، حتى إن عقولهم أنفسها داخلة فى آثاره؟ ولم لا يفهمون من استدلالهم العقلى على وجود عقولهم أن العقل من أسباب العلم بل هو أول أسبابه وأول طرق الإثبات ، ولولاه لما أجدت التجربة ولا الإحساس نفعا ؟

وإنى أخشى أن يكون هؤلاء المقلدون منا قد سمعوا أيضا أن ملاحدة الغرب الماديين لا يعترفون بوجود العقل أيضا على أن يكون قوة مخصوصة روحانية بل يردونه إلى حركات المخ المادية كما يتحرك سائر الأعضاء فتفعل فعلاتها ، أخشى أن يكونوا سمعوه فينكروا العقل أيضا اقتداء بأساتذة الإلحاد فى كلتا المسألتين فيعترضوا على تمثيلى أولاهما بأخراهما .

ومع ذلك فقد كان الذى ينبغى للمسلمين المتعلمين قبل أن يستسلموا لزعزعة دهمت فى قلوبهم مكان العقيدة التى ورثوها من آبائهم ومكانَ عقولهم التى كانوا يعلمون إلى الآن وجودها ؛ بمجرد سماعهم أن العـلم لا يقرّ مسألة وجود الله ولا مسألة وجود العقل فى الإنسان ، ولا اخالهم ذهبت عقولهم عن رؤوسهم بذلك السماع ... كان الذى ينبغى لهم أن يراجعوا قبل كل شىء عقولهم التى هم محاسبون بها أمام الله والناس ولا يتلقوا الأمور بعقول غيرهم . وفى الحقيقة نحن نسأل أولى الألباب : ماذا قد يكون العلم الذى يطالبنا أهل الثقافة العصرية بإسناد مسألة إثبات وجود الله أو مسألة وجود العقل إليه ؟ فهل هو العلم الحديث القريب العهد من عصرنا المبنى على التجربة والذى تُنسب زعامته

إلى « با كون »[1] ؟ فإذن يتأخر حكم البشر فى مسألتين من أهم المسائل بعد أن خُلق وعُمِّر فى الأرض عمراً طويلا مع من أنجبهم من العلماء والحكماء الذين أسسوا علوما قبل العلم الحديث ونالوا مكانة سامية فى قلوب الناس ... يتأخر حكمهم تأخراً كثيراً مزريا ، وهذا ليس من المعقول فى شىء وإن لم يكن المعقولية وعدم المعقولية قيمة ذات بال فى نظر العلم الحديث . فإن كان الله الذى خلق كل شىء موجوداً ، وكان أول واجب الإنسان أن يعترف بخالقه لزم أن لا يلبث فى أداء واجبه هذا إلى أواخر العقد الثانى من العصور المتأخرة عن ميلاد سيدنا المسيح . وكم يكون عيباً على الإنسانية أن يعلق رئيس تحرير مجلة الأزهر أمله فى إثبات وجود الله إثباتا مقنعا، بعمليات تحضير الأرواح التى يشتغل بها بعض الغربيين منذ آونة !! وإن لم يكن الله موجودا ولم يوجد فى عاتق البشر حق الخالق بل وُجد هو بنفسه أو أوجدته الطبيعة غير الموجودة ، كان يلزم أن يصدر حكمه فيه أيضا قبل أن يتأخر إلى هذا الزمان . وكذلك مسألة وجود العقل أو عدم وجوده وليس من الإنصاف أن يقال إن البشر لم يقدر على معرفة أي شىء يهمه بصفة كونه نوعا ممتازا بين أنواع الحيوان حتى معرفة وجود عقله الذى هو ميزته الوحيدة ، إن صحت له صفة الامتياز .. لم يقدر لا على معرفة هذا ولا على ذاك قبل أن أدرك عصر العلم الحديث ولم يكن له علم من العلوم يوثق به قبل اكتشاف العلم الحديث المثبت !!

كلا، إن البشر كان فى العصور الخالية ومعه عقله الذى فطره الله عليه وأنه قرربه أقوى معلوماته وأبعدها عن الخطاء ، فقوانين الهندسة والمنطق التى هى من مقررات العقل لا شك فى أنها أقوى من قوانين العلم الطبيعى المسمى بالعلم الحديث المثبت .

---

[١] الذى هو القائل أيضا : « علم الطبيعة إذا رشف بأطراف الشفاه أبعد عن الله وإذا شرب عبا أوصل إليه » .

قال « أميل سسه » : « على الرغم من رقى العلم فى مطالعة الطبيعة فإنه لم يثبت كون القوانين الطبيعية قوانين ضرورية هندسية » وهذا لأن قوانين العلم الطبيعى مبنية على التجارب والمشاهـدات والأحكام المستفادة من التجربة والمشاهدة واقعات جزئية إن ارتقت بفضل اطرادها إلى درجة الـكلية والقانونية فلا ترتقى إلى درجة الضرورة القاضية باستحالة نقائضها ، بخلاف قوانين الهنـدسة والمنطق المبنية على حكم العقل المؤيد ببرهانه فيكون كليا وضروريا من أول صدوره . وهـذا الفرق هو الذى يجعل الدليل العقلى المنطقى أفضل وأقوى من الدليل التجربى بالرغم من اعتقاد الجهلاء المقلدين عكس ذلك . قال العالم الـكبير الفرنسى « هانرى بوانـكاريه » فى كتابه « العـلم والفرضية » : «إن للتجربة دورا هاما فى تكون الهندسة لـكنه من الضلال أن يفهم من هـذا القول كون الهندسة علما تجريبيا إذ لو كانت الهندسة علما تجريبيا كانت علما تخمينيا ووقتيا .» وقد نقلت كلام « بوانكاريه » هذا فى الفصل الأول وقلت بعده إن هذا النص من رجل مثله فى العلم قاض على مزاعم المستخفين بالأدلة العقلية والعلوم المبنية على العقل ، إذ يظهر من هـذا أن قطعية الهندسة قطعية غير وقتية ناشئة من كونها علما عقليا ولهـذا العالم الـكبير نص آخر فى نفس الـكتاب جدير بأن يفتح عيون المصريين منا المستخفين بالمنطق الصورى [1] الغافلين عن كون هذا المنطق هو المنطق الأصلى الذى يمتاز بين العلوم بكون قوانينه ضرورية لاتقبل التغيير مثل القوانين الرياضية . وهـذا نصه : « ان الرياضيين لايدرسون الأشياء وإنما يدرسون المناسبات بين الأشياء وهم مختارون من أجل ذلك فى إقامة أشياء أخرى مقام التى وضعوها موضع الدرس بشرط أن لا تتبدل المناسبات الـكائنة بين الأشياء الأولى ، فالمـادة لا تهم

[١] منهم الدكتور هيكل باشا الذى نقلت قوله بصدد هـذا الاستخفاف (١٠٥ ـ ١٥٢ الجزء الأول) والأستاذ فريد وجدى المنقول قوله (١٢١ جزء أول) .

الرياضيين وإنما تهمهم الصورة » والمفهوم جليا من هـذا القول أن منشأ الضرورة والقطعية من الطراز الأول فى العلوم الرياضية كونها علوما صورية .

فإن قلت إذا لم تكن مسائل العلوم المبنية على التجربة فى المرتبة الأولى من القطعية فلم هذا الاعتناء بالتجارب فى العلم الطبيعى ؟ وهل هـذا الاعتناء يقع عبثا بعد تحقق فوائد المسلك التجربى فى كثرة الإنتاج والإثمار المؤدية إلى رقى هـذا العلم فى الأزمنة الأخيرة ؟

قلت لا نزاع فى نفع التجربة واحتياج العقل إلى مساعدتها فى اكتساب وتوثيق المعلومات التى لا يصل إليها بنفسه فى ساحة الماديات والجزئيات ، بواسطة الحواس . ولما كان العلم الطبيعى علم المادة وما يلازمها من متعلقات الحواس كان احتياج العقل فى ضبط الحادثات والواقعات الجزئية إلى التجربة أمراً طبيعيا وكان اشتغال هذا العـلم وإنتاجه بالتجربة أكثر . ومع ذلك لا يجوز للعاقل المتوغل فى الطبيعيات والماديات أن يغرق فيهـا وينسى وظائف العقل المحض وامتيازاته فى إدراك الكليات ووضع القوانين لا سيا فى إدراك ما لا يتنزل إلى ساحة المادية . ومسألة وجود الله لا تنقاد للتجربة وتأبى النزول بساحتها من ناحيتين الأولى أن الله تعالى ليس من الماديات ، والثانية انا نحن المسلمين مع كوننا لا نتردد بين الإيمان بالإله وبين القول بالحلول والاتحاد مثل فلاسفة الغرب الحاضرين بل نجزم بالإله الفرد ونعتبر لفظة الجلالة من الأعلام الشخصية ... مع هذا لا نحدد الله تعالى بالمشخصات كما نحدد سائر الأعلام الشخصية كزيد وعمرو وإنما نعرفه ونعرّفه بوجـه كلى أعنى به واجب الوجود وإن كان تعريفا رسميا لا حديا إذ لا يمكن تعريفه حديا لتوقفه على العلم بحقيقته ولـكونه تعالى لا يقبل الاندراج تحت كلى يكون ذاتيا له لاستلزامه التركب فيـه ولو من الأجزاء الذهنية . فواجب الوجود الذى نعترف بوجوده ونريد إثباته ضـد منكريه كلى يمكن فرض صدقه على كثيرين بمجرد النظر إلى مفهومه كما هو تعريف

الـكلى فى المنطق ، لـكنه كلى يجب انحصاره فى فرد واحد بالنظر إلى دليل التوحيد بعد دليل إثبات الواجب الذى هو كلى يمكن فرض صدقه على كثيرين عند قطع النظر عن دليل التوحيد . فإذا أردنا إثبات وجود الله نثبت وجود هـذا الـكلى أى نثبت وجود واجب الوجود كائنا من كان ذلك الواجب الوجود ونقيم الدليل على أنه لا يمكن وجود العالم الذى هو عبارة عن مجموعة مركبة من الموجودات الممكنة الوجود المحتاجة إلى الإيجاد ، إلا بوجود من يجب وجوده ولا يحتاج إلى موجد يوجده، كائنا من كان هذا الواجب الوجود . وإثباتُ وجود كلى من الـكليات من اختصاص العقل المحض الذى لا يحتاج فيه إلى توسط التجربة والحواس ، بل لا يمكن توسطهما فى هذه الحالة لعدم إمكان تجربة الـكلى بكليته ولارؤيته لعدم وجود الـكلى فى الخارج مستقلا عن وجود أفراده ، فماذا نجرب إذن فى مسألتنا وماذا نرى؟ فإذا أردنا رؤية واجب الوجود الذى نثبته بصدد إثبات وجودالله فالـكلى لا يُرَى وإن أردنا رؤية الفرد الذى ينحصر فيه هـذا الـكلى أو إراءته لمن ينكره فنحن المثبتين لم نحدد شخص هذا الفرد حتى نطالب أنفسنا برؤيته أو يطالبنا غيرنا بإراءته ، بل اكتفينا بإثبات وجوده فى ضمن إثبات وجود الواجب الـكلى إذ الـكلى لا بدله من أفراد يتحقق وجوده فى الخارج بوجودها، فإن لم يوجد له أفراد فلا أقل من وجود فرد كما فى مسألتنا . فليُفهم هـذا المقام حق الفهم ولتفهم معه جهالة الذين قالوا ـ مع الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده ـ إن وجود الله غير معقول لـكونه غير منظور لأن المعقول لايلزم أن يكون منظورا بل يجب أن يكون غير منظور لـكون المعقولات كليات لا تتعلق بها الحواس الظاهرة .

فعلماء الإسلام المتكلمون المستفيدون من فلسفة اليونان المختارون من قواعدها ما هو جدير بالاختيار أحسنوا جد الإحسان فى وضع مسألة وجود الله حيث جعلوها مسألة وجود موجود يكون وجوده واجبا ضروريا وعدم وجوده مستلزما للتناقض

المحال فى كل مرحلة من مرحلتى الإثبات ، كائناً من كان ذلك الموجود الواجب الوجود المستحيل العدم . وهـذا الوضع فى أول مرماه يقضى على أساس الشك فى وجود الله المسلط على أذهان المصريين المتشبعين بعلوم الغرب الحديثـة لأن مسألة وجود الله مسألة حاجة هـذا العالم الموجود المتغير المفهوم من تغيره أى كونه محلا للحوادث مستحيلَ الخلو عنها أنه أيضا حادث مسبوق بالعدم ، والمفهوم منه أنه غير ضرورى الوجود . فسألة وجود الله مسألة حاجة هذه الموجودات غيرِ ضرورية الوجود ، إلى موجود آخر يوجدها ويكون هو نفسه ضرورىَّ الوجود غيرَ محتاج إلى الموجد لـكون الوجود أزليا له غير مسبوق بالعدم .

فهذا الموجود الذى يجب له الوجود أزلا وأبدا ويستحيل عليـه العدم ، نحن مضطرون إلى الاعتراف به ليكون أساس الوجود لـكل ما عداه من هذه الموجودات العالمية التى لا ضرورة لوجودها رغم كونها موجودة مشهودة وإنما الضرورة فى وجود ذلك الموجود الآخر غير المشهود وفى دلالة هذه الموجودات المشهودات على وجوده . فلله در العلماء المتقدمين الذين استيقنوا أولا وجود العالم حين لم يستيقنه « كانت » كبير فلاسفة الغرب وأتباعه الفكريون القائلون بأن العالم محصول إدراكنا[1] . ثم نظروا أى العلماء المتقدمون المعترفون بوجود العالم مستقلا عن إدراكنا ، فى عدم كون الوجود ضروريا له ضرورة ذاتية بمعنى أنه لا يلزم محال عقلى كالتناقض لو كان هذا العالم الموجود غير موجود كما لزم التناقض المحال لو لم يكن موجد العالم موجودا ، فاستيقنوا منه عدم وجوب وجود هذا العالم من نفسه واستيقنوا منه حاجته إلى موجد ومنها كونَ هذا الموجد غير محتاج إلى موجد آخر بأن يكون موجودا أزليا واجب الوجود مستحيل العدم على خلاف وجود العالم الذى هو أثر إيجاده ، لئلا يلزم التسلسل

---

[١] وقد ذكرنا أن كانت لم ينجح فى إثبات الوجود المتيقن لهذا المحصول .

فى الموجدات المحتاجة إلى الإيجاد . فهذا الموجود الأزلى الواجب الوجود هو الله الذى لا نعرف منه إلا وجوب وجوده مع اتصافه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن جميع سمات النقص اللازمين لأن يكون أهلا لإيجاد هذا العالم العظيم المنتظم .

لله درهم رغم معالى هيكل باشا الذى قال عنهم (راجع ١٠٤ جزء أول) « أفتوا قرونا منذ القرن السادس » لله درهم حكموا بحاجة وجود العالم إلى وجود الله قبل تبين عظمة هذا العالم وسعة حدوده فوق ما كان يتصور علماء الهيأة اليونانيون بكثير ، تلك العظمة وتلك السعة اللتين لابد أن يزداد بازديادهما تبين الحاجة إلى وجود صانعه الأعظم ولا يقال إن الإدراكات الأخيرة التى تكاد تبلغ من عظمة الكون وسعة حدوده وكثرة ما احتواه من الموجودات والمنظومات التى منظومتنا الشمسية أقل من أن تكون واحدة من ملايينها أو بلايينها ، مبلغ القول بعدم تناهيه ؛ تسوق بعض العقول إلى فكرة استغناء العالم عن الصانع كأنه لا يكفى لإيجاد هذه الكائنات اللامتناهية حتى قدرة الله فيحصل الاضطرار إلى الحكم بأنها موجودة من غير إيجاد ... لأنى أقول: سرعان مانسيتم مسألة الرجحان من غير مرجح الذى عُنينا بإبطاله ولزومه لوجود أى موجود ممكن من غير إيجاد . نعم غير المتناهى يلزم أن يكون غير مقدور وكل ماخلقه الله متناه بالفعل أى متناه ما وجد منه فعلا وإن كان غير متناه مع ما سيوجد وسوف يوجد منه لكنه يلازمه التناهى فى كل مرحلة من مراحل الخلق والإيجاد فى المستقبل أيضا . أما كون الموجودات العالمية الحاضرة المستعصية من كثرتها على الإحصاء غيرَ متناهية بالفعل فباطل قطعا يبطله برهان التطبيق القائم على إبطال التسلسل وأشد منه بطلانا كون عالم الممكنات التى لا ضرورة فى وجودها وعدمها ، فى غنًى عن المُوجد على تقدير عدم التناهى لمحتوياته . ويؤيد بطلان وجود غير المتناهى فعلا ما قاله « رونووى يه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة : « إن كل عدد من

الموجودات فى الخارج يمكن ضم عدد آخر إليه فى الذهن » فيلزم من هـذا أن يكون كل ما فرض أو بالأصح كل ما يظن غير متناه فى الخارج متناهياً ، لقبوله الزيادة عليه .

لله در عقول اخترقت بنورها غياهب الغيب فآمنت به فوق إيمانها بالشهادة حيث جعلت لوجوده من الوجوب والضرورة ما لم يجعله لوجودها فانطبق على أصحاب هـذه العقول مدح القرآن بقوله (هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب) حين توقفت عقولٌ كتب لذويها الحرمان من هداية الله ، فى إحدى مرحلة من مراحل التفكير التى كانت لعقول المهديين وسائطَ الوصول إلى ربهم . فبعض العقول المحرومة توقفت فى مرحلة الاعتراف بوجود العـالم فى خارج الأذهان كما عرفت من مذهب « هيوم » مؤسس الحسبانية الأخيرة و « كانت » القائل فى وجود العالم إنه محصول إدراكنا الذى هو محصور فى أذهاننا والذى ليس من حقه الحـكم بوجود أشياء فى الخارج عن الأذهان حكما علميا مدعما بالتجربة ولذا قال «إننا نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون فإدراك الخارج عن الذهن شأن من الشؤون الذهنية نعرفـه لـكونه عبارة عن التمثل الحاصل فى الذهن ولا نعرف الخارج المدرك لـكونه خارجا عن الذهن» . وأنت تعرف أن إنكار معرفة ذى الشأن أى الخارج المدرَك لحـد عدم معرفة انه موجود إنـكارٌ لمعرفة الشأن أيضا أى الإدراك نفسِه إذلا إدراك من غير وجود المدرَك .

أما التمرئ بوجود المدرَك فى الذهن مع الإدراك وكونه متعلَّقَه ومصححه من غير وجوده فى الخارج، فغير مجد لأن الإنسان يرى الأعيان الخارجية ويدركها لا على أنها تمثلات ذهنية بل أعيان خارجية، وإلا فليس ما يعتبره الإدراك إدراكا ولا ما يعتبره الرؤية رؤية. ومنشأ إشكال الأمر على الفيلسوف عجز البشر عن معرفة سر خلق الله الرؤية فى أصحاب البصر وكيفية انقلاب هذه الحادثة الجسمانية حادثةً روحانية هى الإدراك كما سيجئ فى الفصل الآتى ، فالإنسان يرى الأشياء بعينها ولا يدرى كيف يراها كما أنه يدركها بعقله ولا يدرى كيف يدرك . وقد سبق ذكره فى فصل النظر فى الفلسفة الحسبانية .

وبعض العقول المحرومة توقفت فى مرحلة إدراك حاجة الكائنات العالمية إلى مكوِّن، مجيزةً له التكوّن بنفسها وطبيعتها . وأصحاب هذا النوع من العقل هم ملاحدة الماديين الذين تختلف عقولنا نحن المؤمنين بالله عن عقولهم اختلافا تاما على طرفى نقيض . فحسبنا وحسب ذى العقل والبصر عندنا معرفة النفس ورؤية الشمس والقمر والنجوم والجبال والسحاب والبحر والنهر والليل والنهار والفواكه والأزهار والأسماك والأطيار والصيف والشتاء والحياة والموت والرعد البرق والشرق والغرب والضياء والظلام والصحة والسقام والسكون والرياح والحِسان والقباح ... حسبنا كلٌّ من ذلك لمعرفة وجود الله معرفة لا تقل من أن تكون بديهية . ومعنى هذه البداهة وضوح لزوم التناقض لو لم يكن الله موجوداً مع وجود هذه الأشياء المحتاجة إلى الإيجاد . أما حاجتها إلى الإيجاد المفهومة من عدم كون الوجود ضروريا لها ضرورةً ناشئة من نفسها ، فنتصورها بأن أى جزء من أجزاء هذا العالم صغيرَها وكبيرها بل كلَّها المجموع لا مانع من فرض عدم وجوده يجعل هذا الفرض محالا عقليا . ولا تقل كيف يفرض عدم وجود العالم الموجود ، لأنا لا نقول عنه إنه غير موجود ، وإنما نقول لا مانع من فرض عدم وجوده بدل وجوده الواقع . ومثله يسمى فى اصطلاح علم الكلام «ممكنا» بالإمكان الخاص أى مسلوب الضرورة عن وجوده وعن عدمه فيستوى الوجود والعدم بالنسبة إليه ولاشك أن ما سوى الله الذى نسميه العالم ويقبل التغير والتطور ، قابل أيضا لفرض عدم الوجود بالمرة . ولهذا لا نتصور لله الحركة التى هى التحول من حال إلى حال ونراها متنافية مع وجوب وجوده . وليس العالم كذلك واجب الوجود أى موجودا من غير موجِد فلو وجد بنفسه كان ذلك رجحانا من غير مرجح أى تناقضا .

وقد عنينا فى عدة أمكنة من هذا الكتاب بمسألة الرجحان من غير مرجح

وبالفت إلى شدة اتصالها بمسألة إثبات وجود الله لحدّ أن الشك والتردد في الاعتراف بوجوده إنما يكون منشأهما جهالةَ الشاكّين وقصور أفهامهم عن الإحاطة بما في الرجحان بلا مرجح من التناقض ، ومن هذا يصير الشك في وجود الله على معنى استغناء هذه الكائنات عن إيجاده ، بمنزلة الشك في بطلان التناقض .

والبعض الثالث من العقول المحرومة من توفيق الله توقف في لزوم كون موجد العالم موجوداً واجب الوجود أي موجوداً أعلى ليس من طراز سائر الموجودات المحتاج وجودها إلى الإيجاد وإن لم يتوقف في مرحلة الاعتراف بأن وجود كل كائن في العالم ناشئ من كائن آخر يتقدمه في الوجود ، ومعناه أن أصحاب هذا النوع من العقول — وفيهم الفيلسوف « كانت » المتوقف في المرحلة الأولى أيضا — يسلمون بأن لكل كائن في العالم سبباً مع القول بجواز أن يكون للسبب أيضا سبب ولسبب السبب سبب من غير أن يكون حتما لسلسلة الأسباب أن تنتهي إلى سبب أول لا سبب له لكونه غير محتاج في وجود إلى موجود آخر يتقدمه ، بل موجوداً بنفسه واجب الوجود . وهذه الطائفة المحرومة هم الذين يشكّون في بطلان التسلسل المعروف ببطلانه عند العقلاء لاسيما تسلسل العلل أي الذين خفي على عقولهم عدم وجود السبب بالمرة حتى ولا وجود سبب واحد في سلسلة الأسباب التي لا نهاية لاستناد بعضها إلى بعض . ومن الأسف أن الشيخ محمد عبده من هؤلاء الشذاذ الذين ينكرون بطلان التسلسل فيخيل إليهم أن كل كائن في العالم يجد علة كيانه في صورة تسلسل العلل ، مع أن هذا التسلسل عبارة عن منظومة سراب لا يجد فيه وارده شيئا غير الضلال عن طريق وجدان العلة الأولى . وقد نبهنا في غير هذا المكان من الكتاب إلى أن من ينكر بطلان تسلسل العلل يعجز عن إثبات وجود الله[1] كمنكر بطلان الرجحان من غير مرجح ، وإثباته يتوقف

---

[١] وكل من الفيلسوف « كانت » والشيخ محمد عبده يعد من العاجزين عن إثبات وجود الله ولا يبلغ في الإيمان بالله مبلغ العالم المستدل مهما صح إيمانهما به كإيمان المقلد . وهذا لغفلتهما عن أن في تسلسل العلل الذي لم يعترفا ببطلانه غنى عن القول بوجود الله .

على رؤية البطلان المستتر فى كل من الأمرين ذلك البطلان الذى شرحناه غير مرة وأوضحناه بأمثلة . وكتابنا هذا يدور فى معظم الباب الأول منه على محور التفكير والتنقيب والتعقيب فى مسائل معدودة هى أسس الزيغ والانحراف والانصراف للمتعلم المصرى :

(١) ضلال متأصل فى الأذهان بانتشار المذهب التجربى وبناء العلم عليه بعد « باكون » الإنكليزى و « كانت » الألمانى ورواج هذا المذهب فى الغرب وطروء الشك على العقائد الدينية بتطبيق المذهب التجربى من طريق الفلسفة الوضعية « بوزيتيويزم » على تلك العقائد ورواج التقليد فى الشرق لكل ما أتى من الغرب .. ضلال المستخفين بدولة العقل والمنطق وشمولِ سلطانهما حتى على التجربة أيضا .

(٢) ضلال عدم رؤية التناقض فى مذهب الإلحاد المبنى على تجويز استغناء العالم عن الموجد المعبَّر عن هذا الاستغناء فى لسان علمائنا بالرجحان من غير مرجح المعنىّ ببطلانه لتضمنه التناقض .

(٣) ضلال الشك فى بطلان تسلسل العلل . فقد استأصلتُ بحمد الله جذور المذهب الفلسفى الذى يحتكم فى إثبات كل مطلب إلى التجربة ولا يعتد بالأدلة العقلية المنطقية. فالقارئ البصير يقتنع بعد مطالعة كتابى هذا إن شاء الله بتفوق الأدلة العقلية المستجمعة لشرائطها وبسلامتها الأبدية عن الانتقاض ؛ وأوضحت بطلان الرجحان من غير مرجح ؛ وأثبتُّ بطلان التسلسل وجلّيته بأمثلة تقرب بطلانه إلى الأذهان ودافعتُ عن برهانى التطبيق والتضايف اللذين اعتمد عليهما علماء الكلام فى إبطال التسلسل ، كل ذلك لإثبات وجود الله الذى هو عبارة عن إثبات موجود واجب الوجود لبناء فلسفة وجود العالم أى الوجودات غير واجبة الوجود على وجود ذلك الموجود عز وجل .

فنحن نثبت وجود الله بإثبات وجود من يجب وجوده مطلقا أى كائنا من كان

ذلك الذى يجب وجوده لتستند إليه الموجودات التى لا يجب وجودها وهى جميع الكائنات المسمى بالعالم. ثم نثبت بدليل التوحيد أن واجب الوجود لا يكون إلا واحدا كائنا من كان هذا الواحد أيضا . ولا نطالَب فى أى واحد من الإثباتين بإراءة ذات الواجب الواحد التى لا نعرفها ولا ندعى أننا نعرفها وإنما نعرف أنها موجودة وأنها واحدة لا يمكن أن يكون لها ثانية ، لأن هذين الأمرين هما اللذان يضطرنا إلى الاعتراف بهما دليل كل من المطلبين أعنى وجود الواجب الوجود الكلى وعدم وجود ثان لفرده الواحد ، والضرورات تقدر بقدرها . وقد أثبتنا كلا من المطلبين فى هذا الكتاب بدليليهما العقليين . أما إثباتهما بالتجربة والمشاهدة الحسية فلا إمكان لتجربة وجود الكلى ولا الفرد الواحد منه غير المعين ، من حيث انه كلى أو فرد واحد منه غير معين، بالمشاهدة الحسية كما ذكرنا ، ولا لتجربة عدم وجود فرد آخر لهذا الكلى غير فرده الوحيد ، إذ المنفى لا يجرب ولا يُرى . نذكر لما قلنا مثالا بسيطا وهو أنك لو رأيت كتابا مخطوطا بخط لم يتغير نسقه من أوله إلى آخره فقد صح لك أن تحكم بأن له كاتبا وأنه لم يشاركه غيره فى كتابته ، تحكم بهذا وإن كنت لا تعرف ذلك الكاتب بعينه ولم تره حين يكتب ، ولا يصح لأحد أن يقول لك كيف تحكم بأن له كاتبا وأنه كتبه وحده ، ما دمت لم تره ولم تر أنه لم يشاركه غيره فى كتابته وما دمت لا تستطيع إراءة ذلك الكاتب الواحد لمن يسألك عنه[1] .

---

[١] لا يجوز أن يفهم مما كتبنا فى هذا المقام أننا ننكر إمكان رؤية الله مع أن ذلك مذهب المعتزلة لا مذهب أهل السنة الذين قالوا كون الشئ موجودا يكفى فى إمكان رؤيته . لكن الذى نريد أن نقوله هنا أننا لا نطالَب فى مقام إثبات وجود الله من طريق إثبات وجود من يجب وجوده مطلقا بإراءة هذا المطلق لأن المطلق لا يرى ولا الفرد غير المعين . نعم يمكن رؤية الواحد المعين الذى ينصرف إليه ذلك المطلق وهو الله ، لكن إمكان رؤيته لا يستلزم وقوعها ، فلا نطالب بإراءته أيضا . وأول شرط لوقوع الرؤية أن يأذن الله به ، فإن كان الله لا يريد أن نراه =

وإنى لا أظن ولا أرجو من القارئ الفطن أن لا يعد إثبات وجود الله هكذا مقنعا كل الإقناع ولا مزيلا لكل شك يحوم حول هذا المطلب ، أو بالأصح كافيا لتجلية هذه الحقيقة المظمة فى أعين الناظرين ، وذلك بسبب توسط المراحل التى أشرنا إليها وذكرنا توقف بعض العقول فى بعض منها ، دون الوصول إلى الحقيقة المطلوبة وإن وصفناها بأنها عقول محرومة من توفيق الله ، فهل يضر بانجلاء الحقيقة للعقول السليمة مجردةً من كل شك أن يتوسط بين الوصول إليها وبين العقول مراحل الانتقال؟

أقول : لا!. ليست العمدة فى ضمان حصول العقل إلى استيقان أى حقيقة أن يتناولها ويتقبلها مباشرة ، بأن لا تكون بينه وبينها وسائط ومراحل ، وإنما العمدة فى ضمان الحصول على استيقان أمر إذا كانت هناك وسائط ومراحل أن لا يفارق اليقينُ العقلَ فى كل مرحلة وفى كل انتقال منها إلى مرحلة أخرى ، بأن يكون بينها تلازم عقلى يربط بعضها ببعض ويجعلها مستحيلة الانفكاك. فالعبرة إذن بصحة المراحل فى نفسها وقوة الرابطة بينها لا بعدم وجود المراحل والوسائط فى البين بالمرة . ولا تخلو الحقائق البرهانية من هذه المراحل ولا يخل وجودها بقيمة استيقانها . وإنما يزيد فى شرف العقول التى استيقنتها . قال الفيلسوف الكبير « ليبنتز » : « اليقين البرهانى عبارة عن اليقين البديهى الذى ينطبق على الرابطة بين قضايا متعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة » ص ٧٤ « المطالب والمذاهب » .

= فى الدنيا فلا يكون فى استطاعتنا أن نراه ، ولا يلزم من هذا البتة أن لا يكون موجودا . ولو رأينا شيئا على أنه الله — كما ينتظره رئيس تحرير « مجلة الأزهر » من البحوث النفسية التى يقوم بها بعض الغربيين فيعلق الأستاذ رئيس التحرير أمله الوحيد فى إثبات وجود الله فى صورة قطعية ، بتلك البحوث المبنية على تجارب حسية — فمن يضمن لنا أنه الله الذى ننشده؟ إذ لا تكفل أى تجربة وأى رؤية أن يكون ما أثبتت وجوده واجب الوجوب أى الله لأن التجربة الحسية وإن دلت على وجود ما ثبت بها فلا تدل على وجوب وجوده كما اعترف به أصحاب مذهب التجربة أيضا ، وسيجىء نص « استوارت ميل » عليه.

بقى سؤال وهو أن وجود العالم الممكن الوجود هوالذى يضطرنا إلى القول بوجود الله على ما يفهم من البيان السابق فلولاه ما بقيت الحاجة إلى القول بوجود موجود واجب الوجود وهو الله ، ومعناه أنه لا يمكن فرض عدم وجود الواجب تعالى مع وجود العالم ويمكن فرض عدمهما معا وهذا ينافى وجوب وجود الله ، وبعبارة أخرى يكون وجوبه لغيره أى للعالم لا لذاته ، وبعبارة أخرى ثانية يتوقف وجوب وجوده على وجود العالم وقدكان وجود العالم متوقفا على وجود من يجب وجوده فهذا دور .

والجواب أن وجود الله واجب لذاته لا لوجود العالم لكنا عرفنا وجوبه لذاته من وجود العالم فلو لم يكن العالم لم نكن نعرف وجود الله ولا وجوب وجوده لذاته ، فالمتوقف على وجود العالم هو هذه المعرفة أى معرفة وجوب وجود الله لا وجوب وجوده نفسه ، فلا دور .

نعود إلى ما كنا فيه . ومما قرر عليه البشر بعقله فى العصور القديمة :

المبادئ الأولى الذهنيـة

مثل مبدأ التناقض ومبدأ العلية الذى استندنا إليه فى دليل إثبات وجود الله[1] فهذه المبادئ التى هى دعائم المعارف البشرية والتى لا شىء عند الإنسان من المعلومات يفوقها قوة ويقينا ، من مقررات العقل المحض . والتعبير عنها بالمبادئ الأولى ليس لكونها مثبتة ومتبينة قبل سائر الحقائق قبلية زمانية ، بل لكونها قواعد عالية

---

[١] فكل أحد يعرف ويشترك فى معرفته العالم والجاهل أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فلا تكون قضيتا زيد فى الدار الفلانية فى الساعة الفلانية ، وليس زيد فى تلك الدار فى تلك الساعة صادقتين معا ولا كاذبتين معا لأن فى صدقهما اجتماع النقيضين وفى كذبهما ارتفاع النقيضين وكلاهما محال. هذا مثال مبدأ التناقض وله شروط مذكورة فى المنطق . والنقيضان غير الضدين اللذين لا يجتمعان ولكنهما يرتفعان . ومبدأ العلية أن كل حادث فله علة . وقد سبق فى الفصل الأول . والمبادئ أنواع وأقسام لا تعنينا فى هذا الكتاب .

وتأمينات نهائية لجميع الحقائق وهى أعمدة المعلومات العقلية الضرورية التى يستحيل خلافها . ولما أن موقع هـذه المبادئ فى الذهن فوق كل مناقشة ، فالاعتراض عليها يعدّ هذيانا وغرابة تختص بالمجانين .

نعم إنه، بعد إجماع علماء الغرب على أهمية هـذه المبادئ وعلوّ مرتبتها اليقينية ، ادّعى بعض منهم ـ وهو الفيلسوف « لوك » ـ عند التفتيش عن منشأها أنها مبنية على التجربة والاختبار . ورد عليه بأنا نعتقد هـذه المبادئ مع وصف مضاعف كالـكلية والوجوب ، فـكيف نجعلها مشتقة من التجربة التى لا يكون الثابت بها إلا جزئيا وممكنا . فالإحساس والمعاينة يرينا الشىء كذا فى زمان معين ومكان معين ولا ينبئنا أنه كذا فى جميع الأزمنة والأمـكنة ، ويبين لنا أنه كذا لا غير لـكن لا يبين لنا أنه يجب أن يكون كذا ولا يمكن خلافه . وهو الفارق بين الحقائق النظرية العقلية كما قلنا غير مرة وبين الحقائق الثابتة بالتجربة . وهذا المذهب المردود فى المبادئ الأولى الذى هو فى معنى إنـكارها يسمى المذهب الاختبارى الخام .

وكر بعض القائلين بابتناء هذه المبادئ على التجربة وهو «استوارت ميل» المنطق الشهير فادعى ابتناءها على تداعى التجارب . فالتجارب الجزئية تـكتسب بتداعيها وتواليها كلية . أما الوجوب فلم يجترئ الفيلسوف نفسه أيضا على إدعاء حصوله بالتداعى كما يقول فى منطقه المعروف : « إنه وإن كانت لدينا تداعيات غير محلولة بعدُ فلا يوجد تداعٍ غيرُ قابل للانحلال . وقد كان اقتُنع بناء على تجارب مكررة فى أزمنة طويلة بأن لون الطائر Le Cigne لا يكون إلا أبيض ، فبعد اكتشاف أوستراليا تبين بطلان ذلك الاقتناع . فمن هذا لا يرى « استوارت ميل » الوجوب والضرورة فى أى مسألة تثبت بالتجربة ، لأنه مهما كبر عدد التجارب الواقعة فى جميع أزمنة الماضى فليس بشىء إزاء عدد الحالات غير المتناهية التى يحتفظ بها المستقبل احتياطا . والقول بأنه لاسبب داعياً على أن لا تـكون حالات المستقبل طبق الماضى مؤيِّدةً للتجارب السابقة

خروج عن دائرة التجربة وإقامة مبدأ آخر مقامها » أى مبدأ الاستدلال العقلى . أقول ولو أجيز هذا الخروج لما كفى أيضا فى إثبات الوجوب فى المستقبل لما وقع فى الماضى على الاطراد ، لأن عدم المانع إنما يدل على إمكان الوقوع لا على الوقوع فضلا بله وجوب الوقوع . ثم إن هذا الفيلسوف المصرّ على ابتناء المبادئ الأولى على تداعى التجارب ، لا يستثنيها عما يمكن أن يطرأ على المجربات فى المستقبل من الانحلال ، ويُغرب فيقول : « إن من الممكن أن يوجد فى هذا الكون الذى لا يحد حد لوسعته ، محل لا تمشى فيه هذه المبادئ أو يأتى علينا زمان كذلك » فلا يستحيل اجتماع النقيضين مثلا فى ذلك المكان أو ذلك الزمان !.

ورُد على مذهب التداعى بأنه لو كانت المبادئ الأولى متكونة على التدريج من تداعى التجارب المحسوسة وتراكمها لزم أن توجد فى البهائم أيضا لأنها تشاركنا فى الإحساس بل هو أقوى فيها منه فينا، ولزم أيضا أن تتناسب قوتها وسلطتها فى الإنسان مع كثرة السن وقلتها مع أن درجة الاعتقاد بشأن المبادئ واحدة فى الشباب والشيب فلا تزيد التجارب المتراكمة فى قيمتها ولا تنقص .

وقال «اسپنسر» ردًّا عليه « إنه لو كان جميع مايملكه الإنسان عبارة عن القابلية الانفعالية لأخذ الانطباعات فلماذا لا يقبل الفرس مثلا نفس التربية التى يأخذها الإنسان ؟ فالنفس الناطقة ما هى بلوح أملس ولا محصول التجربة الشخصية والفردية المادى بل تعلمها شيئا من التجربة إنما هو بفضل قوة تنسيق التجارب الموجودة فيها سلفا . فالمبادئ عند « اسپنسر » فطرية فى الفرد ولكنها متوارثة من العرق ومكتسبة فيه . فهى على مذهبه أيضا اختبارية .

ورد على « اسپنسر » بأن كلامه فى نقض أقوال سلفه الاختباريين كاف فى نقض مذهبه أيضا ، لأن مذهبه ليس إلا طرد الإشكال إلى أعماق الماضى . وما دامت النفس

الناطقة لا تظهر فيها قوة تنسيق التجارب على تقدير كونها لوحاً أملس فالذى يمتنع للفرد يلزم أن يكون ممتنعا للنوع أيضا .

فالحاصل أن المذهب الاختبارى لا يمكن تصحيحه فى أى مرتبة من مراتبه المعدّلة، فأصحابه يؤمنون بأن العقل يتولد من التجارب والحال أن التجارب لو انضمت إلى التجارب والعصور إلى العصور فلا يتحصل منه شىء ، إذ الزمان لا يلد شيئا من نفسه وإنما يأتى بتجارب محتاجة إلى التنسيق والتنظيم ولا يُحدث قابليةَ تنظيمها أبدا. فالعالَم على المذهب التجربى مجموعة حادثات وسلسلة إحساسات لا تناسب بينها ولا تلازم . ومن غليظ الأوهام أن يظن كون التجربة تجعلنا فى ارتباط مباشر مع الأشياء ونِسَبها الصحيحة، فإنما ندرك بها الظواهر والشؤون غير المنظمة وغير المرتبطة بعضها ببعض. ومع هذا فإن كنا نفرض أن هذا العالم معقول وأن فيه قوانين وانسجاما كليا ثابتا ونعتقد ذلك فإن هذا الفرض وهذا الاعتقاد لا يأتينا من التجربة بل يصدر من أعمق مكان من نفوسنا ، لأن التجربة فى حد ذاتها ليست بشىء معتد به ولا موجودة بمعناها الأصلى لكونها عبارة عن تراكم حادثات مبهمة لا معنى لها ولا قيمة ، فإن كانت للتجربة دلالة على معنى فإنما تدل على ذلك التراكم وتكون الحادثات المتراكمة قابلة للتعقل بفضل المفكرة التى تنظمها وتؤوّلها ، ولا يُعدُّ العقل محصول هذا التنظيم بل هو عماده وروحه ، فالذهن لا يحصل من التجربة بل وجوده أقدم من وجودها ، وإحساسات البهائم أدق من إحساساتنا وأكثر عدداً ومع هذا فلا يُرى فيها إنشاء وتدوين علم من العلوم ، وذلك لأن قيمة الإحساس عبارة عما يعطيه الذهن وكونه ذا قيمة وأهمية إنما هو بفضل تحويله وجعله فكراً واجتيازه إلى ما بعده . فالتكلف فى تأويل العقل بالإحساس وتأويل المعقولات مثل المبادئ الأولى بالمحسوسات أردأ أنواع المصادرة على المطلوب كما فى دروس الروحيات تأليف (أ . رابو) .

فالحق فى منشأ المبادئ الأولى أنها وهبية مركوزة فى فطرة الذهن كما هو مذهب

« ديكارت » و « ليبنتز » و « كانت » على اختلاف بينهم فى بعض النقاط لا يتحمل المقام تفصيله .

وهذا القدر أيضا إفاضة فى بحث المبادئ الأولى لـكنها غير خارجة عن موضوعنا لأن الدليل الأول من أدلة إثبات الواجب المذكور فى الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب ، وكذا بعض أدلته الأخرى ينبنى على مبدأ العلّية ثم على مبدأ التناقض كما تقدم . ومهما أطلنا الكلام فى أهمية المبادئ الأولى وتماليها فى نظر علماء الغرب عن أن يناقش فيها فهو ينفع في المقصود من الكتاب، لاسيما وقد انجلى فى خلال هذا البحث أن قيمة المسائل الثابتة بالتجربة ليست كما يُطيره مقلدو الغرب فى الشرق فوق السحب ولا يقيمون بجنبها وزناً للمسائل الثابتة بالأدلة العقلية . فالحكم المبنى على التجربة والعلم الحاصل منها الذى يحتكرون بغير حق لقب العلم المثبت وربما مطلق العلم ، له غايته أنه حكم متحقق مطابق للواقع غير مرتاب فيه ، لا أنه ضرورى واجب مستحيل الخلاف، لأن ذلك من خصائص الأحكام الثابتة ببداهة العقل أو برهنته عليها. فقصارى القضايا المستندة إلى التجارب الصحيحة أنها قضايا واقعية وعلى تعبير المنطقيين فى فصل الموجهات قضايا مطلقة عامة ، وعلى أعظم تقدير قضايا دائمة[1] لا يجاوز مضمونها الوقوعَ ودوامَ الوقوع، والقضية المستندة إلى بداهة العقل أو برهانه قضية ضرورية مطلقة تتضمن الوجوب الذى هو فوق الدوام أيضا . وقد اعترف بالتحديد فى قيمة القضايا المجربة « استوارت ميل » كبير مناطقة الغرب على الرغم من نزعته التجريبية التى دفعته إلى إدخال المبادئ الأولى فى صنف المجربات الممتاز بقوة التداعى ، ومع ذلك استوجب صنيعه هذا أعنى إدخال المبادئ الأولى فى المجربات ولو فى صنف

---

[١] والمفهوم من كلام « استوارت ميل » المنقول آنفا أنه لا يمنح القضايا الثابتة بالتجربة رتبة القضايا الدائمة أيضا .

ممتاز منها ، حطًّا من قيمة المبادئ في نظره حتى تصوّر لها احتمال الانحلال في عالم غير عالمنا الأرضي .

وفي تصريح هذا الفيلسوف الكبير المنسوب إلى المذهب التجربي بانحطاط قيمة المبادئ الأولى المعدودة بإجماع العقلاء في رأس جميع القضايا في القوة والقيمة اليقينية، على تقدير إدخالها في المجربات ؛ عبرة عظيمة جديرة بأن يعتبر بها أذناب العلماء الذين جهلوا رتبة الأدلة العقلية العالية في إفادة اليقين فاعتبَروا الثابت بها غير مثبت عند المقارنة بالأدلة التجربية فجرهم جهلهم هذا إلى الشك في الله لعدم قيام الدليل التجربي على وجوده وعدم اعتراف العلم به بسبب ذلك ، فليسمعوا قول الفيلسوف مني إن لم يسمعوه من قبل وليفهموا ما فيه من العبرة إن كانوا سمعوه من غير فهم ما فيه .

لا ، لا، إنهم لا يسمعون ولا يقرأون كتابي لعدم احتمالهم مؤونة التدقيق والتعمق في المباحث . إذن فليُسمِعهم القارئ الناصر للحق وليقل لهم أيها الغافلون حتى عن تدقيقات علماء الغرب بعد أن أعرضوا بالمرة عن العلوم الإسلامية : إن الثابت بالدليل العقلي المنطقي أعلى درجة وأغلى قيمة من الثابت بالدليل التجربي . وكان « ليبنتز » يقسم المعرفة إلى البديهية والبرهانية والحسية ويقول : « نحن نعرف وجودنا بالبداهة ووجود الله بالبرهان ووجود الأشياء السائرة بالإحساس » وكان أي «ليبنتز» ككل أشياع «ديكارت» يأبى أن يعطي اليقين الحسي قيمة أولية كما في «المطالب والمذاهب» « لبول ژانه » ومن أقواله المنقولة في ذلك الكتاب « إن اليقين الحسي يرجع في التحليل الأخير إلى اليقين العقلي » فيكتسب ما فيه من قيمة اليقين بفضل هذا الرجوع . وفي هذا أيضا عبرة لمن اعتبر . وقد سمع القارئ منا عند تحليل فلسفة « كانت » في آخر الفصل الأول من الباب الأول أن المحسوس يرجع عنده إلى المعقول ولا محسوس غير هذا .

وقال «هيوم» ان من يذعن بقضية ثابتة بالبداهة أو البرهان لايقف عند تصورها بحالتها الحاضرة بل يضطر أيضا إلى هـذا التصور فليس فى إمكان المخيلة أن يتصور نقيضا لبرهان » وقال « كانت » « الفرق بين اليقين العقلى واليقين التدريبي أن الأول يكون ضروريا والثانى وقوعيا » .

فقد انجلى من هذا البيان أن تعذر إثبات وجود الله بالتجربة ناشئ أولا من كون مسألة إثبات وجود الله مسألة إثبات الموجود الواجب الوجود التى يلزم أن تكون من المسـائل الضرورية الثبوت المستحيل خلافها وثانيا من كون التجربة لا تثبت بها الضرورة والوجوب ، ولهذا كانت مسائل العلم الطبيعى وقوانينه المبنية على التجارب غير ضرورية . فلو كان الله ثابتا بالتجربة كما يتمناه الغافلون بدلا من ثبوته بالبرهان العقلى لما كان موجودا واجب الوجود ومستحيل العدم بل موجودا عاديا كواحـد من الموجودات غير ضرورية الوجود ، ومعناه أنه لا يكون « الله » . وانجلى أيضـا أن انتظار الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » إثبات وجود الله من وراء البحوث النفسية الجارية فى الغرب بمساعى بعض علمائه ، رغبةً منه فى الحصول لهذا المطلب على الدليل العلمى الذى هو الدليل التجربى عنـد العصريين وإعراضا عن الأدلة العقلية المنطقية القائمة عليه إلى هذا الآن ، عدول عن محجة البرهان إلى بسابس الحرمان .

وقال «اسپنسر» فى كتابه «تأليف الدين» ص ١٥ « ان الدين الذى هو موجود كالسدى فى لحمة التاريخ البشرى إفادة واقعة سرمدية ، أما العلم [1] فهو هيأة حقائق

---

[١] أرجو أن لا يخفى على القارئ الفطن أن هذا الفيلسوف المعترف بما فى العلم المبنى على التجارب من النقائص لا يتخلص كغيره من علماء الغرب المتأخرين عن خطأ تسميته العلم على إطلاقه كأنه لاعلم سوى العلم التجربى وعن خطأ جعل العلم مقابلا ومزاحما للدين . وسبب ذلك كون النصرانية التى هى دين الغرب فى واد والعلم فى واد . لـكن العالم المسلم مبرؤ من تصور المزاحمة بين العلم والدين ومن تصور الحاجة إلى تأليف بينهما . وماذا كان يفعل « اسپنسر » المتعزى بكون العلم قابلا للتغيير إزاء ثبات الدين ، فى العلوم العقلية التى لا تقبل التغيير .

منتظمة تزداد دائما وتتصفى من أخطائها » ومراده من العلم العلم المستند إلى التجارب فهذا يخطئ ويصيب ـ كما لا يكتم الفيلسوف اعترافه به ـ ويتصفى من أخطائه فهو عرضة لاحتمال التغير حتى إن رقيه واتساع نطاقه من يوم إلى يوم ناشئ أيضا من استعداده للتغير . فعلومنا المستفادة من التجربة مهما جزمنا بها وبصحتها وانتفعنا بها مددا طويلة فلانأمن أن تأتى التجارب فى المستقبل ناقضة لها أو معدّلة. ولا يجرى مثل هـذه الاحتمالات فى العلم الثابت بالبرهان العقلى فصاحب هذا العلم يكون فى مأمن من أن يأتى يوم يظهر فيه خلاف ماعلم فى الماضى بشأنه لكون هذا الاحتمال محالا ، حتى إنه لو لم يعلمه بهذا الشكل الضروري لا يصح علمه به ولايعدّ علما مبنيا على البرهان . فمسألة إثبات وجود الله إذن المستندة إلى برهانها العقلى الذى سبق تقريره فى الفصل الأول والذى هو أقوى وأفضل، فى غنى عن الاستناد إلى التجربة . ولا يسع المنكرين أن يقولوا لا نسلم باستنادها إلى الدليل العقلى فلو أمكنهم أن يقولوا ذلك لما احتاجوا إلى إكبار الدليل التجربى فى أعين الناس واستصغار منزلة الاستدلال العقلى الذى مرجعه إلى استصغار العقل بالنسبة إلى الحس ففضحوا أنفسهم عند العقلاء .

وعلى الرغم مما ذكرنا من الأسباب المعقولة والشهادات المنقولة عن كبار علماء الغرب فى تفضيل الأدلة العقلية على الأدلة التجربية ، فالشبهة التى تلازم فى هذا المقام أنصاف العلماء الذين أشرنا إليهم راسخةً فى قلوبهم هى « كثرة وقوع الخطاء ، فى الاستدلال العقلى وأن وزن المسائل بالموازين العقلية وإن كان قد أقنع أهل القرون الخالية فلا يخفى ما مُنى به من النقد فى العصور المتأخرة فهو اليوم لا يقنع الذين أدركوا الفرق بين الموازين العقلية وبين الدستور العلمى العملى » وهـذه الشبهة التى أوردها الأستاذ فريد وجـدى بألسنة المتعلمين المصريين الشاكين فى أمر الدين ورددها فى مقالاته ولم يردّها عليهم لكونها موافقة لآرائه فهو نفسه أحد المصريين الشاكين فى أمر الدين يجذبه مايجذبهم من لقب « الدستور العلمى » الذى لم ينس الأستاذ الإشادة

به على الرغم من أنه وضع غربى فى غير موضعه لا يروق إلا المقلدين . وقد بينا ذلك فيما سبق ولا شئ فى قول الأستاذ مما يغر السذج ويستحق الجواب بعد ما قمنا به إلى هنا من المقارنة الصحيحة بين الميزان التجربى والميزان العقلى المسفرة عن كون المفضول اعتُبر فى مقارنة الأستاذ فاضلا والفاضل مفضولا ، إلا حديث كثرة وقوع الخطاء فى الاستدلالات العقلية .

والجواب عليه ــ مع ما ذكرنا منه عند نقل كلام الأستاذ (٣٩٢ ــ ٤٠٠ جزء أول) أن وقوع الخطاء فى كثير من الاستدلالات العقلية لا يضر ولا يخل بقيمة الاستدلال العقلى الصحيح الذى كلامنا فيه فإن رأوا فى الدليل العقلى الذى أبرهنا به على وجود الله مثلا خللا أو خطلا من الناحية العقلية فليذكروه وليأخذوا جوابه، ولا إخالهم يأتون بشيء أفضل مما أتى به الفيلسوف « كانت » وأخذ جوابه منا بعون الله تعالى وإلا فماذا يعود على الدليل العقلى الصحيح من التبعة إن وقع خطأ فى أى دليل عقلى آخر أو أدلة عقلية أخرى؟ ثم ماذا يعود على الدليل العقلى الصحيح المادة والصورة من نقد الناقدين بعد أن كان كل نقد صُوِّب إليه قابلا للدفع ولم يكن تصويبه من نقص فى الدليل بل فى نفس الناقد ؟ فكما أنه لا ضرر على الدليل الصحيح من الخطأ الواقع فى الدليل الفاسد لا ضرر عليه من الانتقادات المدفوعة التى تبعتها على الناقد دون المنقود. وإن قالوا إن كل أحد لا يميز صحيح الدليل العقلى الذى هو الدليل العقلى الحقيقى من سقيمه كما لا يميز النقد الوارد من النقد الشارد ، فجوابه أن كلامنا فى مسائل العلوم لا سيما فى مسائلها العالية مع أهل التميز والتدقيق . غاية الأمر أن مزاولة الاستدلال العقلى تكون من اختصاص الخاصة وهو ليس بنقص للأدلة العقلية . وآخر ما يقال لأدعياء العلم : لو كانت كثرة وقوع الخطاء فى الاستدلال العقلى يحط من قيمة البراهين العقلية لما فضلها أقطاب الفلاسفة الغربيين الذين استشهدنا قريبا بنصوص بعضهم فى هذا الشأن ، على الأدلة التجربية .

ومن الأسباب الحكيمة فى كون مسألة وجود الله مبنية على الاستدلال والتفكير العقلى لا على الإحساس والمشاهدة ـ فضلا عما نبهنا على عدم نفعهما فى إثبات هذه المسألة ـ أن الثابت بالحس والمشاهدة يشترك فى الاعتراف به الجميع ولا يكون فيه امتياز العاقل من الغافل والذين أدركتهم هداية الله ممن حقت عليهم الضلالة ، ومعنى هذا أن الثابت بالحس أوضح بحيث لايكون فى ثبوته لمن يثبت عنده أدنى ميزةوشرف وهذا لا ينافى كون الثابت بالعقل أقوى وأفضل . فلو كان الحس هو الجدير بأن يدرك به وجود الله لكانت البهائم التى حواسهم أقوى من حواس الإنسان أولى منه بأن تكون مكافة بمعرفة الله .

وتلخيص المقام أن عدم إثبات وجود الله بالتجربة الحسية التى يعتمد عليها العلم الحديث اليوم والمفتتنون منا بشهرة هذا العلم الزمنية لحدّ أن ينبذوا العلوم الأخرى وراء ظهورهم ويضحوا فى سبيل الانتماء إليه بأثمن المعارف البشرية وأعنى معرفة وجود الله ـ لا ينشأ من عدم كون الله موجوداً أو من عدم السبيل إلى إثبات وجوده بل لعدم كون الله ماديا ولا داخلا فى الطبيعة وكون التجربة الحسية أداة خاصة لإدراك الماديات والطبيعيات ، وبعبارة أخرى أداة قاصرة عن إدراك ما فوق المادة والطبيعة . ولها عيب آخر يمنعه عن أن تكون واسطة لإثبات وجود الله ، وهو أن المطلوب فى إثبات وجود الله إثبات موجود واجب الوجود ، وأن وجوب الوجود الذى هو الوجود بوصف مضاعف لا يُثبَت بالتجربة الحسية وإنما يثبت بها الوجود العادى . ولا يقال لم لا يثبت وجود الله أولا ثم وجوب وجوده ؟ لأنى أقول نحن نعرف وجود الله من وجوب وجوده ولا نعرفه بحقيقته حتى نثبت وجوده أولا ثم وجوب وجوده ، ذلك أنه لزم لوجود العالم الممكن الوجود وجود موجود آخر واجب الوجود ليستند إليه وجودالعالم ويكونَ وجوده معقولا فقلنا بوجود هذا الموجود اضطرارا أي لتصحيح وجود العالم لالكوننا رأيناه كما رأينا العالم بل لكون رؤية العالم اضطرتنا إلى الاعتراف

بوجوده من غير حاجة إلى رؤيته ، فهذا الاضطرار أولى لتصديقه من أن نكون نراه فنصدق وجوده برؤيته مع أن الله تعالى متعال أن ينقاد لتجربة من يعلق الاعتراف بوجوده على رؤيته .

فإذا كانت التجربة الحسية عاجزة عن إثبات وجود الله لعيب فى نفسها لا فى المسألة المطلوب إثباتها فهل من الإنصاف أن تحمل تبعة عجزها على المسألة نفسها أو أن تستنبط من عجزها حجة لنفى وجود الله أو الشك فيه مع وجود طريق لإثبات وجوده غير طريق التجربة ؟ ومن قال إن كل شىء يعرف بالتجربة وهى المرجع الوحيد فى الإثبات ، فما لم يثبت وجوده بها لا يعد ثابتا ثبوتا علميا ؟ فإن قال ذلك أحد فهو لا يعرف التجربة ولا العلم ولا الثبوت العلمى كائناً من كان القائل .

ولا يحسبنى القارئ أنى أغمط الدليل التجريبى والعلم المعتمد عليه دون غيره محاباة منى للأدلة العقلية التى يتمسك به المتمسكون فى إثبات وجود الله ، فعندى وثائق من شهادات العلماء الغربيين المؤيدة لفضل أدلة العقل على أدلة التجربة زيادة على شهادة عقلى الذى آتانيه الله من فضله والذى أثق به أولا وأزن أقوال الغربيين والشرقيين بميزانه كما أعنى أن يزن القارئ كل أقوالى فى هذا الكتاب بميزان عقله ثم يقبلها أو يرفضها . وقد أوردت من قبل بعض تلك الوثائق وهنا أورد بعضاً آخر :

قال « كارو » فى كتابه « مذهب الماديين والعلم » ص ٢٥٤ ، ٢٥٦ « إن مسألة المنشأ والعلل الأولى سواء كان موضوع البحث إثباتها أو إنكارها ، لها صفة فوق التجربة ، فلا حذاقات علم الجدل الزائدة الدقة ولا رقيات العلم والمعرفة تسلبها هذه الصفة فإذا وصلت المعرفة البشرية إلى حدها الأعلى تعجز عند ذلك المشاهدة وإدراك الحواس ويتضاعف العجز بعدم إمكان التدقيق والتحقيق التجربى والمراقبى ، فالمحل الذي تتوقف فيه حواسنا المُمَدَّة بالآلات الدقيقة الراقية والذى لا يكون فيه التدقيق

معيارا للحساب فذلك هو دائرة الفكر والنظر وهناك دورُ علمِ ما وراء الطبيعة ، فهو يبتدئ حيث ينتهى العلم الطبيعى . ووظيفته التى لا تقبل أدنى مسامحة أو مساهلة أن يستند إلى استدلالات العلوم المثبتة وأن لا يأتى بمقدمة تنافيها، لكن له أن يذهب إلى ما وراء ذلك فله أسلوب يختلف عن أسلوب علم الطبيعة وأصولٌ إثباتية مخصوصة ونوع من اليقين خاص له ، فهو ساحة أخرى غير متناهية الوسعة وعالم آخر له شرائطه وضوؤه . فإن كان شيء فى خارج عالم الحادثات المادية المنظمة فالذى ينفذ فيه ليس البتة هو التجربة المثبتة بآلاتها المدققة بل العقل الذى لا حد لقدرته واستطاعته مع آلتيه وهما الحس الباطنى الذى يدرك الأشياء غير المرئية والعقل المترقى المتكمل أعنى العقل بالفعل » .

وبمناسبة قول « كارو » عن وظيفة علم ما وراء الطبيعة فى أن لا يأتى بما ينافى علم الطبيعة ، يجب أن ننبه إلى أن وظيفة علم الطبيعة أيضا فى مقابل وظيفة علم ما وراء الطبيعة ، أن لايدعى ما ينافى قوانين العقل ولاسيما قوانين المنطق بل لا يدعى أيضا ما ينافى علم ما وراء الطبيعة فى مقرراته المثبَتة بالبراهين العقلية إذ لا تنافى بين العلوم ولا انحصار للعلم فى علم الطبيعة وإنما يحصل التنافى فى فهم بعض من ينتمون إلى العلم أى أن الآفة تأتى من الفهم السقيم حتى إن فهمهم هذا يخرج العلم من حده فيجعله ينافى نفسه فى حين أنه لا يتصور من أى علم أن ينافى نفسه ، وذلك كادعاء ملاحدة الطبيعيين أن لا شيء فيما وراء الطبيعة لعدم شهادة التجربة التى يقوم بها العلم الطبيعى، بوجوده . مع أن عدم شهادة التجربة العلمية بوجود أى شيء ، ليس معناه أنها تشهد بعدم وجوده . وهل يكون معنى عدم الشهادة بالوجود الشهادةَ بنفى الوجود فينقلب عدم الشهادة شهادة ؟ وإنما معناه الصحيح أن العلم الطبيعى لايعرف وجود ذلك الشيء الذى يحتمل أن يعرفه علم غير العلم الطبيعى ولا يكون وجود الشيء منفيا لانتفاء العلم به.

بناء على أن نفى الوجود شىء ونفى العلم بوجوده شىء آخر لا يجوز أن يلتبس الأمر بينهما فيقامَ تجربة عدم العلم به مقام تجربة عدم وجوده ، وادعائهم النفى فى مثل هذا المقام بمعنى نفى الوجود مناف لأصولهم التجريبية بإقامة عدم الشهادة مقام الشهادة . وخلاصته التخطى فى الدعوى إلى ما وراء التجربة فيلزم أن تكون دعوى باطلة على مذهبهم العلمى أيضا الذى لا يقبل الحكم فيما وراء التجربة .

ومما يغفل قاصرو العقل على الإحساس والتجربة الحسية أو مفضلوهما على العقل أن الإحساس والتجربة يحتاجان دائما إلى العقل . فهما بدون العقل لا يفيدان شيئا أو يفيدان شيئا باطلا كما فى المثال الآنف الذكر الذى لم يزن فيه الملاحدة تجربتهم بميزان العقل فجعلوا لها وزنا أكثر من وزنها الحقيق . أما العقل فهو لا يحتاج إلى مساعدة الإحساس والتجربة إلا فى الماديات التى يكون إدراكها بواسطة الآلات الجسمانية . وما يكون عاريا أو عاليا عن المادة فالعقل يدركه من دون توسط آلة ، بل ربما تكون تلك الآلات شاغلة له فينحّيها عنه ويتفرغ له بما فى خزانة نفسه كما يقع للإنسان من تعطيل حواسه عند التأمل فى مشكلة .

ومما يختلف فيه العقل والحس ويدل على قوة الأول وضعف الثانى أن المحسوس القوى يفسد الحس فيضر الضوء الشديد بالبصر والصوت الشديد بالسمع . وأيضا فإن الحس لا يدرك المحسوس الضعيف بعد إدراك المحسوس القوى ، فمن نظر إلى الشمس لا يرى على إثره شيئا أمامه . بخلاف العقل فإن اشتغاله بالمعقولات القوية والأمور المجردة لا يضعفه بل يقويه . ثم إن الحواس قد تخطئ فيصحح العقل أغلاطها ومع ذلك فهى تصر على إخطائها كرؤية القمر أكبر من النجوم وكرؤية راكب البحر أن الساحل سائر .

وقال « كانت » منتقدا لمذهب الإحساسية : « إن المنطق يستند إلى القوانين

العقلية المحضة وإن الخواص التي هي موضوع الرياضيات وما يتبعها من القوانين ليست بموجودة في الطبيعة وإنما هي موجودة في العقل فالحادثات الطبيعية تُحل بهذه القوانين والذي يثبت في العلوم ويُستحصل به اليقين هو القوانين العقلية ، مثلا ان إنكار مبدأ العلية العقلي يكون رضى بعدم البحث عن القاتل عندوقوع القتل . فللعلم مادة وصورة فمادته تأتي من الأحوال الخارجية وصورته تأتي من النفس الناطقة وتتبدل الأحوال الخارجية ولا تتبدل الصورة التي تعطيها النفس . والمعرفة تتركب من هذين العنصرين فالعنصر الأول أعني مادة المعرفة إنما تصير علما حقيقة بالعنصر الثاني ، والمعرفة لا تأتي من التجربة وإنما تبدأ منها وتحصل صوراً ذهنية لكن الذي يقارن ويوحد ويفرق ويفسر هو النفس الناطقة . وما من حادثة تعطى مفكرة البشر مفهوم العلة إنما المفكرة تبحث عنها بمقتضى طبيعتها . والمبادىء النظرية وإن كانت تحتوى عنصراً تجريبيا إلا أن فيها ما يستقل عن كل تجربة كالمبادىء الرياضية ، والتجربة تعرّفنا الأشياء كيف هي ولا تعرفنا كيف هي في كل زمان ومكان إذ العموم والضرورة صفة المبادىء النظرية الصرفة الفارقة . والقوانين التجريبية وإن كان فيها عموم قياسي استقرائي لكنه ليس فيها عموم مطلق ، ولا يمكن أن يستنبط من التجربة أن لا مستثنى للقوانين التجريبية فلا يدل عليه أي تجربة » « اضمحلال مذهب الماديين » ص ٦٦٩ .

ومن الظريف بدأ « هوجو » الشاعر الفرنسي المشهور كلامَه في اقتناعه بوجود الروح بهذه المقدمة الهزلية : « أنا أعرف كون باريس اليوم ماديين إثباتيين « پوزيتيويزم » لحد أنهم لا يؤمنون إلا بسراويلات الراقصات الضيقة ومحفظات الصرافين » .

وفي الختام أقول : انظر ما كتبه العلماء والعقلاء الغربيون ونقلناه في هذا الفصل مما يدل دلالة ظاهرة على عدم انحصار المعقول في المحسوس بل على امتياز العقل على

الحس بميزات عظيمة ، لاسيما الفيلسوف « كانت » كيف صدّق فى قوله المنقول أخيراً كل ماقلته منذ عشرات من الصفحات فى المقارنة بين دليل التجربة الحسية وبين دليل العقل كأنه رد على خصومى الذين ناقشتهم فى هذا الكتاب بشأن هذه المسألة، وفيهم « كانت» نفسه، والفضل ماشهدت به الأعداء لاسيما أفضلهم وأشرفهم مثل « كانت» الذى لا يعدله غيره من الخصوم بأقل نسبة فى المائة وبه تقرر موقف العقل من العلم الحديث والقديم ، ثم انظر جهالة الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » القائل فى مناظرته الشيخ محمد عبده ص ١٨٢ « فلسفة ابن رشد » :

« ان الدين متى صار عقليا لم يعد دينا بل أصبح علما[١] إذ ما هو الدين ؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة ولا معقولة[٢] ولا دليل عليها غير ماجاء فى الكتب المقدسة . فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله[٣] ليقول ان دينه عقلى ينتهى إلى رفع ذلك كله لا محالة ، وهذا هو السبب فى قسمتنا الإنسان فى الجزء التاسع من « الجامعة » إلى عقل وقلب تلك القسمة التى ردعليها الأستاذ [مناظره] فى رده الرابع دون أن يقنعنا ، ولا يمكن أن يوجد فى العالم دين عقلى إلا إذا كان ذلك الدين يُثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة نفسَ الإنسان الخالدةَ والآخرةَ وبعثَ الأجساد والثوابَ والعقابَ وعالم الغيب والوحىَ والحقَّ سبحانه وتعالى ،

---

[١] قد سبق منا فى أوائل الباب الأول بيان المراد من قول القائل بأن الإسلام دين عقل وسبق أيضا نقد قول الأستاذ فرح هذا تفصيلا .

[٢] يريد أنها غير معقولة لكونها غير محسوسة بقرينة كلامه فيما بعده .

[٣] المراد من فهم هذه الأمور عندنا بالعقل أن العقل يعرف ببراهينه وجوب وجود الله ويعرف إمكان الأمور الأخرى بعد ثبوت وجودالله لا أنه يعرف حقيقة الأول وكيفيات الأخرى .

ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين ينادون بإبعاد العقل عن الدين[1] أما عقلاء الفلاسفة فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس وذلك للضرر الذى ينشأ من جراء هـذه المقاومة ، وأما رجال الدين فللفرار من برهان العقل الذى يهدم كل شىء لا يقع تحت حسه » .

أقول عجيب من العقل الذى هو أول مبرهن على وجود الله وعلى وجود الروح ومعترف بعد ثبوت وجود الله بإمكان كل ما ذكره الأسـتاذ من البعث والحشر والحساب والثواب والعقاب والوحى والنبوءة والمعجزات ، ثم وقوعها بعد أن أخبر به الله ومن أصدق من الله قيلا ؟ عجيب بعد هذا وذاك أن يهدم العقل كل شىء لا يقع تحت حسه ! وأى لزوم لوجود مثل هـذا العقل الذى هو تابع للحواس وليس عنده معقول غير المحسوس ؟

[١] وأنا بصفة رجل الدين أثبت فى هذا الـكتاب قرب العقل من الدين ، بدلا من إبعاده عنه .

الفصل الرابع

موقف التجربة من الدين

وفيه الدليل الثانى لإثبات وجود الله المسمى بدليل العلة الغائية[1]

إلى هنا من فصول الباب الأول الأربعة لم نأل جهداً ولم يخيِّبنا المجهود بحمد الله وتوفيقه أن يؤاتينا ـ فى إثبات أن العقل حليف الدين الوفىّ وأن العلم الذى لا يمكنه ـ أى علم كان ـ أن يخالف العقل ويفارقه ، مضطر إلى أن يكون بجانب الدين الذى هو حليف العقل . فلم يبق شىء لا اتصال له بالدين إلا التجربة التى يستند إليها العلم الطبيعى، لكن الدين مستغن عن الاستناد إليها بفضل استناده إلى ما هو أفضل منها وأقوى .

هذا ما حصل عليه القارىء إلى هذا المحل من هذا الكتاب ، والآن نزف إليه حديثا جديدا ونُقْدم على خصومنا الذين نحاجُّهم ، بحملة أخرى لا لأن الحملة الأولى وما تعتمد عليه من الحجة لم تكف فى تبكيتهم بل ليزداد الذين آمنوا على يد الحجة الأولى إيمانا وتلينَ قلوب الباقين على إنكارهم أو يزدادوا هزيمة وخسرانا .

والحديث الجديد أنا اقتصدنا كثيرا فى الموضوع ولم ندَّع إلى الآن أن التجربة أيضا لا تأبى كالعقل المحض والعلوم المبنية عليه أن تنحاز إلى جانب الدين . والآن نرتقى فى البحث ونقول إن مسألة وجود الله الذى هو أساس الدين لا يعوزنا إثباتُها بالدليل التجربى بعد إثباتها بالدليل العقلى ، فإليك الدليل الذى يسميه الفلاسفة الغربيون دليل العلة الغائية والمتكلمون من علماء الإسلام يسمونه دليل الحكمة ودليل نظام

---

[1] جعله الأستاذ العقاد دليلا ثالثا فى كتابه « الله » وقد تركنا نحن دليله الثانى الذى أعجبه كثيرا ولم يعجبنا لا كثيرا ولا قليلا، لما ذكرناه فى ص ٢٩٦ .

العالم ويستدلون به على صفات الله . ولا مانع من أن نسوقه نحن فى هذا الكتاب دليلا لإثبات وجود الله كما فعله علماء الغرب . وقد اعتنى القرآن الكريم به أكثر من غيره حتى أمكنت تسميته بدليل القرآن لأن كثيرا من آياته ولا نحصيها هنا لكثرتها طافح به وهو أثرى الأدلة وأوسعها وأكثرها استمداداً لنصرة المستدل وخذلان المنكر وأوفقها لأمزجة المصريين . وكثيرون من علماء الغرب مثل « پول ژانه » مؤلف « المطالب والمذاهب » و « شارل ريشه » مدرس علم وظائف الأعضاء بالجامعة الفرنسية وغيرهما ألفوا كتباً مستقلة باسم « العلة الغائية » ونحن نقول ونوجز فى القول أولا ثم نضيف إليه التفصيل اللازم :

كما أن الفيلسوف « ديكارت » استيقن وجود نفسه من إدراكه قائلا : « أشك فأدرك فأنا إذن موجود » فأصبح هـذا مثالا أساسيا للإثبات الواضح ، فنحن نرى فى تركيب أجزاء العالم بعضها من بعض وفى تراكيب أجزاء أجزائه ، مطابقات عمومية وخصوصية ونرى فى سير الكائنات على مراحل الوجود نظامات تدل تلك المطابقات وتلك النظامات أجلى دلالة على كون العالم مبنيا على أساس الإدراك والإرادة لا على أساس المصادفة العمياء .

ولهذا قال « پول ژانه » عن « سقراط » بعد التنبيه إلى أنه كاشف دليل العلة الغائية وواضع مذهب الوحدانية الإلهية الفلسفية : « لم يقف « سقراط » عند وجدان أمارات العقل فى الكائنات بل وجد فيها علائم القدرة السامية المشحونة بالرحمة للبشر » .

أقول : فكأن كبير فلاسفة اليونان قرأ قوله تعالى : « الله الذى خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين

وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار » ثم قال « پول ژانه » وكان أي « سقراط » يستخف بالذين يحاولون إيضاح الكائنات بالماء والهواء والأثير .

وكان « أفلاطون » يقول : « أكثر الناس يتصورون العلل المادية التي تُسبب حصول الحرارة والبرودة وأمثالها عللا حقيقية ، مع أنه لا يمكن أن يكون للمادة عقل. فعلى محبي العقل والإدراك أن يتحروا قبل كل شيء العلل المدركة ويسلموا بأن العلل المتحركة بالغير المحرّكة لما حولها بالضرورة [أي من غير إرادة] عللٌ في الدرجة الثانية» أقول ولا يخفى ما في تعبير الفيلسوف: « فعلى محبي العقل والإدراك أن يتحروا قبل كل شيء العلل المدركة » من احتقار الملاحدة وإتهامهم بعدم تقدير العقل والإدراك قدرهما .

وقال « نيوتون» «هل يمكن أن لا يكون منشئ البصر عالما بقوانين الرؤية» وهذا في حين أن ملاحدة الماديين يدعون أن العين لم تُنشأ لتكون أداة للرؤية وإنما رؤيتها تقع بالمصادفة كما أن سماع الأذن وشم الأنف وذوق اللسان كذلك . لكن « ريشه » يقول « ان السفسطات بصدد إنكار أن العين أُنشئت على أن تكون أداة للرؤية لا تزعزع حتى أفكار السوفسطائيين المتفقين مع أفكار الناس فيها » .

فهذا الإدراك وهذه الإرادة المحسوستان في نظام العالم حسا لا قِبل لإنكاره يضطراننا إلى الفحص عن وجود مدرك تحار الألباب في مدى عظمة إدراكه وتضيق المدارك عن إحاطة شموله لأصغر أجزاء العالم وأكبرها من النمل إلى الجمل ومن الجبل إلى الأرض والشمس والمجرة ومن النمل إلى أدق أعضائه الناشطة ، فمَن هذا المدرك العظيم ؟ ليجبنا معاشرُ الماديين والطبيعيين ! هل هو المادة التي لا مناسبة بينها وبين الإدراك حتى إن الإنسان ينطوي على الإدراك وينطوي على المادة ولاتشعرُ مادته بعافيه

من الإدراك ، فلو كان الإدراك فى مادته لأدرك بيديه ورجليه كما أدرك بعقله ، وحتى إن هـذا الإنسان المدرك لا يبلغ إدراكه كل ما يجرى فى بدنه من نظام الحياة . فمادة الإنسان التى هى أقرب المواد إليه تأبى أن تنقاد لإدراكٍ وتدخلَ فى حوزة شموله، فكما أن المادة ليس من شأنها أن تدرك فليس من شأنها أن يتصل بها الإدراك، فبينها وبين الإدراك تناف من الطرفين ، حتى إن المخ الذى يعتبر الماديون الإدراك فعله ليس له شعور بنفسه بله أن يكون هو المدرِك ، والإنسـان المدرك أيضا لا يشعر بوجود مخه إلا بواسطة التعلم والاستخبار . فيفهم من جميع ذلك أن الإنسان المدرك يعيش تحت سلطان إدراك آخر أعظم من إدراكه وأعم، وإذا كان الإنسان المدرك لايكفيه إدراكه فيكون تحت سلطان إدراك آخر فما بال غيره من المواد التى لاعلاقة لها بالإدراك أصلا . ومثل هذا التفصيل والترديد يقال فى الإرادة أيضا .

وهل صاحب الإدراك والإرادة المحسوستين المتجليتين فى نظام العالم هو الطبيعة التى يقال عنها فى لغة العصريين إنها فعلت كذا وتفعل كذا إن لم يكن صاحبها المادة ؟ لـكن قولهم ذاك ليس لأن الطبيعة فاعلةُ تلك الأفعال ، بل لعدم إمكان إسنادها إلى المادة العاطلة الجاهلة فاستعاروا اسما لا مسمى له وعزوها إليه اتـكالا منهم على عـدم مفهوميته لعدم موجوديته . ومعنى هذه الاستعارة وهذا العزو أنه لا فاعل لتلك الأفعال عندهم وأنها أفعال من غير فاعل ، وإلا فهل من موجود عند الماديين غير المادة والقوة التى هى عبارة عن خواص المـادة مثل الثقلة أو الجاذبية العامة أو القوة الميكانيكية والحرارة والضياء والـكهرباء والمغناطيسية والملاقة الـكيميائية والقـوة الماسكة ؟ وليست بين هذه الخواص خاصة الإدراك إذ لو كانت لـكانت المادة مدركة لـكون الإدراك من خواصها وقد علمت أنها لا تدرِك فلا يدرك خواصّها أيضا. وإذن فما معنى الطبيعة إلا اسم بلا مسمى ، استعاروه فرارا من إسناد الحادثات إلى المـادة التى ليس

من شأنها أن تحدثها لعدم إدراكها أو فرارا من إرسال تلك الحادثات غير مسندة إلى فاعل ما ، في حين أن فطرة العقول لا تقبل فعلا من غير فاعل .

وقد يُرى في كتب الفلسفة أن الطبيعة يعبر بها عن مجموع العالم . فعلى هذا يمكن أن يقال إن الإدراك إن لم يوجد في أجزاء العالم التي ترجع إلى المادة وخواصها ففي الإمكان أن يوجد في المجموع المركب منها لجواز أن توجد في الكل خاصة لا توجد في أي جزء منه . وفيه أنه لو أديرت الأجزاء التي لا إدراك فيها بالإدراك المفروض في المجموع المركب من تلك الأجزاء لاحتاجت الأجزاء إلى الكل المركب منها في حين أن المعقول المنطقي هو العكس أعني أن النظام الكلي محتاج إلى انتظام أجزائه فلو احتاج نظام الأجزاء إلى نظام الكل لزم الدور فكأن وجود الكل المنتظم بانتظام أجزائه تقدم على وجود أجزائه المنتظمة فنظمها وهو محال متضمن لتقدم الشيء على نفسه ، إذ لا يمكن حصول الكل المنتظم بانتظام أجزائه قبل حصول الأجزاء المنتظمة .

فالحق أن الإدراك والإرادة اللازمين الضروريين لنظام العالم يبقيان على مذهب ملاحدة الماديين والطبيعيين من غير ذي إدراك وإرادة ، ومن أجل ذلك أنكروهما وبنوا النظام المشهود على المصادفة ولم يكونوا فعلوا في هذا البناء غيرَ تسجيل دعوى باطلة أخرى على أنفسهم ، وبطلان تلك الدعوى في الظهور بحيث يتردد الإنسان في صدورها عنهم ويميل خصومهم إلى الاهتمام بتثبيتها أكثر عن إبطالها[١] وسواء أسندوا نظام العالم إلى الطبيعة كأن الطبيعة مدركة وموجودة أو أسندوه إلى المصادفة غير المحتاجة إلى الإدراك مع كون الاحتمالين لا يقل أحدهما عن الآخر في السخف الواضح والبطلان الفاضح ، فإن كل ذلك ينبيء عن شدة اضطرابهم وعنائهم في معاندة

---

[١] ولهذا قال « مونتسكيو » : « ما أبعد أن تكون القدرة العمياء خلقت ذوى العقول » وقال « هانرى پووانكاريه » : « إن في الدنيا انتظاما والتئاما لا يمكن أن يكون أثر المصادفة »

الحقيقة والعدول عن إسناد نظام العالم الذى هو « طابع الله » على صفحات الكائنات — كما سماه الراهب والأديب الفرنسى المشهور « فنلون » ونعم ما سماه — إلى صاحبه الحقيقى .

فكل ما فى الكون من نظام وإحكام ينتهى العلماء الكاشفون أسرارها ولا تنتهى أسرارها ، يدل دلالة ناصعة على علم واضعهما وإرادته وقدرته اللامتناهية وبالأولى على وجوده . فعلماء الطبيعة الذين هم الأحرون بالخضوع والركوع أمام عظمة الله إن كان فيهم من أنكر وجود الله — ولم ينكره إلا بعقله وإرادته — ونسب تلك النُّظم وتلك الأسرار إلى المصادفة العمياء فنى إنكاره أيضا دليل آخر على كمال قدرة الله فى تسيير عقول العقلاء على حسب ما يشاء من هدايتهم وضلالتهم . فإذا أراد الله ضلال من يُعد من أعقل الناس جعله يقول مالا يقدر أن يقوله مخبول ، فيعتبر خلق السماوات والأرض وما فيهما وما بينهما من صنع المصادفة والمجازفة ويدخل فى هذه المجازفة خلقُ هذا القائل وخلقُ عقله ، ولم يكن فى ذلك من غروى لو كان عقل كل عاقل تسيغه المجازفة فى القول إلى هذا الحد وكنا قلنا : هكذا يكون مبلغ العقل المخلوق جزافا . وقد قال « وولتر » : « إن الأجرام السماوية إما أن كلا منها نفسَه مهندس أو من نَظم مهندس عظيم » .

لكن أولئك المجانين الظانين أنفسهم من العلماء يسهل عليهم بعد أن أنكروا عقولهم ، إنكارُ المعقولات فيقولون بعدم ابتناء العالم فى تكونه وتكمله على أساس العلم والإرادة والتقدير والتدبير ، فمهما بلغ العالم من كمال الإتقان فى جميع أجزائه الكبيرة والصغيرة وجميع ما فى أجرامه وما بين أجزاء الجميع من التناسق والتوافق والارتباط والاتزان والانسجام فإنما يبلغه بنفسه وعلى طريق المصادفة كما يعبر عنه « تى ير » منتقدا على أولئك المنكرين « بالحساب من غير محاسب » !

وكما يمثله ناقدون آخرون بما إذا كان يُعقل تشكل ديوان شعر يحتوى قصائد

شاعر معروف مثل « هوميروس » أو « شكسبير » أو « هوجو » أو قُل « المتنبي » أو « الفردوسي » ، بمجرد نثر كمية كبيرة من الحروف الطبعية على سطح فسيح[1] فيستمد المنكرون تجاه هذا التمثيل المفحِم من طول الزمان الماضي على العالم قبل أن يبلغ هذا المبلغَ من الكمال ويدعون إمكان تشكل تلك الدواوين بتكرار نثر الحروف طول سنوات مقدرة بالملايين والبلايين ، فربما يحصل فى كل مرة أو مرات من النثر تشكل جزء من تلك القصائد إلى أن يكتمل الديوان .

فيرد عليهم أن عدم الانتظام لا يتحول بنفسه إلى انتظام ولو دام ألف ألف ألف عام بل يزيده الدوام تشوشا وارتباكا ، وهكذا الحال فى مثال ديوان شعر . ولا يجديهم نفعا احتمال تشكل جزء من قصائد الديوان فى كل نثرة ، إذ لا يكون من حقهم أن يفرضوا حفظ الجزء المتشكل ونثرَ ماعداه فى المرة الثانية حتى يتشكلَ جزء آخر ، وهكذا إلى أن يتم تشكل القصائد ، بل يلزم أن يفرض فى كل مرة نثر جميع الحروف المنثورة فى المرة الأولى الشاملة لحروف الجزء المتشكل فينفضّ فى المرة الثانية ما انتظم فى الأولى وإن كان فى الإمكان تشكل جزء آخر ينفضّ هو أيضا فى المرة الثالثة . فلو لم نفرض هكذا يكون حفظ الأجزاء المتشكلة فى أى مرة وحصر تكرار النثر فى الباقى بعد تلك الأجزاء، نظاما مقصودا فيلزم خلاف المفروض الذى هو عدم النظام ، حتى إنه لو سومح فلم يُمنع حفظ الأجزاء المتشكلة فى كل نثرة إلى أن اكتملت الأجزاء الكافية للقصائد والقصائد الكافية للديوان فلابد هناك من نثرة نهائية بل نثرات للحصول على ترتيب الأجزاء المتشكلة بعضها مع بعض وترتيب القصائد المتشكلة بعضها مع بعض ، وعند ذلك تنفضّ تلك الأجزاء المتشكلة ويعود الارتباك العام .

---

[١] كان أول من صوب سهم هذا الإلزام بمثال الحروف المنثورة جزافا ، إلى القائلين فى نظام العالم بالمصادفة ، « چيچرون » الخطيب اليونانى المشهور والفيلسوف الرواقى قائلا : « هل يمكن تشكل « الياذا » من تلك الحروف ؟ » .

وما أحسن ما قاله الراهب « غاليانى » وكان بين المجتمعين فى مائدة « دولباخ » من غلاة الملاحدة الماديين وقد أكلوا وشربوا وتحدثوا متسابقين فى الكفر والإلحاد : « أيها السادة إن أشدكم اقتناعا بأن العالم أثر المصادفة ـ عند ما لعب الميسر ، لا فى واحد من بيوته بل فى بيت شريف من بيوت باريس ـ لو رمى مُزاحمه أربع مرات متواليات « دش » ، فبعد أن استمر اللعب وخسر فيه صديق « ديدرو » ـ وكان من الحضور فى المائدة ـ من إصابات الرامى، فلابد أن يصيح قائلا : « إن فى الزهر حيلة وأنا فى بيت غرزة ! » ويحك يا فيلسوف، إذا كنت تحكم وتصْدق فى حكمك لمّا ظهر الزهر من مخبأه اثنتى عشرة مرة على وجه أخسرك ست فرنكات ، بأنه نتيجة مكر واحتيال، فلماذا لا تصدّق أو على الأقل لا تشك وأنت ترى فى العالم تركيبات وترتيبات لا تحصى أكثر دقة وغموضا وأصعب مما رأيته عند المقامرة، بألف مرة وأثبت وأنفع: « أن فى الطبيعة حيلةً وفى الفوق ماكراً عظيما يستدرجكم ؟ »

وأنا أضيف إلى قول هـذا الراهب القيم جدا قولى : فمهما لا تصدّقوا الترتيب والتدبير فى العالم أيها الملاحدة فإنـكم تصدقونهما فى زهر زميلـكم المقامر فى المثال السابق بل تصيحون باتهامه ، والحال أن فعال هذا المقامر المحتال غير خارج عن شئون العالم الذى لاتعترفون فيه بتدبير مدبر، فمن أين يأتيه تدبيره ؟ وهل يكون هذا بالمصادفة من غير قصد منه[1] فهل سمعتم التدبير التصادفى ؟

وقولى هـذا من فروع ما سأقوله فى الرد على منكرى العلل الغائية فى العالم لئلا يُستدل بها على وجود الله[2] : لابد من أن تعترفوا بالعلل الغائية فى أفعال الإنسان

[١] أجل إن الماديين النافين وجود ناظم للـكائنات ينفون أيضا كون الإنسان يفعل بإرادته ويعتبرون أفعاله حركات ميكانيكية ضرورية كسائر الحركات والحادثات الـكونية . لـكنك تعرف بطلان هذه الدعوى ببداهة الفرق فى حركات الإنسان نفسه بين حركتى اليد الباطشة واليد المرتعشة.

[٢] قد كنت قلت هذا القول ثم رأيت فى كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » ص٦٥ لأستاذ كبير تركى قولا لپول ژانه فى دليل العلة الغائية يقرب من قولى فسرنى هذا التوارد المؤبد .

فى حين أنه أيضا من أجزاء العـالم وأفعاله من شئونه فمن الذى علم الإنسان بناء أفعاله على أغراض وعلل غائية إن لم يكن فى تركيب العالم وترتيبه علل غائية ؟ ومن أين يأتيه فـكرة البناء مع أنه أى الإنسان فى مذهبكم ماكينة من ماكينات العالم ؟

ومن عجائب منـكرى العلل الغائية فى العالم ، التى لا نهاية لها أنهم لا يصدّقون بكوننا أُعطينا العيون للإبصار والآذان للسماع كما ذكرنا من قبل أيضا ، وإنما يقولون إننا نبصر لوجود أعيننـا ونسمع لوجود آذاننا [١] . ومعناه أن العيون ليست أداة للرؤية ولا الآذان أداة للسمع ولو كان الأمر كذلك لـكانتا مصنوعتين لعلة غائيـة تختص بكل واحدة منهما وكان للعالم صانع يفعل ما يفعله عن علم وإرادة ، وليس هـذا مذهب الملاحدة وإنما ترى العيون فى مذهبهم بالمصادفة وتسمع الآذان بالمصادفة . [٢] فرد عليهم « پول ژانه » قائلا : « فماذا كان الله يفعل لو أراد أن يجعل عبده مبصرا غير أن يعطيه عينين ؟ » إذ لو أعطاه غيرهما وهو قادر عليـه لقالوا أيضا إنه لم يُعطه ليرى وإنما رأى به مصادفة [٣] .

ثم إنهم لعدم اعترافهم بكون العين أداة للرؤية والأذن أداة للسمع والأنف أداة للشم والأعصاب المفروشة على اللسان أداة للذوق والأجنحة أداة للطيران ، على معنى أن هذه الأعضاء صنعت لمصلحة خاصة بها ، احترازا منهم عن الاعتراف بصانعها عن

---

[١] مثله قول عضو بعثة الجامعة الذى أرسل من باريس مقالة إلى لجنة المباراة الصحفية المصرية ونال جائزتها الأولى: « سل من شئت من عامة الناس لماذا يطير الطائر فسيكون جوابه حتما لأجنحة وهو بذلك يجعل الطيران نتيجة للعضو والعلم يري عكس ذلك أى يرى الوظيفة متقدمة وقد نتجت عنها العضو » (راجع ١٨٦ ـ ١٨٧ جزء أول) .

[٢] تذكرت فى هذا المقام بيتا تركيا :

دلبرا ولوردك قولاقلر كورمدك كوزطوعادق   سرمه چكسه‌ك كوشكه منكوش طاقسه‌ك چشمكه

معناه : كنت مليحة بدرجة لم تراها الآذان ولم تسمعها العيون لو كحلت أذنيك وقرطت عينيك .

[٣] وها أنت أيها القارئ ترى بعينيك أن الملاحدة ينكرون البديهيات لترويج دعاويهم الباطلة

علم وإرادة ـ لايعجبهم صنع هذه الأعضاء، فقد قال الملحد «هولم جولج» : لوأوصيتُ إلى صانع أن يصنع لى أداة للرؤية فصنع زوجين من هذه العيون الموجودة فينالرددتهما إليه من أجل عيوبهما .

لا أدرى أكان قائل هذا القول أعمش أو أرمد أو أحول ؟ فإن كان سليم العينين رغم استحقاقه لأن يبتلى بالعمى وصدق فى قوله، لفقأ عينيه وردهما إلى صانعهما جل وعلا ثم أوصى إلى صانع غيره سبحانه وتعالى أداة للرؤية أحسن منهما ! والعاقل العارف بالجميل يرى نفسه مقصرا مهما أطرى فى تقدير ما فى نعمة البصر الإلهية التى لا تشترى بالملايين من دقة الصنعة الحية. فلو اجتمع صناع الشرق والغرب وعلماؤهما لعجزوا عن صنع عين واحـدة . هل فـكرت فى أنك ترى الدنيا من هاتين الثقبتين ؟ حقا انهما نافذتا الروح تتفرج منهما على الـكائنات ، وإن شئت فافتح ثقبة أخرى من أى ناحية من جسمك وتأنق ما شئت فى فتحها فلا يكون ما فتحته غير جريحة يعافها الناظرون لاما قاله الشاعر :

وعينان قال الله كونا فـكانتا فعولان بالألباب ما يفعل الخمر

ثم انظر هل ترى بها شيئا ؟ ولا أحسبك تقول إن المنظار المـكبر أقدر على الرؤية من العين لأنه لا يصلح أىّ خـدمة لولا الإبصار الذى يخلقه الله فينا بواسطة العيون فإن لم تصدقنى فضع المنظار فى جفنى الضرير ثم أختبر هل يرى به شيئا كبيرا أوصغيرا؟ فالعين آلة تخـدم ارتسام صور الأشياء فينا ، وعليه فهل الرؤية تتعلق بصور الأجسام المرتسمة فينا أم تتعلق بها نفسها ؟ فإن كان الأول كما يقوله علماء الطبيعة فـكيف تشعر برؤية الأشياء نفسها من رؤية صورها المرتسمة فينا ونحن نميز الفرق بين رؤية الأشياء نفسها ورؤية صورها. فلو كانت رؤيتنا مثلا للقصر الـكبير الماثل أمامنا تعلقت بصورته المرتسمة فى باصرتنا ، الآتية إليها بمخروط الضوء لاقتصر إدراكنا على رأس المخروط من دون شعور بقاعدته الـكبيرة وكنا رأينا القصر أصغر شئ، مع أنا نراه على

حسب قاعـدة الضياء المتصلة بالقصر المتناسبة مع حجمه الـكبير لا على حسب رأسه المتصل بأعيننا . فالعين أداة لرؤية الأشياء على قدرها من الصغر والـكبر لا على قدر حدقتها نفسها الصغيرة كما تصور آلة التصوير الشمسى على حسب عـدستها الـكبيرة أو الصغيرة . أما فعل الرؤية التى لايوجد فى أى آلة تصوير غير هذه الآلةأعنى العين فهى حادثة روحية لامادية، وهل تدرى كيف تدرك الروح الصور الجسمانية وكيف تتحول هذه الحادثة الجسمانية بواسطة المخ المنضمة إلى واسطة العين ، إلى الحادثة الروحانية ؟ فهو سر يعجز العلم عن إيضاحه ، ومعجزة الصنعة التى توجد فى العين ولا تقوم بها أى آلة صناعية فى الدنيا إنما هى فى هذه النقطة .

ثم إن صانع العين ماغابت عنه المناسبة بين قيام العين بوظيفتها وبين قوانين الضياء فسنها قبل صنع العين وعبّد لها الطريق . فأى ظلوم جهول من منكرى العلة الغائية فى العالم ينكر هذه المناسبة المقصودة بين فعل الرؤية وبين قوانين الضياء ؟

إن دلائل العلل الغائية فى العالم التى تلفتنا إلى كون صرحه مبنيا على أساس العلم والحـكمة ، كثيرة لا يكفى عمر البشر فى إحصائها بله اكتشافها ، والاكتشافات العلمية المتلاحقة بتلاحق الأعصار والأفـكار والتى طاشت بعقول الملاحدة الخفيفة فقوّلت مثلا « بوخنر » :

« إن العلم والإيمان مملـكتان مختلفتان ولا تزال حدودهما تتبدل فى مصلحة العلم ، فالأراضى التى كانت تحت حكم الدين قبـل مائة عام احتلها اليوم العلم وستزداد هذه الحركة بمرور الأزمان »[1] ـ يخدم كلها الدين فى نظر العقل السليم بفضل دلالتها على

[١] ما أشبه بقول الملحد المشهور « بوخنر » هذا قول الأستاذ فريد وجدى فى مقالة كتبها قبل أن تولى رئاسة تحرير « مجلة الأزهر » وقد نقلناه فى (٣٧٢ جزء أول) « تقدم الزمان وأفلتت الحـكومات من سلطان رجال الدين فاقتصر سلاح الدين على ما كان لديه من قوة الإقناع ، وفى هذه الأثناء كان العلم الطبيعى يؤتى ثمراته من استكشاف المجهولات وتخفيف الويلات

وجود الله وكونها تزيد أدلة على أدلة إثباته بالعلة الغائية . فتلك الاكتشافات العلمية لا تنزع فى نظر العقل السليم الأراضى التى كانت من قبل تحت حكم الدين من يد الدين بل تثبّت حكمه فيها تثبيتا جديدا . ولكن الإنسان الظلوم الجهول المقول عنه (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) تراه إذا ازداد علما فى ناحية ازداد جهلا فى ناحية أخرى .

ومن هذا يظهر أن ما حدث فى الأعصر الأخيرة التى ازدادت فيها الاكتشافات العلمية ، من ازدياد الأفكار الإلحادية معها فى الناس كأنه نتيجة طبيعية لكثرة الاكتشافات ، حتى إنه يعبر عنه بطغيان المادة ويقوم هذا التعبير مقام الاعتذار عن تلك الأفكار ، فهذا الذى حدث : من الأمور الغريبة جدا غير المعقولة . والحال أن تلك الاكتشافات عبارة عن انكشاف بعض الأسرار الكونية التى كنزها الله فى الكائنات وأباحها لمكتشفيها والتى تبينت بها يوما عن يوم عظمة قدرة الله وسعة علمه وتبين أيضا أن غير الله لا يمكن أن يكون هو الذى كنزها ، والكاشف إنما يجد الموجود المكنوز ولا يقدر على إيجاد ذرة من العدم ، وعلى هذا فالذين يكتشفونها أو يستفيدون منها ثم يلحدون: منزّلون أنفسهم منزلة السارقين لايعترفون برب المال

وترقية الصناعات وابتكار الأدوات والآلات ويعمل على تجديد الحياة البشرية تجديدا رفعه عن المستوى فشعر الناس بفارق جسيم بين ما انتهوا إليه فى عهد الحياة الحرة وتحت سلطان العلوم المادية وبين ما كانوا عليه أيام خضوعهم لحفظة العقائد فانتهز الإلحاد فرصة هذا الشعور الجديد وازداد كلبا على مهاجمة الدين واستهتر فى مطامعه فرمى إلى القضاء عليه القضاء الأخير» وقوله أيضا فى تلك المقالة: « وهم [يعنى رجال الدين] يرون أن العلم والفلسفة ينقصان من أطرافهم كل يوم وأن الناس يتسللون عنهم زرافات ، حتى لم يبق سواهم فى المجال الذى هم فيه فابتنى على ذلك أن الفلسفة المادية التهمت الطبقات المتعلمة وأصبحت عنصرا من عناصرروح العصر الحاضر تتنزل منها العادات والآداب والأخلاق بل الأنظمة والقوانين والمثل العليا » (راجع ٣٧٢ — ٣٧٤ جزء أول) .

كما لا يعترف به اللصوص ، فيجحدون بآيات الله ويجعلون المباح حراما على أنفسهم بل يكونون الأم من اللصوص وأضل من الأنعام .

ومن الحماقة والنزاقة بمكان أن تتخذ هـذه الاكتشافات العلمية الغربية وسيلة فى الشرق إلى الابتعاد عن الأديان وأداة دعاية ضد من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض ولا تكون علوم هؤلاء الكاشفين مع كونها من عطائه ، مثقال ذرة من علمه[1] كما تبين ذلك من عدم وصول علومهم إلى كنه أصغر جزء من أجزاء هذا العالم الذى فى ضمنه العوالم التى فى ضمنها كنوز الأسرار[2] ومثال تلك

[١] ولعل هذه الحالة هى التى حدت « باكون » إلى أن يقول ما معناه : إن قليل العلم يبعد صاحبه عن الله وكثيره يعيده إليه .

[٢] وهناك اكتشاف حديث يدل مع ما يدل عليه من الرقى والتقدم فى الاكتشافات ، على كون العلم المبنى على التجربة المسمى بالعلم المثبت لا يثبت فى قوله ثباتا دائما : ذلك أن أكبر دعوى الماديين الذى هو أزلية المادة وأبديتها ، بعد أن خيم على سماء الفلسفة المادية ومكث فيها دهورا ، ظهرت فيه أخيرا أمارات الخرور على رؤس أصحابه فقد نقل مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » عن كتاب « تكمل المادة » للفيلسوف « جوستاف لوبون » أن هذا الفيلسوف اقتنع بعد تدقيقات مديدة بأن المادة تتفرق وتفنى تدريجا ، ولكون هذا التدريج فى غاية البطء — بحيث ان الراديوم الذى هو أسرع الأجسام إلى الفناء يفقد فى مليون سنة واحدا فى ألف من جوهره — سبب الظن القديم القائل بأبدية المادة . وكيفية فناء المادة أن كل جسم ينشر ضياء غير مرئى ، وليس هذا النشر خاصا بالراديوم وإن كان ذلك فيه أكثر وأظهر فيرى كل جزء من أجزاء الجسم الفردة من نفسه أجزاء متناهية فى الصغر غير قابلة للوزن وغير مسماة لهذا السبب بالمادة ولا أجزائها الفردة وإنما تسمى « الكترون » أى أجزاء الكهرباء . وبالنظر إلى أن الكهرباء قوة من قوى المادة فإذا خرجت « الكترون » من المادة انفصلت القوة عن حيزها وبقيت بلا مادة . قال الفيلسوف: ومنه يعلم عدم صحة قول الأوائل بعدم وجود العرض مجردا عن الجوهر وكان من المكن قبل هذا لذكاء عال أن يتصور قوة بلا جوهر . ثم فرع على هذا تبين عدم وجود المادة من قديم وكون ما ظن مادة عبارة عن قوة متكاثفة . قال إن هذه القوة أيضا قابلة للفناء بالانحلال إلى الأثير ، فهى تمثل المرحلة المتوسطة بين خروج المادة من ماديتها وتحولها تماما إلى الأثير .

الحماقة والنزاقة ما سبق نقله فى مقدمة الكتاب من قول الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » فى مناظرته الشيخ محمد عبده : « إن العدو اللدود الذى يهدد الأديان كلها على السواء والذى أخرجه التمدن الجديد هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه » مع أن ما أسنده إلى المبادئ المادية غير صحيح وقد عرف القارئ مما قدمنا ما هو مبنى المبادئ المادية ؟

ومثله قول الأستاذ فريد وجدى فى أولى المقالات التى كتبها عند مناظرة جرت بينى وبينه على صفحات جريدة « الأهرام » وذلك قبل توليه وظيفة رئاسة التحرير « لمجلة الأزهر » ببضعة أيام ، وقد سبق نقله ونقده فى الجزء الأول من هذا الكتاب.

وقال أيضا إن الأجزاء الصغرى التى يرميها الجسم من نفسه حال تفرقه المستمر البطئ والتى هى أجزاء أجزائه الفردة ، حائزة لسرعة مدهشة لا تذكر بجانبها السرعات المستحصلة بالوسائط الحاضرة ، فالمرمى الخارج من المدفع يصل من الأرض إلى القمر فى خمسة أيام تقريبا وهذه الرميات تصل إليه فى أربع ثوان . فالمادة تحتوى قوة عظيمة مخزونة فى داخل أجزائها الفردة ، وكل جزء متشكل من منظومة عناصر لا تقبل الوزن مستقل بفضل الموازنة الموجودة فى حركات أجزائه الدورية وقواها الجاذبة والدافعة فهو يشبه منظومة شمسية تدور حولها سياراتها . فلو أمكن تفريق عدة كيلوغرام من المادة بدلا مما وفق إليه الآن من تفريق واحد فى الألف من مبلى غرام منها لكنا ملكنا منبع قوة تكون قوة ما نملكه من مناجم الفحم بالنسبه إليها فى حكم العدم. وقال أيضا «لا يكون من حظ عالم يجد سبيلا إلى تفريق أجزاء غرام واحد من المادة دفعة أن يرى نتيجة تجربته بسبب كون الاشتعال شديدا لحد أن لا يبقى ولا يذر داراشتغاله ولا البيوت المجاورة لها مع سكانها إلا ويقلب كلها غبارا » . وقال غيره « فى غرام واحد من الأدروجين قوة فاعلة تكفى لإصعاد جميع أساطيل الإنكليز إلى شواهق جبال اسكتلندا » [*] .

أقول إن ماذكره « جوستاف لوبون » ولخصته أنا فى اكتشافاته الحديثة المتجلية فيها عظمة قدرة الله تعالى ، كما يكون ضربة قاضية على العقيدة المادية القائلة بعدم زوال المادة ، يكون ما قاله من عدم وجود المادة قدما وكونها عبارة عن شكل من أشكال القوة وكون الذكاء العالى لا يأبى تصور قوة مجردة عن الجوهر وتبين عدم صحة مااعتقد إلى الآن من كون العطالة من أخص

---

[*] كنت كتبت هذا البحث من الكتاب قبل نشوب الحرب العالمية الثانية أو بعد نشوبها وقبل انتهائها بانهزام اليابان تحت القنابل الذرية الأمريكية .

« فى تلك الأثناء وُلد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلّب عليها فدالت الدولة إليـه فى الأرض فنظر نظرة فى الأديان وسرى عليها أسلوبه فقذف بها جملة فى عالم الميتولوجيا « الأساطير » ثم أخذ يبحث فى اشتقاق أصولها بعضها من بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض لجمل من ذلك مجموعة تُقرأ لا لتقدس تقديسا ولـكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التى كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر فى سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف

أوصاف المادة لانطواء أجزائها الفردة على قوة عظيمة — ضربة قاضية على ما كنا نعلمه إلى الآن ويعلمه علماؤنا أيضا من عدم إمكان قيام العرض بنفسه غير محتاج إلى محل يقوم به وقد كنا مثلنا الاستدلال على وجود الله من أفعاله فى الـكون بالاستدلال من وجود أوصاف المادة على وجود المادة كما استندنا عند القول بعدم صحة أن يكون الفاعل فى نظام العالم هو المادة ، إلى كونها عاطلة.

لـكن علماء الغرب الذين منهم « لوبون » لا تغزر عندهم قوة المنطق غزارة قوة الاكتشافات ومعنى هذا أن الـكاشف إن أصاب فى اكتشافاته فقد أخطأ فى استنتاجاته منها ، وليس نقض ما نعلمه ويعلم علماؤنا من السهولة بمكان كنقض ما يعلمه علماء التجربة . والاستنتاج الصحيح من تلك الاكتشافات لا يدل على عدم وجود المادة من قديم بل على وجود مادة للمادة هى الأثير وعلى كون بعض أوصاف المادة مثل العطالة وصفا له فى الحقيقة وهو محل القوة التى تتجرد عن المادة بعد تفرقها إلى أن تنحل فى الأثير . وعلى هذا فسم الأثير إن شئت المادة الأولى واعتبر المادة الأولى المنحلة فى الأثير مادة ثانية والثانية مثل الحديد للسيف والخشب للسرير مادة ثالثة . ولا صحة مطلقا لـكون المادة عبارة عن شكل من أشكال القوة ولا لإمكان وجود القوة مجردة عن المحل الذى تقوم به كالصفة بلا موصوف . ولا يصح عد « الـكترون » الذى ترميه الأجزاء المفردة للمادة قوة مجردة عن المادة أو عرضا قائما بنفسه ، حتى إن الأثير الذى يقول « لوبون » بانحلال الـكترون إليه والذى يلزم لهذا أن يكون أرق من الـكترون ، ليس بعرض مستغن عن المحل أو قوة مجردة عن المادة لـكونه نفسه محلا للأضواء الواصلة إلينا من الأجرام البعيدة. والذى يدل الـكشف الجديد على عدم صحته من المعتقدات القديمة يلزم أن يكون هو عد الـكهرباء أو أجزائها المسماة الـكترون قوة محضة خالية عن المادة، لا اعتقاد عدم وجود القوة مجردة عن المادة أو عدم وجود العرض مجردا عن الجوهر .

من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ووجد دينه ماثلا فيها فلم ينبس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقنا أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية » .

يظهر أن الأستاذ فريد وجدى والذين باح بالاقتداء بهم عند نقل هذه الأفكار منهم[1] وهم أهل العلم الحديث الغربيون لا يؤمنون على زعمه بالأديان المنزلة السماوية ويستدلون من مشابهة بعضها بعضا على أنها من موضوعات البشر مشتقة الأصول بعضها من بعض وإسنادها إلى الله تعالى كذب ودجل . لكن تشابه الأديان السماوية فى أصولها بعضها مع بعض ضرورى لكون الله واضعها جميعا وكونه لا يناقض نفسه فى أديانه التى دعا إليها عباده فى أزمنة مختلفة كما ناقض الأستاذ فريد الذى اعتبر تشابه الأديان مع بعضها من عيوبها المزيِّفة نفسَها واعتبر هذا التشابه بعد أن عُيِّن فى الوظيفة الأزهرية وتولى الدفاع عن الدين ، من فضائلها ، مناقضة خالصة من غير أن يرجع عن رأيه فى مقالته التى كتبها ردًّا علىّ . فانظره مع ما كتبه فى الجزء السابع من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » . يقول وهو يمتدح الإسلام :

« ومن الوسائل التى تذرع بها الإسلام للتقريب بين الأمم المختلفة ما نص عليه كتابه فى مسألة الإيمان برسالة محمد خاصة ورسالات المرسلين عامة فقد صرح سبحانه وتعالى أنه لم يرسل خاتم رسله بدين جديد ولكنه أرسل بالدين الذى أنزله على جميع من تقدمه من المرسلين فقال تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه

---

[١] وأكبر دليل على اقتدائه بهم أنه أول آيات القرآن المحكمات الواردة فى معجزات الأنبياء وبعث الناس بعد الموت بردها إلى المتشابهات تأليفا لها بآرائهم .

كبُر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب . وما تفرق الذين أوتوا الـكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم وإن الذين أوتوا الـكتاب من بعدهم لفى شك منه مريب . فلذلك (أى لتوحيد الدين) فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بمـا أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولـكم أعمالـكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير » .

نصت هذه الآية على أن وظيفة النبى صلى الله عليـه وسلم إعادة ما سبق به الوحى على ألسنة جميع المرسلين من الدين الحق والصراط السوى فحرفه أتباعهم وخرجوا به عن حقائقه » .

نرجع إلى التنديد بطيش أذناب العلماء الذين لا ناقة لهم فى وادى العـلوم ولا جمل :

وانظر إلى قول الشاعر المصرى محمد إحسان المحامى الذى تحدى بعـلم الغربيين أنبياء الله ومعجزاتهم صلوات الله وسلامه عليهم وقد نقلناه أيضاً فى (٣٥٣ جزء أول).

النبى الجـــــديد

أو نبوءة عن المستقبل

قام فى الناس نبى إنمـا	شأنه ليس كشأن المرسلين
وحّـد الناس وقد فرّقهم	كافة الرسل على مرّ السنين [1]
جاءهم من غير إنجيـل ولم	يأتهم بالوحى جبريل الأمين
لم يروا منه عصا موسى التى	تلقف الإفك وسحر الساحرين

[١] يكذب الشاعرَ قبل غيره زميله — فى الافتتان بعلوم الغرب — الذى نقلنا قريبا قوله فى « مجلة الأزهر » . وتمام النقد على هذا الشعر الجاهلى الحديث مر فى (٣٥٣ جزء أول).

دينه العلم وآيات النهى ... آية فى الناس تهدى المبصرين
معجزات العلم قد أوفت على ... معجزات الدين فى ماضى القرون
إذا أراهم كيف يحيي علمه ... ميتا لولاه وارته المنون
خاطب المريخ حتى إنه ... سمعوا المريخ فى صوت مبين
ورأوا منه الذى أدهشهم ... قدرة العلم على جنس الجنين
آمنوا بالعلم دينا وهدى ... ليس بعد العلم للأفهام دين

فجاء لما نشرته « الأهرام » آية فى النزق والحق والجهالة . ولم أر مثله أثنى على العلم بلسان الجهل .

والحال أن العلماء الغربيين الذين فتنت علومهم هذا الشاعر وجنّنته لا يستنكفون أن يقولوا بكل صراحة أنهم لا يعلمون شيئا ولم تصل علومهم إلى حقيقة ذرة من الكائنات[1] فالماديون الذين يلزم أن يكونوا أعلم الناس بالمادة لا يعلمونها ولا القوة وقد نص عليه زعيم ملاحدة الماديين المتأخرين « بوخنر » فقال فى كتابه « القوة والمادة » فى خلاصة الفصل الخامس « اننا كما لا نعرف القوة ما هى فى حد ذاتها لا نعرف أيضا ما هى المادة فى حد ذاتها » .

وقال الفيلسوف « جوستاف لوبون » فى كتابه « الأفكار والعقائد » : « العلم

---

[١] فليس الله تعالى كمصارع فاق أقرانه وكان يعلم من حيل المصارعة ستمائة حيلة فعلمها أحب تلامذته إليه إلا واحدة ادخرها لنفسه ، فبعد أن تعلمها التلميذ واستد ساعده تحدى أستاذه ذات يوم ودعاه فعلا إلى المصارعة ، لكن الأستاذ صرعه بتلك الحيلة الواحدة التى احتفظ بها لنفسه ، على ما حكاه الحكيم والشاعر الكبير الإيرانى الشيخ سعدى فى كتابه « كلستان » فأستاذ المصارعة المذكور فى الحكاية علم التلميذ الذى سيكون له خصما مبينا خمسمائة وتسعا وتسعين مما يعلمه واستبقى واحدة : والله سبحانه وتعالى لم يعلم الإنسان واحدا من ستمائة مليون ولا بليون من علومه ومع هذا يوجد من أفراده فى الشرق من سولت له نفسه أن يبارى الله تعالى لكن لا بعلمه نفسه بل بعلم علماء الغرب .

الذى أفلت من يوم إلى يوم من العقيدة خليط بها بعد . وهو تابع لها فى جميع الأمور التى لم يعرفها الإنسان حق المعرفة كأسرار الحياة ومنشأ الأنواع ، والنظريات المتبعة فيها لا قيمة لها غير سمعة الأساتيذ الذين أفادوها فى شكل الدساتير » .

وقال هـذا الفيلسوف فى كتابه « تـكمل القوة » نقلا عن الرياضى الـكبير « لوسيه بووانـكاريه » : « النظريات الـكبيرة التى قد كانت قُبلت فى صورة عمومية واكتسبت موافقـة المجربين جميعا ماهى اليوم بموجودة ، فى العلوم الطبيعية بعض ثورات ، ففيها مساغ لـكل نوع من أنواع الجرأة . ولا يرى أى قانون ضروريا بحيث لا يقبل المسامحة ، فلعلنا نشهد فعل الهـدم أكثر من فعل قطعى والأفـكار التى كانت لأسلافنا متأسسة على أمتن ما يكون موضوعةٌ اليوم تحت البحث وقد أصبحت فـكرة إيضاح جميع الحادثات فى صورة ميكانيكية تترك الآن حتى ان مبادئ العلوم منظور فيها فقد زعزعت حادثات جديدة اعتقادنا فى قيمة ما ينظر إليها كقوانين أساسية مطلقة»

ونقل عنـه أيضا : « إن مبدأ بقاء القوة ومحفوظيتها المالىّ المعروف كاد ينمحى ولم يبق منه غير حديث أن هناك شيئا يبقى دائما وثابتا » .

وقال أيضا فى ذلك الـكتاب : « إن النظريات العلمية كانت لا تخلو دائما من أن يُختلف فيها وكانت تدرس بعد مدة طويلة ولـكن ما كانت تترك مراكزها لمذاهب جديدة إلا بعد تأسس هذه المذاهب فى صورة متينة واليوم ماتت تلك النظريات القديمة أو كادت ولم يتأسس بعـدُ ما يقوم مقامها من النظريات والإنسان الحاضر أسرع فى التخريب منـه فى الإنشاء فمواريث الماضى عبارة عن الطلال ، فالآلهة [1] والأفـكار

[١] يحتمل أن يكون كناية عن زعماء المذاهب العلمية ويحتمل أن يريد به الآلهة الدينية وعلى الاحتمال الثانى فات هذا الفيلسوف الملحد بالرغم من علمه وحكمته أنه إن لم تكن الحسبانية اللاأدرية مذهبا حقيقا للاعتناق فيجب أن يبقى شئ واحد متعاليا عن الانمحاء والانهيار فوق الفانيات ويجب أن يكون ذلك الواحد الباقى هو الله . فنحن نرد على الفيلسوف هذه النقطة ونتخذ ماعداها سندا ضد الملاحدة المغترين بعلومهم القديمة والحديثة ولا يضرنا أنه نفسه أيضا منهم وإنما يضرهم إياهم لـكون الشاهد ضدهم من أنفسهم .

والعقائد ينمحي بعضها إثر بعض وستحدث إنهدامات وتترا كم أنقاض كثيرة إلى أن تحصل مبان جديدة تستند إليها أفكارنا فنحن فى عصر تخريب وثورة » .

وقال « ريشه » فيما كتبه مقدمة لكتاب « ما كسول » : لماذا لا نعترف بأن العلم الذى نفتخر به عبارة عن الظواهر [1] ولا ندرك نحن حقائق الأشياء وليست القوانين التى تدير المادة الجامدة أوذات الحياة حتى قابلةً للتقرب من عقولنا. إن الحجر المرمى إلى الفضاء يعود ساقطا ، لماذا ؟ : لقول « نيوتون » بسقوطه بواسطة الجاذبية التى تتناسب مع الكتلة والمسافة ، لكن هذا القانون ما هو إلا بيان حادثة من دون تعريف علتها ، وهل يفهم أحد هذا الاهتزاز الجاذب المسقط للحجر؟ إن سقوط الحجر حادثة عادية لحد أنها لا تثير شيئا من دهشتنا لكنها فى الحقيقة لم يكن لعقل أحد من البشر ان يفهمها وهو شيء عادى عمومى معترَف به إلا أنه غير مفهوم أيضا كجميع الحادثات الطبيعية بلا استثناء ونحن نعيش فى حادثات تتعاقب حولنا من دون أن نفهم واحدة منها فهما مطابقا للواقع حتى إن أبسط شيء منها يتضمن سرا غامضا جدا فلماذا تركب الأدروجين مع الأكسوجين ؟ ومن منا فهم جيدا لفظ التركب هذا أعنى حدوث جسم ثالث مختلف عن الجسمين بزوال خواصهما ؟ وإذا سئل عالم من علماء الطبيعة ماهى العلة التى تمسك الأجزاء الفردة بعضها مع بعض لقطعة من الحديد ؟ يجيب بأنها القوة المسماة بالماسكة ، وإذا سئل ما القوة الماسكة ؟ يضطر إلى القول بأنه لا يعرف شيئا بهذا الشأن . وإذا سئل كيميائى لماذا يمتزج بعض الأجسام مع بعض إذا وضعناها جنبا لجنب ؟ يكون جوابه : بسبب القوة المجهولة التى يعبر عنها بالعلاقة الكيميوية ونحن لا نعرف ماهى وإنما نحس بعض آثارها »

وقال « هانرى بوانكاريه » فى كتابه « العلم والافتراض » : « الحقيقة العلمية

---

[١] وفى القرآن الحكيم : (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا ..) الآية .

فى نظر المشاهد السطحى تعتبر خارجة عن متناول الشكوك ، وعنده أن المنطق العلمى غير قابل للنقض وأن العلماء إن أخطأوا أحيانا فلا يكون لهم ذلك إلا لأنهم لم يراعوا قواعده والحقائق الرياضية فى نظره مشتق من عـدد قليل من القضايا البديهية بسلسلة من الأدلة المنزهة عن الخطاء وهى واجبة فى رأيه ليس علينا فقط ولـكن على الطبيعة أيضا .

« هذا هو أصل الثقة العلمية لأناس كثيرين من أهل الدنيا وللتلاميذ الذين يتلقون مبادئ علم الطبيعة ، وهذا جهد فهمهم للدور الذى تؤديه التجربة والرياضيات وهذا هو أيضا غاية فهم كثير من العلماء الذين كانوا يحلمون منذ مائة سنة أن يبنوا العالم باستخدام أقل مايمكن من المواد المستمدة من التجربة .

« ولـكن لمّا تروّى العلماء قليلا لاحظوا مكان الافتراضات من هذه العلوم ورأوا أن الرياضى نفسه لا يستغنى عنها كذلك . حينذاك سأل بعضهم بعضا هل كانت هذه المبانى على شىء من المتانة ؟ وتحققوا أن نفخة واحـدة تـكفى لجعل عاليها سافلها ، فمن الحد على هذا الوجه كان سطحيا أيضا » أقول فليقرأه الأستاذ محمد إحسان السطحى! .

وقال « وليم كروكس » رئيس المجمع العلمى البريطانى فى خطبـة له فى المجمع المذكور ص ٨ من مجموع خطبـه : « متى امتحنا من كثب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية نبدأ بإدراك أنه إلى أى حد هذه النتائج أو النواميس (كما نسميها) محصورة فى دائرة نواميس أخرى ليس لنا به أقل علم؟ أماأنا فإن تركى لرأس مالى العلمى الوهمى قد بلغ حـدا بعيدا ، فقد تقبّض عندى هذا النسيج العنكبوتى للعلم كما عبر به بعض المؤلفين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تـكاد لا تدرك » .

وذكرنا فيما سبق قول « أوليورلوج » عن « هيوم » إنه كان لا يقبل مذهب المادية معتبِرا له إيضاح الأشياء على وجه يبعث على الاطمئنان وكان يشـدد ضد الإنـكارات التى لا دليل عليها المتعلقة بمسائل فوق قدرتنا ويقول :

« إن تعلُّم حدود قوتنا ذروة الحكمة البشرية فليس من حقنا أن نناقش وجود جوهر للمادة أو الروح وعدم وجوده . ويقول فى إرجاع الكائنات وجميع الحادثات على مذهب المادية إلى المادة والحركة : « إن الأشكال التى نشاهدها على وجه الأرض التى هى بمنزلة حُبيبة الغبار من العالم يمكن أن تكون عبارة عن نوعين من أنواع الموجودية اللامتناهية والتى لا نستطيع أن نتصورها ، فكما أن الدساسة العائشة فى بطن التراب الموضوع فى قصرية موضوعة على إحدى روازن بيت من بيوت « لندن » لا تطالع على الحياة الجارية فى هذا البلد العظيم ، يحتمل أن لا نطلع على أنواع تلك الموجوديات مع كوننا غارقين فيها » .

ونحن تتميما لهذا البحث المسجِّل على عجز الإنسان فى علمه أمام عظمة علم الله وعظمة العالَم الذى هو مربوب ذلك العلم، لحد أن لا يكون الإنسان وعلمه شيئا مذكورا، نريد أن نلخص هنا آراء أجلة فلاسفة الغرب الحائرة فى أقرب ما يكون منهم ، وقبل علماء الغرب قال عالم الشرق :

العلم للرحمن جل جلاله   وسواه فى جهلاته يتغمغم
ما للتراب وللعلوم فإنما   يسعى ليعلم أنه لا يعلم

وأنا أقول إن الإنسان الذى يدرك ما يدرك ولا يدرى كيفية إدراكه ، لا يكون من حقه أن يدعى العلم ، فإن علم فلا جرم أن علمه ليس من نفسه وإنما ألقى إليه . ثم أقول :

إن الإنسان ينظر إلى نفسه وإلى ما حوله خارجا عنه قريبا أو بعيدا ، ويدرس هذه الأمور فيحصل العلم من ذلك الدرس والنظر ، ويرى فيما حوله الكثرة وفى شخصه الكثرة والوحدة معا لأنه يرى جسمه متركبا من أجزاء كثيرة ومع هذا فصاحب هذا الجسم واحد لا يتجزأ فيسمِّى ما يتكثر ويقبل القسمة مادة ومالا يقبل القسمة والتعدد نفسا أو روحا .

وأنت ترى أن عقلاء البشر قديمهم وحديثهم لفي حرج وعناء عظيمين في أمر هذين هل هما موجودان في خارج الأذهان أو أحدهما موجود والآخر معدوم أو هما معدومان ولكننا نزعمهما موجودين زعما مبنيا على الوهم والخيال . وإذا كانا موجودين كما إذا قلنا إن الإنسان مركب من الروح والجسد فكيف يتصل احد هذين الأمرين بالآخر فيحصل منهما فرد واحد من أفراد الإنسان مع كونهما متخالفين ومتباعدين لا تجانس بينهما أصلا لكون أحدهما ماديا والآخر معنويا مجردا ؟ وكذا الإدراك الذي يحكم به الإنسان في الأشياء كيف يصل مع كونه غير جسماني إلى جسم من الأجسام فيتعرفه ويحكم بوجوده ؟ وفضلا عن كون اتصال الروح بالبدن وحصول الوحدة الشخصية منهما أمرا عجز عن فهم كيفيته العلماء القائلون بوجودهما ، فإن الماديين غير المعترفين بوجود سوى المادة والمادي عاجزون عن إيضاح اتصال الجواهر الفردة « موناد » بعضها ببعض وتشكل أي جسم منها مع كونها من جنس واحد مادي ، ثم عن إيضاح كيفية تركب هذا الجسم منها وذاك الجسم متميزين أحدهما عن الآخر . فماذا السبب في الاتصال بين أجزاء الجسم الواحد والانفصال بين الأجسام ؟ فإن كان بين الجواهر الفردة التي يتركب منها الجسم تجاذب بالطبع فماذا السبب إذن في أن لا يكون جميع الأجسام جسما واحدا لا يقبل الافتراق والانقسام بطبعه ما دامت الأرواح المفرقة بين الأجسام ذوي الحياة بعضها عن بعض غير موجودة عندهم ولا الإرادة الإلهية المفرقة بين الإجسام مطلقا ؟ وإن لم يكن بينها تجاذب فماذا السبب في حصول الأجسام بتركب الجواهر الفردة التي كانت يجب أن تبقى شتاتا ولا يتكون الهيأة المنتظمة المسماة بالعالم ؟ فمجرد هذه الحالة يدفع العاقل إلى الحكم بوجود مفرق بين الأشياء جامع بين أجزاء كل شيء على حسب إرادته ، فهو الذي أنشأ السماوات والأرض . وعقلاء الدنيا عاجزون حتى عن إدراك كيفية إنشائهما مفترقون على آراء ومذاهب فلسفية متباعدة ما بين مُشرِّق ومغرِّب . فيفهم من هذا أن منشئ السماوات

والأرض كما شاء ، أنشأ عقول العقلاء أيضا كما أراد ووزعها بينهم كما أراد .

فالماديون الذين ينكرون الله تعالى ينكرون أيضا جميع ماهو غير مادى مثل النفس والعقل ويتمسكون بشدة اتصال هذين الأمرين بالبدن . فالنفس عندهم غير متميزة عن المخ والأدراك عبارة عن الحركات الخفية غير المشهودة لأدق الياف المخ والفرق بين النفوس راجع إلى الفرق بين الأدمغة . أما النفس ـ وتسمى الروح أيضا ـ فليست إلا محصلة الميكانيكية العضوية .

ودليل القائلين بوجود النفس ان فى كل فرد من أفراد الإنسان شيئا يشعر به ذاته ويقول عنه : « أنا » وهو لا يتغير بمرور الزمان كما يتغير بدنه حتى إن بدنه فى حالته الحاضرة غيره بالمرة فى السنة الماضية فهو ذهب شيئا فشيئا وجاء مكانه بالأغذيه بدن آخر مع أن الإنسان فى الخمسين من عمره يشعر بأنه عين الإنسان فى كهولته وشبابه ولهذا يجازَى بأعماله السابقة ولا يقال إنه غير فاعلها . وهذه النفس هى التى تدرك وتريد وتحس باللذة والألم ، وليس المخ هو المدرِكَ نفسَه لكون المدرك واحدا غير متجزئ بالرغم من تعدد عناصر المخ وكثرة أجزائه حتى إن فى طبقته القشرية على ماقالوا ألف مليون حجرة وأنه يتغير مع البدن الذى هو من أعضائه فيبلى ويتجدد كسائر الأعضاء فليس هو المدرك الذي لا يتغير وإنما آلة للإدراك فقد شبهوه بالبيان والنفسَ بالعازف الفنان. فلا شبهة فى وجود النفس المعبَّر عنها «بانا» والتى هى مصدر الإدراك والإرادة، بل هى أول موجود يتعرفه الإنسان لشدة اتصال الإدراك بها وهى أى النفس والإدراك من جنس واحـد غير مادى . أما المادة فبينها وبين الإدراك تناف وتباعد فهى لاتدرِك حتى قالوا ولا تدرَك أيضا أى لايصل إليها الإدراك لكونهما غير متجانسين.

ومن هنا كان من الفلاسفة من أنكر المادة ـ وهم متقابلون مع الماديين الذين ينكرون النفس. وإنكار الأولين ليس بأعجب من إنكار الآخرين ـ قالوا نحن لانخرج منا ومن شهوداتنا النفسية فلا مادة وراء الروح ولا شئ غير اعتقادنا الراسخ لحقيقية

المادة ووجودها المستمر المتميز . مثلا نؤمن بأن الشمس التى نراها كل يوم عين الشمس القديمة ، لكن اعتبار شهوداتنا المتشابهة شهودا واحدا وهمٌ ، والسائق إلى ظن أن مشهوداتنا هذه لم يطرأ عليها الانقطاع حتى انها موجودة أيضا فى غياب حواسنا هو ذلك الوهم .

ومنهم من أنكر النفس والمادة معا . أما نفى المادة فقد عرفته وأما نفى النفس فقد قيل فيها كما قيل فى المادة إن حصول أى معنى حقيقى يتوقف على الانطباع مع أنه لا انطباع ناظرا إلى أى معنى الجوهر فنحن لا نعرف جوهرا جسما أو نفسا .

هذا ، وأكثر من نقلنا قولهم من الفلاسفة فى مشكلة اتحاد النفس بالبدن هم القائلون بكونهما جوهرين متخالفين . ومذهب البعض منهم « كاسبينوزا » و« ليبنتز » أن الجوهر واحد وأنه لا منافاة بين طبيعتى النفس والبدن . وعلى هذا لا يظن زوال الإشكال إذ ليس من السهل أيضا فهم تأثير أحد الجوهرين من جنس واحد فى الآخر ، قال « كوويدر » : « إن تراأى نقل الحركة من جسم إلى آخر [ككرتى بيلاردو] موضّحا لنا ، منشأهُ اعتيادنا الحاصل من مصادفته فى كل مكان » وقال « كانت » : « مسألة كيف تكون المقابلة والمناسبة بين الجواهر مشكلة ولا شبهة فى أن حلها خارج عن ساحة العلم البشرى » .

وقال « مالبرانش » : « لا الروح تتحد بنفسها مع البدن ولا البدن يتحد مع الروح ولا رابطة بينهما ، والذى يربط أحدهما بالآخر هو الله » وقال : « ما دمتم لا ترون علاقة رابطة بين حركات أدمغتكم وبين الحس الفلانى والفلانى فتتبين المراجعة لقدرة لا تصادفونها فى هذين الموجودين . فالله هو الذى يعلم ما تحتاج إليه حركات أعضائنا من الأمور ويقدر على صنعها فإرادته جارية على أن توجد تهييجاتى المعينة عند وجود اهتزازات روحية فى دماغى ، وبالأعم على أن تكون عوارض الروح والبدن

متناظرتين ، ولا تزال تجرى . فهذا هو اتحاد الجزئين اللذين رُكّبنا منهما وهذا ارتباطهما الطبيعى » .

وقريب منه، وأبدع ما ذهب إليه « ليبنتز » من أن اتحاد النفس والبدن مبنى على التناسق الأزلى « آرمونى پره أتا بلى » فهما متفقان أكثر من أنهما متحدان بمعنى أن الله تعالى قدّر عند خلقهما أن يكونا مستقلين فى حركاتهما ومتفقين معا . فلا تأثير من أحدهما فى الآخر وإنما توافقٌ تام لاتقل عن توافقهما على تقدير تأثير كل منهما فى الآخر واشتراكهما بحيث تنتقل كيفيات أحدهما إلى الآخر كما توهمه جمهور الفلاسفة . ومثّله « ليبنتز » بساعتين تدقان دائما فى آن واحد معا وتعلنان الوقت الواحد من غير تأثير أحدهما فى الأخرى فى هذه المعية وإنما صنعهما صانعهما على أن لا تختلفا فى سيرهما قيد شعرة » .

وهذا القانون الذى قال به « ليبنتز » أعنى التناسق الأزلى غير مختص بالنفس والبدن بل قانون كبير عنده شامل لجميع أجزاء العالم الفردة [١] فى مناسبة بعضها ببعض فلا تأثير ولا تأثر بينها أصلا لكون كل منها بسيطا لا روازن لها حتى تدخلَ منها أشياء وتخرج ، وإنما حصول أثر الواحد «موناد» فى الواحد الآخر بتدخل الله [٢] على معنى أنه تعالى أراد فى تنظيم الأشياء أن يراعى الواحدَ عند تنظيم غيره وأن يراعى غيرَه عند تنظيمه فيتوازنَ الجميع. ومن ثمة قال هذا الفيلسوف : « لو أن أحدا اكتشف جميع مطويات واحد «موناد» لقرأ فيه تاريخ العالم بتمامه، وإلا فكيف يتشكل كلٌّ منتظم أعنى هيأة الكائنات من هذه الوحدات البسيطة المستقلة وكيف توضح

---

[١] إلا أن هذه الأجزاء الفردة التى يعبر عن كل واحد منها « موناد » ليست أجزاء فردة مادية بل صورية راجعة إلى القوة .

[٢] يذكرنى هذا القانون الذى وضعه هذا الفيلسوف الكبير الألمانى قول المتكلمين الأشاعرة باستناد الكائنات كلها إلى الله تعالى من غير واسطة فلا تأثير للأشياء بعضها فى بعض ولا علية ولا معلولية بينها . ولعل الفيلسوف أخذه منهم وأوضحه إيضاحا بديعا.

النظم الجزئية فى داخل ذلك النظام الكلى ؟ وهذا ما سماه التناسق الأزلى » آرمونى يره أتا بلى » ورجحه على ما ذهب إليه بعض المتأخرين من نفس العالم الكلية المبتلعة لنفوس الوحدات .

أقول والذين قالوا بنفس العالم الكلية اختاروها لتتسنى له الوحدة الجامعة لشتات كثرته كما تسنت للانسان بنفسه على الرغم من كثرة أجزائه البدنية فيستقلّ العالم بنفسه هذه فى مشيئته المنتظمة . ولم يختره « ليبنتز » لأن العالم لا يستغنى بنفسه الجامعة لشتات كثرة أجزائه عن الله كما لم يستغن الإنسان . وبعد أن كان الله موجودا فهو الكافى لتنظيم العالم بالطريق الذى ذكره الفيلسوف أعنى وضع قانون التناسق الأزلى من غير حاجة إلى القول بنفس العالم الكلية التى لا دليل عليها سوى حاجة العالم إلى الانتظام بين أجزائه .

وقال « داويد هيوم » : كل إنسان يتوهم له نفسا بسيطة متحدة فى ذاتها يعبر عنها بقوله « أنا » مع أن شهوداتنا متمايزة قابلة للتفريق ، فكيف يرتبط بعضها مع بعض ويحصل منها «أنا» المتحد ؟ وتوضيحه أن الذاكرة تعيد لنا خيالات إحساساتنا الماضية فتتشكل منها سلسلةٌ ، وتدور الذاكرة بسرعة على حلقات هذه السلسلة بفضل الاعتياد وينجر الأمر إلى أن يُرى لنا تتابع الأجزاء المتمايزة كأنها ملتحمة الأطراف بعضها مع بعض ، بمنظر الكل المتصل ، وتمتد السلسلة المركبة من الأجزاء الماضية والحالية إلى جانب المستقبل أيضا قبل وقوعه ، فاللذة والألم الحاليان كما يرجمانى إلى أمثالها السابقة يُريانى أيضا ماسيقع منهما بعد الآن . فمع كون « أنا » مجموعة شؤونات باطنية يُرى بتأثير قوانين المخيلة كأنه جوهر بسيط ، ويرجع اعتقاد أن روحى موجودة أيضا — فى حين أنها لم تحسّ ولم تدرك ولم تشعر بنفسها — إلى اعتقاد إمكان دوام هذه الحالات » .

أقول لقد أبدع هذا الفيلسوف الذى لا ينقص ذكاءه الواسع غيرُ هداية الله إلى

الحق ، فى تصوير الوجود بل أظهر الموجودات وأبهرها على صورة المعدوم. وكنت نقلت قوله هذا من قبل فى مقدمة الكتاب (٤١٩ ـ ٤٢٠ جزء أول) وقلت : فكأن « هيوم » اعتبر « أنا » كالحركة بمعنى القطع المعروفة فى كتب المتكلمين والتى لا وجود لها فى الخارج . فإن الحركة كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لا يجتمع مقدمه فى مؤخره ، وبها يحصل الجسم فى حيز بعد أن كان فى حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وحقيقتها أمر واحد متصل فى نفسه منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان . وقد تطلق الحركة على ما يتوهم من الكل المتصل الممتد بين المبدأ والمنتهى وهى الحركة بمعنى القطع . ولا وجود لها فى الأعيان لأن المتحرك نسبة إلى المكان الذى تركه وإلى المكان الذى أدركه ، فإذا ارتسمت فى الخيال صورةُ كونه فى المكان الأول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شىء واحد .

ثم قلت ويرد على « هيوم » أن فى كلامه اعترافاً بوجود الذاكرة التى تنسج من الشهودات سلسلةً حلقاتها ملتحمة الأطراف والتى تبقى بعينيتها إلى آخر الحياة فتكون الذاكرة هى المعبر عنها « بأنا » عنده إن لم تكن هى الروح[١] وهو خلاف المفروض على مذهب « هيوم » الذى لا يعترف بوجود أى شىء لكونه حسبانيا مؤسس الحسبانية الأخيرة فى الغرب .

ووافقه أى « هيوم » على هذا الرأى « استوارت ميل » ثم اعترض على نفسه قائلا : يجب إما أن يكون « أنا » أعنى الروح شيئا غير سلسلة الإحساسات وإمكان

[١] ويكون نزاعه مع مثبتى الروح نزاعا لفظيا .

الإحساسات ، أو يُقبلَ كون ما فرض عبارة عن سلسلة الإحساسات قد يشعر بنفسه حال كونه سلسلة » !

ومنشأ إنكار « هيوم » معنى « أنا » المتحد وإرجاعه إلى سلسلة الإحساس المخيلة ، كونه من التدريبيين الذين قال عنهم « پول ژانه » فى المطالب والمذاهب : « إن المذهب التدريبي ينتهى إلى الحسبانية اللاأدرية » فأصحاب هذا المذهب الصادقون فى مبادئهم كالفيلسوف هيوم يشكّون حتى فى وجود أنفسهم لعدم ثبوته بالتجربة والمشاهدة و « أنفسهم » التى يشكّون فى وجودها شاملةٌ لأرواحهم وأبدانهم معاً . يُعلم ذلك مما ذكرنا عنهم فى هذا الكتاب وإن كنا اقتصرنا الكلام هنا على الروح التى يقصدها الإنسان إذا قال : « أنا »، أكثرَ من غيرها .

أما مذهب « كانت » فى هـذا المقام فلا يبعد عن مذهب « هيوم » وإن لم يكن هو من الحسبانية الأخيرة التى يتزعمها « هيوم » بل من معارضى الحسبانية إلا أنه غير مفلت من أساس التدريب المنتهى إلى الحسبانية وهو من الفكريين «ايده آليست» الذين لا يعترفون بوجود الأشياء فى خارج الأذهان لعدم انفهام كيفية اتصال الذهن بالخارج واجتياز الإدراك منه إليه . فعلى هـذا الأساس لا يعترف « كانت » بوجود «أنا» أيضا كما لا يعترف بوجود « لا أنا » أى العالم الخارجى الشامل لبدن الفيلسوف نفسه، فهو يتفق فى النتيجة مع « هيوم » فى عدم الاعتراف بوجود الأرواح والأجسام فى الخارج ويقول :

« أنا » الذى فى وجدانى شأن من الشؤون الذهنية فلا يصح أن ينتقل منه إلى « أنا » ذى الشأن ويحكمَ بوجوده وإنما يصح وجود ما يتصور موضوعا يقوم به الإدراك والشك والإرادة على أنه متصور فى الذهن لا على أنه موجود فى الواقع » .

فـكأن « كانت » لا يسلم بصحة قول « ديكارت » : « أشك فأدرك فأنا إذن موجود » الذى قضى به على الحسبانيين الشاكّين ، بسلاحهم أنفسهم أى الشك ،

فيقول « كانت » جوابا عن هـذا : إن الشك الذى هو نوع من الإدراك أى إدراك متردد بين أمرين إنما يحصل فى الذهن فيلزم أن يكون صاحب هذا الإدراك موجودا فى الذهن لا فى الخارج .

وأنا أقول من الطريف جـداً أن يسقط « كانت » الفيلسوف الـكبير المعروف بتشكيكاته فى أدلة وجود الله العقلية ، إلى درك الشك فى وجود نفسه . ثم أقول إن الفكرة الراسخة فى « كانت » أنه لا يعترف بوجود ما عدا الشؤون والشهودات التى نتصل بها التجربة مباشرة فيعترف بالشأن ولا يعترف بذى الشأن ويعترف بالشهود ولا يعترف بالمشهود ولا الشاهد . هذا هو منشأ اعتراضاته على وجود الله وعلى وجود نفسه فيعترف بالشك وبالإدراك الذى يتضمنه الشك وبالإرادة على أن كلا منها حادثة نشهدها ، ولا يعترف بالشاك والمشكوك فيه والمدرك بالـكسر والمدرك فالفتح والمريد والمراد بناء على أننا لا نشهد هـذه الأمور إلا بقدر أن الشهودات المذكورة المعترَف بها تتعلق بها لـكن هـذا التعلق لما حصل فى الذهن ولم يجاوزه إلى الخارج لم يجاوز ما لزم أن تـكون متعلقات الشهود موجودة فى الذهن .

ويرد عليه أن الإدراك مثلا الذى هو حادثة تحصل فى الذهن لاشك فى أنه أمر واقعى لا يقتصر على أنه موجود ذهنى وإن كان محل حصوله الذهن وحصوله فى الذهن هو طريق حصوله فى الواقع لأن الإدراك لا يحصل إلا فى الذهن ولا أحق لإسم الوجود الحقيقى من وجود الشئ فى محله اللائق به ، فيصح إذن اعتبار الإدراك الحاصل فى الذهن موجودا عينيا أيضا لا موجودا بالنسبة إلى ذهن المدرك فقط، وإلا لزم أن لا يكون حصول الإدراك فى الواقع وقد فرضناه واقعا. وناهيك فى لزوم كون الإدراك والتصور أمرا واقعيا عندنا وعند « كانت» أنه شأن من الشؤون التى لا موجود فى الواقع عنده غيرها ، بل هو أول الشؤون المجربة للإنسان . فإذا ثبت كون الإدراك أمرا واقعيا لزم وجود المدرك أيضا فى الواقع سواء كان هذا المدرك النفس أو الذهن لأن الإدراك

يحتاج ضرورة إلى مايقوم هو به. وقد أنطق الله « كانت » فاعترف بوجود الذهن من حيث لا يشعر[1] حين قال : « وإنما يصح وجود ما يتصور موضوعا يقوم به الإدراك والشك والإرادة على أنه متصور فى الذهن لا على أنه موجود فى الواقع» وإذا كان كل شىء موجودا فى الذهن لافى الواقع فأين الذهن وهل هو أيضا فى الذهن لا فى الواقع ؟ واعترافه بالذهن من حيث لا يشعر اعتراف منه بالمدرك الذى أنكره عند ما أنكر « أنا » أعنى النفس .

فالذى لا مندوحة لأى منكر او بالأصح لأى غير معترِف ، عن أن يعترف به: وجودُ الإدراك فى الواقع ووجود المدرِك أيضا فيه بضرورة وجود الإدراك . أجل لا يلزم من وجود الإدراك فى الواقع وجود المدرك (بالفتح) فيه وإنما يلزم وجوده فى الذهن. وكل مايقال عن الوجود الذهنى مقابلاً للموجود العينى فهو عائد إلى المدركات (بالفتح) لا إلى الإدراك والمدرك (بالكسر) « فأنا » المدرك (بالكسر) موجود فى الواقع دائما مع الإدراك كما قال « ديكارت » : « أدرك فأنا موجود » و « أنا » المدرك (بالفتح) موجود فى الذهن[2] إلا أن « كانت » التبس عليه المدرك والمدرك فظن أن « أنا » المدرك بالكسر لا يوجد إلا فى الذهن مثل « أنا » المدرك بالفتح وكان غلطه هذا الفاحش وكذا غلطه الأفحش فى ظن كون الإدراك موجودا فى الذهن فقط كما نبهنا عليه من قبل أيضا لا موجودا فى الواقع ، انتقامَ العقل منه جزاء انتقاده العقل المحض فى كتابه المسمى به . وإنى أرجوا الدقة الزائدة من القارئ فى فهم أمثال هذه النقاط .

---

[١] مع أنه ليس من نوع الشؤون ولا الشهود .

[٢] وليس معنى قولنا هذا أن المدرك (بالفتح) لا يكون موجودا فى الخارج بل إن كان موجودا فيه فلا يكون ذلك لاستلزام وجود الإدراك وجوده فيه كما استلزام وجود المدرك (بالكسر) ومنشأ الفرق بين المدرك والمدرك فى هذه المسألة أن المدرك بالكسر الذى لا وجود له فى الخارج بل فى الذهن فقط لا يكون صاحب الإدراك الذى هو أمر واقعى .

وهذا كلام هام فى الدفاع عن قول ديكارت القيم : أشك فأدرك فأنا موجود ... كلام عن إدراك الإنسان الموجود فى ذهنه وفى الواقع معا واستلزامه وجودَ المدرك أيضا فى الواقع . أما الإدراك العظيم الذى نشاهده فى شؤون العالم والذى هو دليلنا الموصل فى دليل العلة الغائية إلى صانع العالم العلى الكبير الخبير، فوجوده فى الواقع ووجود مدركه (بالكسر) سبحانه وتعالى أظهر من وجود الإدراك الخاص بالإنسان فى الواقع ووجود مدركه (بالكسر) فيه . إذ لا محل لاحتمال أن يكون ذلك الإدراك العظيم المشهود محصول الذهن الإنسانى فقط من غير وجوده فى الواقع كما فى الإدراك الأول فيُترددَ فى استلزامه لوجود مدرِكه (بالكسر) فى الواقع بناء على الغلط المذكور الناشئ من التباس المدرِك والمدرَك على المتردد .

لكن الفيلسوف « كانت » كما يشهد العالمَ فيعترف بالشهود ولا يعترف بالمشهود أى العالم ومن أجل هذا لا يستدل على وجود الله من وجود العالم ، فكذلك يشهد نظام العالم فيعترف بالشهود ولا يعترف بالنظام المشهود ولا بالإدراك العظيم الذى دلّ عليه هذا النظام حتى يعترفَ بواسطة وجود النظام بوجود الناظم وبواسطة الإدراك بوجود صاحب الإدراك جل شأنه .. فيسدُّ على وجهه أبواب الاستدلال على وجود الله من طريق العقل النظرى .

هذا مايرد على « كانت » من ناحية كونه تدريبيا يعترف بالشؤون من غير اعتراف بذويها . وما يرد عليه من ناحية كونه فكريا قائلا بكون العالم محصول إدراكنا أنه إن كان للعالم وجود فليس الله موجده ومنشئه وإنما منشئه الإنسان بإدراكه ، ألم يقل هكذا فهتف به عقلاء الغرب والشرق الجدد !!

ونحن على الرغم من عظمة مركز هذا الفيلسوف عند المثقفين المصريين نعد السد الذى أقامه بين عقله النظرى وبين الاعتراف بوجود الله الواجب الوجود والذى هو من آثار قدرة الله وحكمته اللتين بهما يُضل من يشاء ويهدى من يشاء ، عيبا على الرجل

متغلبا على عظمة مركزه . فلينظر المفتونون منا بالغرب وبعقول علمائه كيف تضل هذه العقول البعيدة النظر فى أمور الدنيا فتقف جامدة ولا تتقدم خطوة فيما لم يأذن به الله أن تصل إليه من المسائل الإلهية ؟ فعلماؤهم الماديون تعلمون حالتهم فى الجمود على المحسوس من غير اعتراف بما وراءه ، وعلماؤهم المنويون ليسوا خيرا من ماديهم لكونهم مصابين بما أصيبوا به من داء التجربة التى أصبحت غلا على عقولهم بدلا من أن تكون عونا ودليلا . فإذا كان الماديون أنكروا ما وراء المحسوس وحطوا من قيمة العقل وإدراكه فالمنويون قصروا عنايتهم على الإدراك وأنكروا ما وراءه فأنكروا المحسوس ، بل أنكروا المدرك والمدرك فى خارج الإدراك .

وهنا انتهينا عن أقوال منكرى النفس والمادة وتمحيصها . والقائلون بوجودهما حائرون فى إيضاح كيفية اتصال النفس بالبدن واتحادهما ، ودورُها فى البدن ليس كدور الربان فى سفينته بل أشد اتصالا منه بها كما قال « ديكارت » . وبعضهم يرجح القول بأن البدن فى النفس على القول بأن النفس فى البدن لأنه تحت تأثيرها . وعلماء الإسلام المتكلمون يقولون عند إفادة هذا المعنى إن اتصال الروح بالبدن اتصال تدبير وتصرف لا اتصال الحالّ بالمحل . ويقول بعض الفلاسفة بتأثير كل من الطرفين فى الآخر ، والبعض الآخر بعدم التأثير من الطرفين ، ومنهم الفيلسوف « ليبنتز » الذى ذكرنا مذهبه فى شكل القانون العام المسمى بالتناسق الأزلى . وكل من هذه الأقوال والمذاهب لا يعد إيضاحا لاتحاد النفس والبدن أى اشتراكهما بحيث تحصل من هذين الأمرين المتباعدَى الماهية جدا وحدةٌ شخصية بسببها لا يميز من يشير إليهما بينهما .

وقال « سنت أوجوستن » : « يعترف العلماء بعجزهم عن إيضاح اتصال النفس بالبدن ، فالإنسان كالجوهر الثالث المركب من الجوهرين المتخالفين .

وقال « ديكارت » : « لا يكلمنا عن قدرة الروح غير الجسمانية على تحريك الجسم ، أىُّ استدلال أو تمثيل مستخرج من الأشياء ، إلا أن تجاربنا البديهية تُرينا

كل يوم ظاهرة وواقعة . فينبغى أن نفهم جيدا أن هذه من الأمور المعلومة بالذات وأنه متى حاولنا إيضاحها ننتهى إلى إغلاق المسألة .

وقال « ليبنتز » : « كنت أظن أنى دخلت الباب لما قررت ماهية الجوهر، لكنى أصبحت كأنى وقعت فى البحر عند ما خضت التفكير فى اتحاد النفس مع البدن لأنى لا أجد واسطة لإيضاح أنه كيف يكون ممكنا إيصال البدن شيئا إلى النفس أو النفس شيئا إلى البدن ، وكيف تكون صلة جوهر بجوهر آخر مخلوق بحيث يجرى بينهما التبليغ والتبلغ؟ ثم يراجع الفيلسوف فى إيضاح هذا الاتحاد قانونَ التناسق الأزلى كما سبق بيانه وتمثيله بساعتين صنعهما صانعهما على أن لا تختلفا فى سيرهما قيد شعرة ! لكن الاتفاق غير الاتحاد .

وقال « أولز » : « الاتحاد الصميمى بين البدن والنفس ، الذى هو كنه الإنسان لايزال يبقى فى الفلسفة منهجا غير قابل للإيضاح ».

وقال « دوبروا رايموند » : « ما القوة وما المادة وكيف يكون الإدراك ؟ كل ذلك معمى لم يحل . والحل الوحيد للمذهب الطبيعى : لا أدرى ! » .

هذه أقوال علماء الغرب فى أقرب مسألة إلى الإنسان ، فقد رأيتهم لا يغترّون بعلومهم ، بل لا يقيمون لها مثقال خردلة من الوزن . وإنى أطنبت شيئا فى بيان الحدود التى ذكروها لعلومهم كى يراها جهال الشرق العصريون الذين طاشوا تبجحا بتلك العلوم التى ليست لهم فتحدّوا رسلَ الله وأديانهم ومعجزاتهم ... يروها فيستحيوا . ولأذكر مرة ثانية شدة إعجابى بقول « هيوم » الفيلسوف الحسبانى المعروف : « إن تعلُّم حدود قدرتنا ذروة الحكمة البشرية » ولنقرأ مع القراء مرة ثانية قول عالم الشرق وأظنه الزمخشرى :

العلم للرحمن جل جلاله ... وسواه فى جهلاته يتغمغم
ما للتراب وللعلوم وإنما ... يسعى ليعلم أنه لا يعلم

وقوله « ما للتراب وللعلوم » يشير إلى غموض مسألة اتحاد النفس الناطقة مع البدن الذى ليس من شأنه الإدراك .

* * *

نعود إلى ما كنا فيه من دليل العلة الغائية على وجود الله .

ومن أهم دلائل العلة الغائية ما يسمونه السوق الطبيعى الذى يسود قانونه فى الحيوانات والذى يعزوه منكرو العلل الغائية إلى التعليم والتعلم التابعين للذكاء ، لكن القضاعة مثلا مع كونها أغبى الحيوانات تنشىء لنفسها فى الماء بيتا وطرقا وأسدادا . وقد أخذ بعض الناس أفراخا منها ونشأها فى بُعد عن آبائها وأمهاتها وجعلها فى قفص لئلا تحتاج إلى إنشاء البيوت ، ثم لما وضعها فى الماء عادت إلى الإنشاء فمن علّمها ذلك ؟ وهى لا تُظهر قدرة فى غير هذا الفعل . فالسوق الطبيعى يكون أثره خصوصيا ويكون أثر الذكاء والتعليم عموميا . فالقضاعة التى تبنى بيتها والطائر الذى يبنى عشه يعملان بسوق طبيعى لكن الكلب يتبع صاحبه بالذكاء والتعليم .

ويقال أيضا لمنكرى السوق الطبيعى : من علّم الطير الإكباب على بيضها لتدفئتها اللازمة للإفراخ ، ومن أخبرها أن البيض تُفرخ إن أكبّت عليها خمسة عشر يوما ؟ وهو فعل متعب جدا لا تحتمله لو لم يدفعها إليه دافع فطرى . وتعليله بالميول الإرثية المنتقلة إليها من أسلافها يذهب بالإشكال إلى الماضى البعيد ولا يحله ، إذ يقال فمن علّم الأول ؟ ثم كيف تحل المسائل المتعلقة بتشكل الفرخة فى جوف البيضة وهل البيضة أيضا تعمل على طريق الوراثة؟ فمن ألقى البذر فى وسطها ومن أنشأ منه مخلوقا من نوع الأب والأم وهيأ له غذاءه من « الألبومين » ليتغذى به ما بقى فيها ولا يتعجل الخروج منها لكونه ضعيفا لا يعيش فى الخارج ؟ حتى إذا تم تشكله وانفرج جناحاه ورجلاه وارتفع رأسه من صدره فهذا أوان خروجه من سجنه ، فعنده ينقر جدار السجن ويخرج منه ، فمن علّمه ذلك؟ فهذه حادثة الفطرة البسيطة البليغة . فخالق العالم الأعظمُ

أعطى الجنين من القوانين ما يحفظه والذى يجرى فى الكائنات من الأجزاء الفردة إلى الأجرام العلوية كله مثل هذه الحادثة لا أصغر منها ولا أكبر ولا أدل على قضاء حاجاتنا العلمية .

لصاحب البصر ، كما قال « پول ژانه » أن يكتب مجلدا ضخما فى بصيرة الطبيعة أما معنى مقصود غير المصادفة المجردة ؟ فى كون أعجز الأنواع الحيوانية عن الدفاع عن نفسها وأكثرِها معرضا لخطر الموت ، أكثرَها تناسلا وتوالدا كالدجاج والحمام وكون سباع الطيور عُقما بالنسبة إليهما ، أما مقصد فى تزيين المخلوقات المحرومة من قوة الدفاع بأنواع الجمال الجاذب وفى كوننا مجبولين على شفقة ومحبة زائدتين للأطفال التى لو تركت على حالها بعد ولادتها من غير مساعدة منا لما عاشت يوما أو يومين ؟ [1]

أمّا النحل فهو كما قال « غاستون بونيه » من أعضاء الأكاديمية الفرنسية تُمثل أفضل نموذج لقوانين دولة اشتراكية، وليس فيهامحبة ولاصداقة ولارحمة ولامواساة .. يضحّى بكل شئ لمصلحة الهيأة الاجتماعية وإدامتها بالسعى الدائم : فلا حكومة ولا رئيس ، وإنما فيها أمن وانتظام وإطاعة من غير تابعية . فالأمة تطيع إطاعة مطلقة لأوامر تصدر من لجنة الادارة وتتبدل على حسب المعلومات التى تجئ بها الطائفة المرسلة للكشف فى كل صباح ، والأفراد التى تُبعث بأمر معين تمتثله حرفيا . فإن بُعثت للبحث عن حوض ماء فلا يكون منها أدنى التفات إلى المواد المسلية ولو رُشّت على

---

[١] تذكرت هنا ما فاتنى ذكره فى الفصل الثانى عند الكلام على نظرية « دارون » وهو أن ولد الإنسان لا يقدر على المشى قبل مضى عام أو أكثر على ولادته ويدوم عجزه عن قضاء حاجاته بنفسه فيحتاج إلى المساعدة والحضانة مدة سنتين، فى حين أن ولد القرد يمشى يوم ولد ويستغنى عن المعاونة بعد أيام قليلة . وذلك مزية كان اللازم أن يرثها الإنسان من سلالة القرد بمقتضى قانون الوراثة والانتخاب الطبيعى .

طريقها رشا. فدستور مملكة خليات النحل غاية كمال لمذهب الاشتراكيين قد تحققت فعلا .

وفى كتاب « الأفكار والمقائد » للفيلسوف « جوستاف لوبون » أن بعض الحشرات على ما ذكره « بلانشار » و « فابر » من علماء العلم الطبيعى ، إذا قربت ولادتها وكانت أولادها الصغار لا تتغذى إلا بلحم طرى ، لا تقتل صيدها بل تجعله مفلوجا بضربة شوكة . وهذه عملية تصعب على العالم بعلم التشريح ، فمن علّمها ذلك ؟

وفى ذلك الكتاب أيضا « أن الأفعال التى تصدر من حجرات البدن المنوعة بدون أى نوع من أنواع الشعور لاتنطبق على أى صفة أوماهية للضرورة الميكانيكية. وهى تتبدل وتتنوع على حسب الحاجات اليومية، فترى أشبه شئ بمايقع تحت إشراف عقل يختلف اختلافا شديدا عن عقولنا ويكون أكثر منها أسنا من الخطاء » .

وفيه أيضا « أن المنطق البيولوجيانى الذى ابتدعناه لا يُعدّ إيضاحا البتة ولكنه على الأقل يتضمن فائدة القول بلزوم إنقاذ أفعال الحيوانات من دائرة شمول هذه القوى العمياء التى يسعون لدفنها فيها » .

وقال « شارل ريشه » « إنى مقتنع مطلقا بعدم إمكان اطّراح العلل الغائية عن علم التشريح وعلم الحيوانات وعلم وظائف الأعضاء . وإنى عند ما أرى الوسائط الدقيقة القوية التى أعدتها الطبيعة لبقاء النوع ، لاأستطيع أن أفرض كون هذه الميكانيزمات التى هى فى غاية الانتظام والاتزان آثار مصادفة ، بل أرى فيها إرادة مقررة كالفرض الخفى الذى يتضمن السعى من وراء الحصول على نتيجة معينة » .

إن الفكر البشرى لن يبرح التفتيش عن معانى المناظر المنصوبة أمام الأعين . فتأويل المطابقات المشهودة فى الطبيعة بإرجاعها إلى الأفعال المتنوعة للحجرات الفلانية وإلى خواص العناصر أو إقامة شرائط الوجود مقام العلل الغائية تملصا من الاعتراف بها كما يفعله أصحاب الفلسفة الإثباتية قائلين : « لابقاء لأى موجود بدون شرائط

تجمله ممكنا ، فهو يوجد عند حصولها ، فتوافُق الأعضاء مع الوظائف شرط ضروري لوجود أي موجود ، لا علامةٌ لوجود صنعة تدبره وتعينه إلى أن يوجد » ـ لا يكفي في إثبات عدم كون هذه الميكانيزمات آثار صنعة موجهة إلى مقاصد مخصوصة . أجل، قيام شرائط الوجود لازم لوجود الموجود ولـكن من الذي يقيمها ؟ فهي غير منافية للغائية بل مستلزمة لها لأنها هي التي تُجلِّي الغائية .

ثم إن لفظ «السوق الطبيعي» غير مطابق لتمام الحقيقة ، ففيه شائبة إنكار الغائية باعتبار وصف السوق بالطبيعي الذي ينم على عدم وجود السائق[1] وإن كان الاعتراف بالسوق اعترافا بالسائق أيضا ، وإلا فـكيف تـكتسي المادة العاطلة شكل النبات والحيوان والإنسان وكيف تحصل منها هذه الأعضاء التي تقوِّم الوجود الحي وتحافظ على حياته مدة طويلة ؟ ثم كيف تُحدث المادة العاطلة في نفسها فـكرة إنشاء الأجهزة التي تجعل ذلك الموجود الحي في مناسبة دائمة مع أشياء تغايره ، وبأي مصادفة غريبة تشـكلت هذه الأجهزة لتأسيس مناسبة الحواس بالأشياء ونيطت بدماغ يأمر وحده ويدرك ويفكر ، لمـاذا وقعت هذه التشـكلات بهذا الحد من الإجادة والإتقان ولماذا لم يظهر العالم في شـكل مجموعة أغلاط ؟ والجواب على جملة هذه الأسئلة بقانون الاصطفاء الطبيعي جواب مشوب أيضا بالتسليم بورود الاعتراض لـكونه فراراً من تعبير إلى تعبير واستلزام الاصطفاء ـ لـكونه نسبة بين المنتسبين ـ وجودَ المصطفِي كما يستلزم وجود المصطفَى والاصطفاء محال بدون اجتماع هذين الطرفين . لـكن الاصطفاء الطبيعي يقصد به وقوع الاصطفاء بدون مصطفٍ وهو المحال الذي ذكرناه والطبيعي صفة تتناقض مع موصوفها في تعبيري « السوق الطبيعي » و « الاصطفاء الطبيعي » فإن كان

---

[١] ولذا لم يعجب هذا اللفظ « جوستاف لوبون » فبدله إلى « المنطق البيولوجياني » كما سبق قريبا .

اصطفاء أو سوقا فلا يكون طبيعيا أى من غير فاعل وإن كان طبيعيا أى من غير فاعل فلا يكون اصطفاء أو سوقا .

فالحق أن ملاحدة الماديين والطبيعيين والإثباتيين ، وإن شئت فقل الوضعيين فى اضطراب عظيم من القول عند نفيهم الإله الخالق لهذا العالم المشهود ، فهم يقولون نحن لا نعترف بوجود إله لا تصل إليه حواسنا وتجاربنا . والحال أنه ينادى به العالم المحسوس بجميع أجزائه من أكبر كبارها إلى أصغر صغارها ، بوجودها المحتاج إلى الموجد ونظامها المتوقف على الناظم ، وباستمرار ما يستمر منها المحتاج إلى الممسك المبقى وبتغيير مايتغير منها الدال على وجود المغيّر لأن كل حادثة لابد لها من علة . فإذا أراد الملحد أن يقول بصناعات لا صانع لها وبأفعال مدهشة من دون فاعل عصاه لسانه وكذبه نفسه فيقول السوق الطبيعى أو الاصطفاء الطبيعى أو الانتخاب الطبيعى أو التكمل الطبيعى أو القوانين الطبيعية . ومن أين للطبيعة بمعنى طبيعة المادة المجردة من كل ما يديرها ويدبرها ، السوق والاصطفاء والانتخاب والتكمل والقانون التى ينبىء عن السائق والناخب والمصطفِى والمكمِّل وواضع القانون؟ حتى إن إمام الملاحدة المتأخرين «بوخنر» الألمانى تنبَّه لبعض هذه المناقضات فقال فى الفصل الثامن من كتابه «القوة والمادة» : « إن تعبيرهم بالقوانين الطبيعية ليس على حقيقته وإنما هو كناية عن الضرورات التى تربط الأشياء والحادثات بعضها ببعض وعن خواص المادة وحركاتها » وما ذكره من الضرورة فهى ضرورة الحق الذى لم يكن فى جانب الملاحدة فيضطرهم فى تفسير الكائنات إلى التكلم بكلمات تناقض مذهبهم وتنقضه . أما بيانه لتلك الضرورة بالتى تربط الأشياء بعضها ببعض إلى آخره فلا يدفع الإشكال عنه لأن الربط والخاصة والحركة تحتاج إلى فاعل رابط ومخصص ومحرك كما يحتاج القانون إلى واضعه . وتراهم يردون حركات المادة وتقلباتها إلى حركات ميكانيكية ليستغنوا عن مؤثر تلك الحركات والتقلبات لكنك قد عرفت فيما سبق أن الحركات الميكانيكية

إن ظهرت بمظهر حركات مستغنية عن الفاعل المؤثر فهى فى الحقيقة أحوج إلى المحرك من سائر أنواع الحركة لاحتياجها إلى مخترع الماكينة وصانعها ومديرها الذى يُحدث فيها الحركة الأولى . فإن احتاج غيرها إلى فاعل واحد وهو المحرك فهى تحتاج إلى ثلاثة فاعلين

فصفوة القول أن أبواب التعبير مسدودة على ألسنة الملاحدة كباب الهداية المسدود على قلوبهم إلا تعبيراً واحداً يكون بكلمة « المصادفة » كلمة العجز عن إيضاح ما وقع فى الكون وما يقع . فليس من حقهم ومن مصلحتهم أن يستعملوا غير هذه الكلمة وغير هذا التعبير . إلا أنهم كلما أحسوا بقصور هذه الكلمة وعجزها اللذين لا يُكتمان إزاء نظام العالم المشحون بالمعانى الدقيقة والأسرار العميقة لاسيما الكائنات الحية فلجأوا إلى كلمات وتعبيرات أخرى يرمون بها إلى إيضاح ذلك النظام وتأويله مع الاهتمام بتنزيله عن سماء دقته وتطيين شموسه بطين المادية العادية ، لاينقاد لهم المرمَى فتفضحهم العبارات وتنعكس عليهم الكلمات ؛ فى حين أن « كانت » يقول : « يود رجل الخير أن يكون الله موجودا » يتمنى أولئك الملاحدة أن لايكون الله موجودا بالرغم من كل ما يدل على وجوده دلالة لا قبل لهم بإنكارها . وإذا قيل لهم من الذى بنى السماوات والأرض وجعل الليل والنهار آيتين فمحا آية الليل وجعل آية النهار مبصرة ، ومن مالك هذا الكون الفخم المتصرف فيه والمهيمن عليه وفاعل هذه الأفعال التى يتضمنها ؟ فإذا قيل لهم هكذا وشقَّ عليهم الجواب بأن المصادفة بَنَت السماوات والأرض وأوجدت ما فيها من الإنسان والحيوان والنبات والبر والبحر والجبال وفعلت كل ما فى الكون من الأفعال العظيمة المنتظمة ، قالوا بَنَتْها الطبيعة وفعلتها الطبيعة ، ومرادهم أنه لا فاعل هناك ولا بانٍ وإنما هى مبنية من نفسها ومفعولة من نفسها . وليس مرادهم أن الفاعل هو المفعول نفسه للزوم تقدم الشىء على نفسه[1] لو كان بانى

---

[١] كما قال « أرسطو » فى دليل المحرك الأول باستحالة كون الشئ فاعلا ومنفعلا معا بالنسبة إلى فعل واحد بعينه .

السماوات هو السماوات نفسها وبانى الأرض هو الأرض فكأنهما موجودتان قبل وجودهما لبناء أنفسهما فمعنى قولهم إذن « فعلتها الطبيعة » الذى ينبىء عن وجود الفاعل مع كونه غير موجود، أن فاعلها عدم الفاعل ! فهم ينفون الله وفعله فى الكائنات ويعترفون بفعل الطبيعة أى بفعل فاعل هو عدم الفاعل، ثم تراهم يعزون إلى هذا العدم كثيراً من صفات الله مثل العلم والإرادة والقدرة كما نبه عليه « كارو » فى كتابه « المذهب المادى والعلم » قال : « إن الموسيو « فلورانس » لفت بحق إلى المغالاة لحد أن تُجعل الطبيعة التى كانت عبارة عن لفظ شخصا موجودا فيُظن أولا أنه يُتكلم بكلام من قبيل المجاز والاستعارة ثم يُجعل هذا المجاز والاستعارة فكرا ومذهبا بالتدريج فيُعزى إلى الطبيعة الميل والإرادة والذوق والانتخاب والترتيب والتركيب والسعى فيُعظمَ شأن الطبيعة بين أصحاب الأفكار المادية وتُثْري بصفات مغتصبة من الله .

«يحدثنا « بوخنر » الذى هو أحمس مادى إيقانى لهذا الزمان عن فعل الطبيعة فى حصول الموجودات العضوية فى حين أنه يراه منافيا لخطة الخلق والتكوين من عند الله ويحدثنا هذا الرجل الواقف على آخر دُور الاستحضار الكبيرة للكائنات عن أن الطبيعة تأبى قبول شئ مصنوع دفعة وإنما يقبل ما يولد ويتكمل وسيحدثنا فى نقطة من كلامه بشأن جرثومة العين الموجودة فى الحيوانات العُمى بغار « ماموت » عن اندفاع الشكل الموجود قِدما فى الطبيعة ليفتح طريقا لنفسه من دون مراعاة خطة ومقصد . لكن هذه الطبيعة المعطية للمادة اندفاع الشكل الموجود منذ القدم يلزم أن تكون شيئا غير المادة لكونها تدبرها وتعطيها نية دائمة أن لم تعطها عقلا . وقد قال «مولسكوت» فى خطبة ألقاها عند افتتاح دروسها فى « تورين » : لا تحسبونى أعمى لحد أن أبخل بالقصد على الطبيعة » .

« وهذه التخبطات اللسانية اللامنطقية التى تسفر عن مشكلات المذهب الطبيعى أذيعت وأعلنت بأسلوب شديد من جانب الكيميائى الشهير «شورول» وقيل بحق :

« نحن لا نفهم الفكرة الزائفة للذين قالوا بالطبيعة محاولةَ إخراج الله والحكمة الإلٰهية من اللغة . ولَبْسِ الله بموجود يتصف بالصفات الإلٰهية كالقوة الخالقة والقوة الحارسة وكالبصيرة وربما كالفضل والكرم ، والحاصل لَبْسِه بالذى يتصف بصفات الله ولا يكون إياه .

« كلا ، ان الطبيعة ليست بالقدرة الخفية المنتشرة فى الأشياء ، بل إنها الله نفسه أو عبارة عن صنم موهوم ، عن مفهوم مجرد ، عن كلة ، وليس لها وجود حقيق ، فيجب أن يفهم هكذا . ومع ذلك فمن الواقع كثيرا توسيطهم لهذا الله الميكانيكى [يعنى الطبيعة] فى الأحوال المشكلة لحل مسائل لا تقبل الحل بالملل المادية . فإن أحبت المدرسة المادية أن تكون صادقة فى فكرة الأصول التجريبية فعليها أن تدع هذا الإسم الهيّن [الطبيعة] الذى ينطوى على أمور كثيرة مبهمة ويكون جُنة دون كثير من المصادرة على المطلوب »

أقول هذا الكلام المنقول فى « اضمحلال مذهب الماديين » عن كتاب العالم الفرنسى « كارو » مهم جدا من ناحية النص على عدم وجود ما يسمى بالطبيعة ويذكر فى عبارات الذين يأبون جهد طاقتهم أن يعترفوا بوجود الله ويعزوا الأفعال الكونية إليه . ومهم جدا أيضا من ناحية إراءة التناقض الواضح الفاضح فى إنكارهم العلل الغائيه والقصد والإرادة فى نظام العالم ثم اعترافهم بالميل والإرادة والذوق والانتخاب والترتيب والتركيب والسعى والنية على أن يكون كل ذلك معزوا إلى الطبيعة التى لا وجود لها غير اللفظ المموّه .

فانظر سخافة عقول الملاحدة حيث أنكروا نسبة إيجاد الكون وتنظيمه إلى الله ثم نسبوه إلى الطبيعة فإن أنكروا وجود الله لأنهم لم يروه فلم يروا الطبيعة أيضا والله موجود ولو بأدلة يعتمد عليها المؤمنون ولا دليل على وجود الطبيعة أصلا. فالظاهر أنهم ينكرون صلة الكون بالله ويدعون بدلا منها صلته بالطبيعة لا لأن الطبيعة أحق من الله أن

تـكون موجودة وأن تـكون صانعة العالم بل لأنهم رأوا العالم ورأوا فيه آثارا وأفعالا منتظمة ولم يروا الفاعل المؤثر الناظم فقالوا لا حاجة إليه لأن العالم وما يتضمنه من الآثار والأفعال والانتظام موجود مفروغ عن مسألة وجوده سواء قالوا بوجود الفاعل الناظم أو عدم وجوده ولا ينعدم العالم وانتظامه إن لم يقولوا بوجود الله كما يعتقده المؤمنون وفعلا قالوا بعدم وجود الله أى بعدم وجود الصانع للعالم ، فلم ينعدم العالم . لـكنهم لم يفكروا فى أن القول بعدم وجود الله ليس عدم وجود الله حقيقة حتى يترتب على الأول ما يترتب على الثانى، فـكأنه ثبت بهذا الشكل الجنونى عدم وجود الله ؛ كما لم يفكروا أن الفعل بدون الفاعل والنظام بدون الناظم محال ولم يتعبوا أذهانهم بمثل هذه الأفـكار إذ كان مطمح أنظارهم الـكون نفسه ليتمتعوا به لا المـكوِّن كما أن كل من وجد فى طريقه مالا لا يفتش عما إذا كان له مالك بل يروقه احتمال عدم المالك فيأخذه حراما أو حلالا ما لم يكن ممن يتقيد بالحلال والحرام .

فقولهم بالطبيعة بدلا من الله معناه استغناء العالم عندهم عن الصانع لا أن الطبيعة أولى بصنعه وأقدر لأنهم لا يجهلون كونها اسماً من غير مسمى مهما جهلوا ما ذكرنا آنفا من الأمور الدقيقة الملتبسة عليهم، ولا يجهلون أيضا استحالة إسناد الفعل إلى الفاعل المعدوم مهما جهلوا استحالة استغناء الفعل عن الفاعل . وكان إنكارهم لوجود الله على الرغم من أنه موجود إنكاراً لما ينسب إليه المؤمنون من خلق السماوات والأرض وإكباراً لهذه الأفعال أن تتعلق بها قدرةٌ كائنةً قدرةُ من كانت ، ثم نسبوا تلك الأفعال إلى ما لا وجود له أعنى الطبيعة . فهل يتصور أنهم أكبروها من أن تتعلق بها قدرة الموجود ولو بالنظر إلى بعض العقائد فنسبوها إلى قدرة المعدوم المعدومة؟ ولا يقال فرقٌ بين صدور تلك الأفعال من الله بطريق الخلق الذى يحصل ما يحصل به دفعة وبين صدورها من الطبيعة فى أزمنة طويلة ، لأنى أقول صدور الفعل من المعدوم فى مدة أبعدُ من صدوره فى الحال من الموجود مهما طالت المدة ومهما عظم الفعل .

فيتبين من كل هذا أن إسنادهم الكائنات إلى الطبيعة معناه أنه لا فاعل لها وأنها مصنوعة من نفسها[1] كما يشهدونه ، من غير صانع ولها من طول الزمان مساعد لا يستهان به . فالعالم يكفيه وجوده المشهود ويغنيه عن وجود موجد له غير مشهود سواء كان الله ذلك الموجد أو الطبيعة .

هذا هو التحليل الدقيق لعقلية الملاحدة الحقيقية التي يرونها أسهل عليهم من الاعتراف بوجود ما لا يحس وجوده من صانع الكون وناظمه وأسلم من كافة التدقيق الزائد وأوفق للواقع المشهود، وهذه العقلية تتلخص في إسناد العالم إلى نفسه .ولا علاقة لتحليلنا هذا بعقلية الذين يستعملون لفظ الطبيعة جزافا في عباراتهم من الكتاب المصريين منا من غير تثبت في فهم مغزى هذا اللفظ غير التقليد لأسلوب الكتابة السائد في الغرب بتدبير ملاحدة الطبيعيين والمقتفين بآثارهم من أصحاب الفلسفة الوضعية. لكن نظرية إسناد العالم إلى نفسه الذي قال به الملاحدة زاعمين أنه أولى من إسناده إلى فاعل مجهول الوجود أي الله أو معلوم العدم أي الطبيعة بديهيةُ البطلان وإن خفي عليهم ، لأن وجود كل شيء في العالم بنفسه من غير موجد يستلزم كون كل شيء واجب الوجود ، إذ لو وجد مع جواز عدم وجوده لزم الرجحان من غير مرجح الذي يتضمن التناقض، وإن وجد ولم يجز عدم وجوده لزم أن يكون وجوده واجبا وهو يتناف كل التنافي مع مذهب المصادفة الذي قالوا به . وجد غريب أن يكون الملاحدة الذين لا يعترفون بوجود واحد واجب الوجود ، قائلين بوجوب وجود كل شيء من حيث لا يشعرون . ورأس كل خطيئة لهم عدم استعمال عقولهم حاصرين كل العناية في الحواس التي لا ترى الأباطيل ذات الأعماق . وكان يشغل بالي الفينة بعد الفينة ما نراه في القرآن

[١] فمعنى الطبيعة إذن التي يعزون إليها الفاعلية للأشياء طبيعة الأشياء نفسها كأن طبيعة كل موجود في العالم تقتضي كونه موجودا بنفسه من غير حاجة إلى الموجد فيرد عليه ما سنورده .

الحكيم من أنه يكافح المشركين ويشدد فى تعنيفهم ما لا يكافح غيرهم من الكفرة مثل الملاحدة الذين أصبحوا خطراً على الأديان فى الأعصر الأخيرة أكثر من المشركين، فإذا هم أى الملاحدة عند النظر الدقيق أشد الناس إشراكا بالله ، لأنهم فى قولهم بوجود كل شىء فى العالم بنفسه من غير موجد، يكونون قد اعتبروا كل شىء فى العالم واجب الوجود وجعلوا لله شركاء بعدد كل موجود . ومن ناحية أخرى كان الإشراك بالله تعالى على درجاته المتفاوتة العلمية والعملية الجلية والخفية هو منشأ فساد المجتمع وانحطاط الأخلاق وانقراض الأمم ، حين كان كمال الحرية التى بها يصمد الإنسان إلى أسمى مراتب الإنسانية ، فى أن لا يعبد إلا الله فى جميع حالاته .

وإنى أجد فى قوله تعالى (يا عبادى الذين آمنوا إن أرضى واسعة فإياى فاعبدون) دلالة على أن الإنسان لايكون حرًّا بتمام معنى الكلمة عزيز النفس وأبيّا عن كل مذلة وهوان قد يلحقانه من نواح شتى فتسبب له الضعف والاستكانة ، إلا إذا كان عبدا لله وحده . وتلك النواحى مفصلة فى الآية الأخرى أعنى قوله تعالى (قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره) والآيتان لاسيما الأولى تتضمن الإشارة خاصة إلى ضعف واستكانة قد يأتيان الإنسان من رابطته الوطنية التى تمد فى زماننا أفضل الروابط وأشرفها .

نعود إلى ما كنا فيه : وقد ثبت جليا أن منشىء الكائنات وناظمها ليس هو الطبيعةَ وليس الكائناتِ أنفسَها وتبين أن دليل العلة الغائية لوجود الله البارزة فى الكائنات على الرغم من تجلد الملاحدة فى إنكارها ، قد أقض مضاجعهم وأقلق أفئدتهم وذهبت بألسنتهم إلى أسماء جوفاء لاتغنى من الحق شيئا كالطبيعة أو تُناقضهم فى دلالاتها وتعترف بما لا تعترفون به كالسَّوق الطبيعى والميل الطبيعى والانتخاب الطبيعى والقوانين الطبيعية . ومهما اضطرب الملاحدة وعمهوا فى غيهم وسدّوا سبل التفكير على عقولهم

فلا يستطيعون أن يسدّوها على عقول غيرهم إذ من المعقول جدا والموافق للمسلم كل الموافقة أن يسائل الإنسان إذا فكر فى وجود قدرة عاقلة[1] مع وجود هذه الكائنات: هل هناك علامة التدبير والتنظيم وأنها كُوِّنت على خطة تترشح منها نوايا مكوِّنها؟ فعند ما جزم المفكر بوجود تلك العلامات ، ولا شك فى أنها موجودة ، يجزم معها بوجود علتها « العاقلة » .

وبهذه المطالعة أصر الملاحدة على إنكار العلل الغائية فى الكائنات . ومهما أنطقهم الله بالتعليل فى تعبيراتهم « بالقوانين » الطبيعية فإنهم نفوا القصد فى تلك القوانين كأنهم أنكروا التقنين فى القانون والتنظيم فى النظام فقالوا بالقانون من غير تقنين والنظام من غير تنظيم وتذرعوا إلى هذا التأويل البعيد المتناقض مع نفسه ، بما لا يعلل من أجزاء الكائنات فغلّبوه وإن كان قليلا ، على ما يعلل وإن كان غالبا ، فأنكروا

---

[١] يهمنى أن أنبه القارئ العزيز إلى أنا نحن المسلمين لا نسمى الله بأى اسم ولا نصفه بأى وصف يوهم ما لا يليق بعزته وكبريائه مهما كان ذلك الاسم أو الوصف ممدوحا فيما بيننا . وقد ذكر علماء الإسلام من ذلك (العارف) لأن المعرفة قد يراد بها علم سبقته غفلة ، و (الفقيه) لأن الفقة فهم غرض المتكلم من كلامه ، وهو مشعر بسابقة الجهل ، و (العاقل) لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغى مأخوذ من العقل بمعنى الحجر ، و (الفطن) لأن الفطانة سرعة إدراك ما يرادعرضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ، و(الطبيب) لأن الطب علم مأخوذ من التجارب.

ويلزم أن لا تجوز أيضا تسميته (بالعلة) كتعبيرعلماء الغرب الموحدين عن الله (بالعلةالأولى) لأن العلة كثيرا ما تطلق على ما يؤثر فى معلوله من غير إرادة منه . لكنى لم أتكلف فى هذا الكتاب بتمام الاجتناب والاحتراز من مجاراتهم فى بعض التعبيرات ، لأن المقصود من تأليفه محاجة الملاحدة المنكرين لوجود الله فلنثبت أولا وجوده بأى اسم كان ، وليعذرنى القراء على ذلك ولا سيما ليتجاوز الله ربنا عما فرط عند تلظى الحاجة . أما انتقاء الأسماء لله تعالى وتمحيصها بل توقيفها فيما ورد به الإذن من الشارع فله مقام يأتى دوره بعد موضوع هذا الكتاب .

وأنبه أيضا على أنى عند نقل الوثائق والشواهد من كلمات العلماء الغربيين يكون نظرى متوجها إلى نقطة الاستشهاد فحسب ولا يلزم أن تكون الكلمة المنقولة ملتزمة بتمامها عندى موافقة لمذهبى مذهب الإسلام الذى لا أبتغى غيره دينا وبه ألاقى ربى إن شاء الله .

التعليل فى الـكل وقالوا إن ما يظهر بمظهر السائد فى العالم من الانتظام فإنما هى نتيجة القوانين الطبيعية غير المقصودة . وتلك القوانين قد تُرَى كأنها تعمل موجهة إلى غايات معينة وقد تعمل على أسلوبها الميكانيكى مخالفة لجميع القوانين المعنوية والعقلية . فانسياق الطبيعة الغريزىّ أعمى تابع للأحوال التصادفية والخارجية لحدّ أنه يلد نتائجه وهى أحق بأن تعتبر عبثا إذا حكم بالنسبة إلى الإرادة العاقلة . وقد يُرَى فى هذه الطبيعة خصب لا فائدة فيه وربما فيه ضرر ، ومع ذلك فهى عاجزة عن صد أو غلبة أصغر مانع يصادفها ، وكثيراً ما تصل إلى عكس ما يلزم أن تصل منطقيا إليه وترتكبُ ما لا يحصى من الأغلاط والأخطاء المضحكة عند ما شُوِّش عليها فى معاملاتها من جانب الحادثات . فهل كنا نرى هذه الحالات لو كان الله الواحد موجودا ؟

لم تتبدل هذه النغمة من « أبيكور » إلى « بوخنر » وقد أضيفت إلى الأمثلة المتداولة أمثلة أخرى لا تفهم ولا تجرى فيها العلل الغائية لينقضوا استدلال المؤمنين على وجود الله بدليل العلة الغائية . لـكن الملاحدة حالتهم عجيبة فى التعنت والمـكابرة، لأنهم إذا رأوا فى الـكائنات مايجرى على النظام نظام العلة الغائية وذلك كثير لايحصى قالوا هذا نظام الطبيعة لا حاجة معه إلى الاعتراف بوجود الله فلو كان الله موجودا لأفهمنا وجوده بمخالفة نُظم الطبيعة وقوانينها . وإذا رأوا ما يخالف النظام نسبوه إلى غلط الطبيعة وقالوا لو كان الله موجوداً وكان العالم آثار صنعة لما كنا نرى هذه الحادثات التى لا تعلل بعلة غائية ولا يفهم ما يقصد منها ، فاستنبطوا من وجود النظام وعدمه معا عدم وجود الله ، مع أن المنطق قاض بأنه إذا دل شىء على شىء بوجوده فلا يدل عليه بعدمه وإذا دل عليه بعدمه فلا يدل عليه بوجوده ، وإلا يكون نوعا من الجمع بين النقيضين .

كان الحرى بالعاقل إذا رأى فى العالم ما يدل على إحكام الصنعة واتقانها أن يحمله على فعل العليم الحـكيم القدير ، وذلك ماهو المشهود فى معظم الـكائنات . فالعالم الذى

يكاد يكون ما يحتويه غير متناه قد ركبت أجزاؤه كأنها غير غافل بعضها عن بعض ، فلو لم يكن فيه إلا ما يلزمه من وحـدة الإدارة المحيطة به على سمته التى تقف العقول دون تصورها بله مساحتها ، لـكفى فى إثبات وجود الله الواحد ، فهل العالم الذى لو كان البحر مدادا لما كفى فى تسجيل ما تحتويه تفاصيله، مجموعة أشتات لاصلة لبعضها ببعض ولا يجمعها ملك مالك ولا هيمنة مهيمن على الرغم من اجتماعها واشتراكها فى الوجود؟ فلو كان الأمر كذلك لخرت على رءوسنا هذه القبة الزرقاء بجميع أجرامها التى ليست أرضنا إلا واحدة من أصاغرها وكانت نتيجة هذه الفوضى العامة أشد مما لو كان فيهما آلهة إلا الله وأفسد. فمن جمع إذن كل هؤلاء فى الوجود ومن جمع كل هؤلاء فى البقاء إلى أجل مسمى ؟ ثم من فرق بين كل موجود وموجود فجعل الموجودات أعيانا متمايزة بدل أن تـكون مغمورة فى خِضمّ المادة ؟ ومن عين موضع كل جزء من هذه الأجزاء وموقفه من الـكل؟ فهذا الجمع وهذا التفريق والتعيين لايمكن أن تكون بطبيعة الأشياء الغافلة بعضها عن بعض فتحتاج إلى من جمعها وفرقها وخصصها على حسب مشيئته ، وإلا فهل يدرى كل موجود معين كيفية تعينه وتميزه من عامة الموجودات إن كان ذلك باقتضاء من نفسه ؟ ثم هل يدرى أحد منا نحن الساكنين فى الأرض أن له صلة ـ لا أقول بمن فى المريخ على تقدير كونه مسكونا كما قالوا ، بل ـ بما فى الـكواكب السيارة البعيدة التى لم تصل أضواء شموسها بعـدُ إلى الأرض من بُعـدها ؟ لأنا وإياه نجتمع تحت ملك مالك وسيطرته (إن كل من السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا لقد أحصاهم وعدهم عدا) ، وهذه الصلة يُعترف بها فى تعبير العلم باسم الجاذبية العامة بين النجوم والسيارات ومنظوماتها، مع أنه أى العلم لايعرف ماهى حقيقة هذه الجاذبية ؟ وعندنا أن حقيقتها جامعة العبودية لله كما أشارت إليه الآية .

ولم يدر علماء البشر الماديون بعـدُ ما يفرق وما يصل بين الأجزاء الفردة التى تتركب منها الأجسام والتى لا تقبل القسمة والتجزئة من فرط صغرها ومع هـذا فقد

اكتُشف أن كلا منها مؤلف من ملايين من « ألكترون » تتحرك وتدور حول بعضها بنسبة معينة من القرب والبعد . فهذه اللالكترونات يتكون منها كل جزء فرد كمنظومة من المنظومات الشمسية وتتكون الأجسام من اجتماع عدد من هذه المنظومات يكاد يكون من كثرته غير متناه ، بنسبة معينة أيضا من القرب والبعد بين المنظومات المجتمعة لتكوين هذا الجسم وذاك الجسم . هذا فى كرتنا بله الكواكب السائرة القريبة أو البعيدة . وأصوب القول : لو أن الإنسان بعد أن ذهب يبحث فى أجزاء جسم من الأجسام المادية وأجزاء أجزائه فغرق فى عمق صغريات الكون ونظامها، ثم عاد إلى البحث فى كبرياته فرفع رأسه ونظر نحو السماء ليلا أو نهارا وكان له المام بعلم الهيأة لزم لأن يكون أفاد تقديره لعظمة الكون فى صغرياته مرة وفى كبرياته أخرى وأعظمية مكوِّنه أن يجن ويُعتقل لسانه من الدهش والوله ، لا أن يجن فيهذى كاولئك الملاحدة المنكرين للعلل الغائية والنظم العالية معا أو المعترفين بالنظم من غير اعتراف بالتنظيم والناظم لكونها نظما مبنية على المصادفة !.

قال « كاميل فلاماريون » فى كتابه « الله فى الطبيعة » : « إن وحدة الخطة العامة التى تدار بالنظام الجارى فى الطبيعة وبالعقل المتجلى فى تشكيل كل موجود وبالحكمة المنبسطة على هيأة الكائنات كنور الفجر وبقانون الاستعداد للتكمل على الدوام ، تعرض لنا القدرة المطلقة الإلهية كركن للطبيعة غير مرئى وقانون منظم ومنسِّق وقوة أساسية هى منشأ القوى الطبيعية وتلك القوى عبارة عن مظاهرها الخصوصية . فالله تعالى يمكن أن يعتبر عقلا باطنيا موجودا فى طبيعة الأشياء غير قابل للتعريض حافظا ومنظما ومنسقا لأواسع المنظومات الشمسية وأحاقر الموجودات وهو ليس فى الخارج عن العالم وليست شخصية ممتزجة بنظام الأشياء الطبيعى .

« فهو مفكرة باطنية Pensée immanente » لا تُعرَّف ، والقوانين التى تدبر العالم شكل من أشكال فاعليته والسعى فى تعريف هذه المفكرة وإيضاح شكل

فاعليتها وادعاء مناقشة صفاتها وتفحص خصائصها والغوص فى دوار اللامتناهى لتطامين حرص العلم ليس حركة جنونية فقط بل مضحكة أيضا . وتجربة كهذه تدل على أن مقتحمها لم يعرف الفرق الأساسى بين المتناهى واللامتناهى ، فبين هذين اللفظين مسافة لا يمكن أن يُنشأ عليها أى جسر ، فالله تعال بمقتضى ماهيته لايعرف ولايفهم بعقولنا»

والفيلسوف نبه فى آخر كلامه إلى أنه لا يرضى أن يُعتبر فى مذهب الوجودية «بانتائيزم» كما صرح فى هذا القول المنقول آنفا بأن شخصية الله تعالى غير ممتزجة بنظام الأشياء الطبيعى . لكن الأستاذ الكبير التركى مؤلف كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » القيم ، لكونه مائلا إلى مذهب المتصوفة القائلين بوحدة الوجود حمل كلام الفيلسوف « كاميل فلا ماريون » على تأييد هذا المذهب .

لنعد إلى ما كنا فيه . أجل كان الحرىُّ بالعاقل إذا رآى فى العالم مايدل على التدبير وإحكام الصنعة وإتقانها أن ينسبه إلى فعل العليم الحكيم ، وهو الغالب الساحق . وإذا رآى غير ذلك فالحرى به أن لا يتخذه دليلا لنفى العلة الغائية ووجود الغلط ، لأن ما لا نفهم علته وحكمته فإنما هو دليل ضد عقل البشر القاصر لا دليل ضد العلم الإلهى أو ضد وجود الله . فإذا اُتخذ دليلا لنفى العلة والحكمة ونفى الفاعل العليم الحكيم يتضاعف الدليل ضد عقل البشر . فهل هو علم كل شى حتى لا يعزبَ عن علمه تعليل بعض الأشياء فيحمِلَ الأمر على عدم العلة والحكمة فى ذلك البعض بدلا من حمله على جهل نفسه ؟ وإذا كان الإنسان يعترف بوجود الله على شرط أن يفعل فى الكائنات مايفعله هو لو كان إلٰها وأن يرتب كل شىء على حسب مايهواه فذلك لا يكون إلٰها فوق البشر ، إن كان فوقه بقدرته فلا يكون فوقه بعلمه وحكمته .

على أن ظهور العلل الغائية فى كثير من الأشياء كاف فى إثبات المطلوب لدلالتها على وجود الله المدبر لنظام العالم . أما مالم تظهر فيه العلة والحكمة فغايته أنه كشاهد

نفى حيال شهود الإثبات أعنى أنه لا يُسمع، إذ لا معنى لشهادة النافى مع وجود شهود مثبتين ، غير أنه لا يَعلم .

وقد يجاب عن الاعتراض بالحادثات التى لا تعلل بالعلة الغائية ، بأنه يدل على أن الله تعالى يفعل ما يشاء ، وقـد كانت الملاحدة يدعون استغناء العالم عن الإله الماشى لقوانين الطبيعة، فها هو يخالفها إذا شاء .

وقال « ليبنتز » فى الجواب : « هذا نصب مراقب على أفعال الله تعالى مضحك يشبه ظن الملك « الفونس » الحـكيم حين انتقد هيأة « بطليموس » أنه ينتقد هيأة العالم . وأنتم الذين لا ترون فى بعض مخلوقات الله شيئا من الحـكمة والعلة الغائية إنما تتعرفون العالم منذ ثلاثة أيام ولا ترون أمام أنوفـكم فانتظروا كثيرا كى تروه » كما فى « مطالب ومذاهب » .

ومن سفاسف أقوال المنكرين للعلة الغائية أن النظام المرئى فى العالم نتيجةُ قوانين طبيعية مترتبةٌ عليها من غير سابقة القصد وليست بعلة غائية، لتأخر النتيجة وتأخر العلة والمؤخر لا يكون علة للمقدم .. فإذا أعقبت حادثة حادثة وأبدت التجربة المـكررة حصول الثانية عقب الأولى فعند ذلك تعتبر الأولى علة الثانية، لـكن ما قلتم عن العلة الغائية إنها حادثة تقع فى المستقبل والتفحص عن علة الشئ فى المستقبل يكون معاكسة لنظام العقل والعلم .

وهـذا الاعتراض إما جهل بأنواع العلل أو تجاهل مبنى على غرضهم الفاسد فى إنـكار النظام المقصود فى العالم ، مع أن إنـكارهم المبنى على غرض خاص ليس هو أيضا غير مثال من نوع ما أنـكروه من العلة الغائية وهى توجد فى جميع المقاصـد المستحصلة بوسائلها . وسيجئ منا زيادة فى الـكلام على إنـكار العلة الغائية من أساسها .

فالقائلون بوجود العلل الغائية فى العالم يتخذون النتيجة مبدأ يرتقون منها إلى العلة فيستدلون من حادثة سابقة كتهيؤ ثديي الأم وامتلائهما لبنا، على حادثة مستقبلة هى حاجة المولود إلى الغذاء. وينظرون مثلا إلى تشكل الجهاز التناسلى فى الرجل والمرأة مختلفين متقابلين ثم إلى جِبِلَّة الجنسين على شدة التحابّ والتمايل بعضهما مع بعض وجبلة الوالدين على محبة أولادهما والشفقة والحنو على أطفالهما لا سيما حنو الوالدات، وإلى حصول اللبن فى ثُدِيّ أولات الأحمال عند اقتراب وضعهن كما ذكرنا. فهل كل ذلك من المصادفات التى لا تتضمن معنى مقصودا أم كلها مقدمات ووسائل لغاية مطلوبة هى بقاء النوع والنسل؟ والظاهرُ الظهورَ الذى لا يخفى إلا على المتعامين الذين لا يعترفون بأن العين خلقت لأن تكون أداة للرؤية، هو الشق الثانى لأن حصول هذه النتيجة أعنى بقاء النوع والنسل منوط باتفاق علل كثيرة طبيعية على أن تعمل على استحصالها ولا يتصور أن تكون هذه العلل المتنوعة متوجهة إلى نقطة مالم يكن له دافع فكان من الضرورى اعتبار تلك العلل وسائط واعتبار تلك النتيجة مقصدا.

وإذا رأينا أن نتيجة من النتائج يحتاج حصولها إلى حسابات دقيقة نستنتج منها وجود محاسب. مثلا لو كان ريش الطيور من الصوف لما كفى قليله فى تدفئتها مع رقة جلودها وثقل كثيره عليها ومنعها من الطيران.. فمهمةُ ستر أبدانها بدون زيادة ثقلها وتصعيب طيرانها مسألة محتاجة إلى الحل فكسيت برياش طويلة تصلح للتوسع فى أجنحتها عند البسط، ولئلا تلتصق الرياش بعضها مع بعض عند ابتلالها من المطر فيتعذرَ القبض والبسط، أضيف عضو يُخرج مادة دهنية يطلى بها سطح الرياش فتمنع من تسرب الماء فيها.

اعلم ان الملاحدة لفى عناء وحرج عظيمين فى تأويل نظام العالم وتفسيره على وجه لا يضطرهم إلى الاعتراف بوجود الله واضع هذا النظام. فأولا يحاولون نفى وجود النظام متمسكين ببعض مايرى فى الكائنات ولا تعقل له علة غائية ويذكرون من أمثلته ثُدِيّ

الرجال والدودة الزائدة للرجال والنساء ثم يتوسلون بهذا البعض إلى إنكار التعليل في الجميع قائلين : لوكان في وضع الأشياء مواضعها مقاصدمعقولة لاطرد الحال في الأشيا كلهاولم يوجد في الكائنات مالا تعقل علته وإن كان هذاقليلابالنسبة إلى معقولات العلة. فهم يقيسون الكثير على القليل بل الأقل فيتخذونه أساسا ومقياسا ثم يحملون الكثير عليه ولا يقبلون العلل الغائية الظاهرة فيه على أنها علل غائية مع أن المعقول أن ينعكس الأمر فيعلل ما تظهر فيه العلة لا سيما وهو الكثير ثم يقال فيما يخالفه وهو الأقل كنسبة الواحد إلى المائة بل الألف ، بالعلة والحكمة الخفية علينا وربما يجيء وقت ينجلي الخفاء عنه أيضا. وقد سبق جواب آخر على تمسكهم بالبعض الذي لا تظهر علته الغائية .

وثانيا يدعون أن النظام اتفاق غير ناشئ من تدبير مدبر . وقد بحثنا عند الشروع في الاستدلال على وجود الله بدليل العلة الغائية : هل في بنيان صرح العالم العظيم مايدل على إشراف إرادة عليمة ؟ فمقصود الملاحدة الماديين والطبيعيين والوضعيين من إنكار العلل الغائية في تكوين الكائنات نفي هذه الإرادة العليمة إما بنفي النظام بالمرة أونفي القصد في النظام وادعاء كونه اتفاقيا غير مقصود أعني أنه يرى في صورة النظام وليس به لخلوه عن القصد وإن شئت فقل إنه نظام من غير تنظيم وإن شئت نظام بتنظيم الطبيعة . وهذا التدرج في الاعتراف بالنظام والتنظيم والناظم ، بعد نفي الكل يُرِي ذوي البصر ما يعاني الملاحدة من اضطراب مواقفهم وتقهقرهم حيال قوة الحق خطوة خطوة مع تعنتهم في الوقوف دون الخطوة الأخيرة ، لأن الاعتراف بناظم هو الطبيعة لا فرق بينه وبين نفي الناظم إذ لا موجود مسمى بالطبيعة فمعنى نسبة التنظيم إلى الطبيعة أنه لا ناظم هناك ! وقد عرفت ذلك مما سبق . فهم لما اضطروا إلى الاعتراف بالناظم بعد الاعتراف بالنظام والتنظيم اعترفوا به في اللفظ وأصروا على نفيه في المعنى

فإذن تتوقف المسألة في مرحلة التنظيم بدون ناظم فهل يمكن أن يكون تنظيم بدون ناظم ؟

وأول دليل على عدم إمكانه أنهم أنفسهم احتاجوا إلى اختلاق ناظم باسم «الطبيعة» التي تبين مما سبق أنها شيء لا وجود له، فبقي النظام المشهود في العالم كالفعل بلا فاعل، لا يمكنه أن يكون .

وقد اعتنى « بوخنر » بتكوين هذا الذي لا يكون وتقريب هذا المحال من الممكن في الفصل السابع من كتابه ؛ وإذا درست كلامه بدقة تراه راجعا إلى نفي التنظيم والنظام جميعاً علاوة على الناظم ، فينتهي إلى الإنكار المحض ومنه يتبين أن قولهم بتنظيم الطبيعة خرافة في خرافة . وفي الحق أن النظام لا يكون بدون تنظيم ولا التنظيم بدون ناظم ، فإذن غاية مابقي من أقوالهم المختلفة المضطربة التي لاتثبت في كف ماسك : أن هناك صورة النظام لاحقيقته ولا حقيقة القانون لابتناء أساسهما على المصادفة ، فانظروا قدرة الله ووطأة أدلة وجوده على «بوخنر» الذي أنكر وجود الله استنادا إلى عدم شهادة العلم الطبيعي بوجوده، كيف يضطر إلى إنكار العلم بإنكار قوانينه؟ فإذا لم تكن للطبيعة قوانين يعتمد عليها العلم الطبيعي ، فإذا كانت العين ترى مصادفة والنار تحرق مصادفة والحجر المرمى إلى الجو يعود فيسقط إلى الأرض مصادفة لا لوجود قوانين تكفل ترتُّبَ نتائج معينةٍ على وسائطَ معينة، فلايوثق برؤية العين ولا بإحراق النار ولا بسقوط الحجر المرمى إلا على قدر مايوثق بالأمور التي تقع مصادفة ، فإذا كان الأمر كذلك فما قيمة ذلك العلم الذي لاقوانين له حقيقة وإنما قوانين صورية قائمة على المصادفة التي تجعل انهيار تلك القوانين محتملا وملحوظا في كل آن ؟ وما قيمة شهادة هذا العلم وعدم شهادته ؟ ولنسمع « بوخنر » نفسَه ماذا يقول :

« كثرة أنواع ذوي الأرواح تُرى في نظرنا لا كاجراء خطة أستُمِر عليها في

صورة معقولة بل كنتيجة تاريخية أعنى نتيجة أسباب مؤثرة على التوالى وأعنى نتيجتها التى تعتريها التعديلات دوما ، وفيها تُرى كلُّ حادثة وكل عدم انتظامٍ تأثيرَ سبب .

« ليست فى العالم خطة وإنما هى تراه ، إن القوى تعمل ضروريا وعلى العمياء فتحصل الوجوداتُ نتيجةَ أعمالها المشتركة . واعتقادُ أن الطبيعة تُجرى أفعالها بخطة مرسومة خطأ . إن الترتيب عنده نتيجة وليس فكرةَ الطبيعة بل هو الطبيعة نفسها[1] ومع هذا فلما كانت قوى العالم تؤثر دائما على وجه الكرة الأرضية لتعديل الهيأة العضوية تأثيراً غير مختلف الصورة فيدرك العقل بكمال البداهة أنه يلزم من هذا كون تلك التأثيرات تُشكّل ترتيبا عمليا تدريجيا كل التدريج »

وقال : « إن الذى نراه فى العالم من الكمال نتيجةُ تكمل مديد وعسير حصل فى ملايين من السنين وصورةُ حصول هذا التكمل لاتُبقى مجالا للشبهة فى أنه يأتى من غير فكر مقرر وترتيب معين تقدما عليه[2] وكل شىء يرينا عدم وجود خطة فى النشاط الذى تبديه الطبيعة لحصول الأشكال ولوقوع هذا النشاط فى جميع الأحوال والنواحى متعاقبا ومتساويا معدّلا نفسَه بنفسه تعديلا تدريجيا دائميا . فمن الضرورى ترائى انتظامٍ وخطةٍ موجودين كنتيجة لذلك ، وبعبارة أخرى يلزم أن يكتسى هذا النشاط فى سلاسل تدريجية أشكالا مكملة من يوم إلى آخر ، فلو كانت هذه الأشكال للطبيعة مفروضة عليها من الخارج أو من عند الله ، وعلى الأقل لو كانت صادرة من أفكار مقررة من

---

[١] يتبين من هذا أيضا أن الطبيعة التى يعزون إليها النظام والترتيب المشهود فى العالم لا وجود لها لأنه إذا كانت الطبيعة هى نفس الترتيب فكيف يمكن أن تكون هى المرتب ؟ فاقرأه مع ما سبق نقله من كلام « كارو » وما علقنا عليه .

[٢] ليس ما ذكره من المناسبة بين صورة حصول هذا التكمل وبين تأتيه من غير فكر مقرر وترتيب معين تقدما عليه ، مبنيا على ملازمة قطعية منطقية ولا على تجربة صحيحة فعلية . وقد قال الله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم) .

الأول ومبادئ ثابتة لما فهم جدا كون العالم والمنظومات المختلفة للشموس والكواكب وكرتنا والحاصلات العضوية وغير العضوية ، قطعت مراحل تعديلات كثيرة الأنواع التدريجية . وتنوعُ الأشكال بكثرة غير متناهية لحدأنه لا يُرى نوعان أحدهما عين الآخر أجلى دليل على كون مجادلة المادة للمادة حقيقية »

ونحن نقول خلاصة ما ادعاه « بوخنر » أنه لانظام فى العالم مؤسسا مقصودا ، لاعموما ولا خصوصا وإنما الذى يُرِى عدمَ الانتظام نظاما ويُظهره بمظاهره : نتيجةُ تقلبات الأشياء التى خُلِّيت وطباعَها فاصطدم بعضها ببعض وعدَّل بعضها بعضا فحصل من ذلك حصولا تدريجيا فى غاية البطء المقدر طوله بملايينَ من السنين ، هذا النظام الظاهرى وهذا التكمل الاتفاق غير المقصود من جانب أىِّ قاصد . فلو كان فيه قصد وإرادة من الإله الذى لا نهاية لقدرته كما يقول معتقدوه لما لبث حصول هذا التكمل هذه المدة الطويلة . وإن شئت فقل إن فى العالم نظاما وكمالا كما يرى الإلهيون أنصار مبدأ العلة الغائية لكنه نظام وكمال حصلا تدريجيا بنفسهما وبمرور الزمان الذى لا حد لطوله عليهما غير مستندين إلى قصد ناظم وإرادة مكمِّل ، ومن أجل ذلك ليس هناك ما يصح أن يعبر عنه بالعلة الغائية التى لا توجد إلا حيث يوجد القصد والإرادة . وجماع مايرجع إليه متمسَّك «بوخنر» ومن حذوا حذوه فى قولهم بعدم النظام والناظم وحصول مايتراءى كالنظام وليس به ، بنفسه ثلاثة أمور :

الأول كثرة التنوع فى أشكال الأشياء الكثرةَ الزائدة . فهى تدل على عدم وجود النظام لأن النظام مستلزم للاطراد وكثرة التنوع لحد الإفراط ناشئة من التشتت .

الثانى كون التقلبات الفوضوية فى الأشياء يعدِّل بمرور الزمان بعضُها بعضا فيحصل منه التكمل بنفسه ويخيل إلينا أن هناك نظاما يوصل إليه .

الثالث الزيادة البالغة فى طول الزمان الذى حصل فيه التكمل فهو مؤيد لكون

التكمل حصل بنفسه وبيسرة مغنية عن وجود الإله الخالق .

فجوابنا عن الأول أن الكثرة الزائدة في تنوع الأشكال التي يستدلون بها على المصادفة وعدم النظام نستدل بها نحن على إعجاز إرادة الخالق فأينا مصيب في نظره؟ أنحن أم بوخنر وأعوانه ؟ والحق أن كثرة الأنواع ولا سيما كثرة الأشكال لحد أنه لو التُزم تكثيرها من غير الخالق جلت قدرته لما بلغت مبلغها في الواقع بله أن يسمها نطاق المصادفة التي تُسبب كثرةَ الأنواع والأشكال إلى حدما . فهل رأيتم إنسانا يشبه إنسانا آخر من كل وجه بحيث لا يفترقان بأى فارق ؟ أو هل أن بصمة أنملة رجل في الدنيا تتفق مع بصمة أنملة رجل في الشكل[1] ولا ورقة شجرة تماثل ورقة أخرى من نفس الشجرة أو غيرها ولا صوت امرئ صوت امرئ ؟ فهذه الكثرة الزائدة في التنوع والتفاوت تنم على إعجاز قدرة الخالق المنوّعة التي لا تدانيها قدرة المصادفة في الإكثار، إذ لابد أن تتراوح محصولات المصادفة بين اطراد وافتراق مهما كان الافتراق أكثر من الاطراد .

وهناك شيء آخر وهو أن الذين يستدلون بكثرة الأنواع والأشكال على عدم النظام في العالم يقال لهم إن الكثرة الطارئة إن تلاءمت بمحضها مع عدم النظام فلا تتلاءم معه كثرة الأنواع والأشكال المتعينة . ومن هذا اضطُر « اسپنسر » الذى بنى فلسفته التكملية على مبدأين أحدهما أن الطبيعة مائلة إلى الاجتياز من المتجانس إلى غير المتجانس وبعبارة أخرى من التعين إلى التغاير والثانى أنها مائلة إلى الاجتياز من غير المعين إلى المعين ، فبأولهما تحصل الكثرة وبالثانى تكون تلك الكثرة أنواعا وأشكالا متعينة.. اضطر هذا الفيلسوف إلى الاعتراف بعجزه في اكتشاف سبب الاجتياز الثانى . وفى

[١] لفتنى أحد أصدقائى إلى قوله تعالى (أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه) وقال إن فيه إشارة إلى الاعجاز الذى يتضمنه اختلاف أطراف الأصابع الداخلية والذى أخذت الحكومات في الأزمنة الأخيرة تستفيد منه في تشخيص اللصوص والقتلة .

الحقيقة يفهم حصول التغاير والتغير بمرور الزمان على المتجانس فيفقد تجانسَه ويحصل فيه الانقسام ، ولكن لماذا لا ينجر هذا التغير إلى التشتت والتفكك المبهم بل تحصل الأنواع والأشكال المعينة ويقوم الانتظام مقام الإبهام؟ فهذا أعنى تشكل الجمل المنتظمة بعد طروء الكثرة والتغاير على المتجانس مالا يمكن إيضاحه بفعل الطبيعة الميكانيكى الخالى عن قصد التنظيم أو بالأصح بفعل المصادفة التى لا تدرى ما تفعل .

وجوابنا عن الثانى[1] أنه إذا كانت تقلبات الأشياء الخلاّقةِ وطباعِها واصطدامُ بعضها ببعض على حسب ما تشاء المصادفة ، تنتج الانتظام بعد زمان بدون تنظيم وإنما بتتالى اصطدام الأشياء عند تقلباتها الفوضوية اصطداما يعدّل به بعضها بعضا ودام هذا الانتظام الحاصل من الاصطدام فى العالم حتى كان التكمل المشهود فيه نتيجةَ تلك المصادمات والتقلبات الفوضوية فى مدة طويلة كما يدعون ، لزم من هذا أن يكون أحسنُ طريق وآمنُها أو على الأقل بعض الطريق فى تنظيم الأشياء وتدريجها إلى الكمال تركَ التنظيم واستحصالَ الانتظام واستنتاجه من طريق الفوضى طريق اصطدام الأشياء مع بعضها فى تخبطها من غير تدخل فكرة التنظيم فى البين . وهذه النظرية أعنى نظرية إحالة التنظيم على الفوضى وترقبه من مصادفات الأشياء ومصادماتها لا يجوز أن تصدر من عاقل، لأن فيه إلغاء الفرق بين التنظيم وعدم التنظيم وجعلَ النظام والكمال المترتبين على التنظيم والتدبير يترتبان على عدم التنظيم والتدبير أيضا أعنى جعل الشئ مساويا لضده فى ترتب أثر كل منهما على الآخر . فإذا كان عدم التنظيم ينتج النظام والكمال كما ينتجهما التنظيم فأى شئ هو الذى تكون نتيجته عدمَ النظام والكمال؟ أجل قد يمكن أن يتولد الانتظام فى الدنيا مرة أو مرتين أو مرات معدودةً ، من المصادفات الفوضوية على طريق رمية من غير رام . أما اطراد هذا الانتظام التصادفى ودوامه على

---

[١] وسيجئ الجواب عن متمسك «بوخنر» الثالث بعد الكلام الطويل على نظرية إسماعيل أدهم الفيلسوف المدعى .

طول دوام الدنيا مع ارتقائه لحد أن يكون كل كمال حاصل فى العالم نتيجة المصادفات والتخبطات المتصادمة فهذا ما تمجه بداهة العقول . لكن الملاحدة لا يتحرجون عن التكلم بما يضاد العقول فيسهل لهم ذلك .. وإنما يصعب عليهم الاعتراف بالحق . ومن يرد الله أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء . فهل رأيتم أحدا يدعى العقل ويكل تنظيم أموره ومصالحه إلى المصادفات ويعتبر ترك تنظيمها من الطرق الموصلة إلى الانتظام ، هل رأيتم أحدا كذلك حتى بين عقلاء الملاحدة الماديين ؟ وهل رأيتم أو سمعتم هيأة اجتماعية تسمّى نفسها الدولة كبيرة أو صغيرة ، بنت أمرها على المصادفة والفوضى واتخذ عدم النظام نظاما لها؟ فكيف إذن يجيز الإنسان لدولة العالم بأرضها وسمائها وهوائها وفضائها وضيائها وظلامها ومنظوماتها الشمسية وغير الشمسية مالا يجيزه من عدم النظام لدولات أودويلات فى بقاع من سطح الكرة الأرضية التى هى واحدة من صغار كرات العالم غير المعدودة بالملايين؟ وكيف يمكن أن يوجد إنسان عاقل فى عدم النظام نظاما ويخالفَ نظام العقل لهذا الحد ؟ لكنه جنون الكفر بالله وبآياته البينات فى كائناته، يجعل مجنونَه يضل ضلالا بعيدا. وأنا لا أقول فى مثله جن جنونه كما يقولون كناية عن شدة جنونه بل أقول جن عقله بدلا منه ، ومن يضلل الله يفتنْه فى عقله ويُجنّه فلا يباريه مجانين الدنيا .

ومما تقضى منه العجب أن الكمال المتولد من مصادفات الفوضى ومصادماتها فى العالم يلزم أن يبلغ عند الذين يبنون كل كمال فى العالم على المصادفة ، مبلغ أن يكون العقل الذى هو آية فى الكمال، من انتاج تلك المصادفات والمصادمات الفوضوية العالمية ! فقد كان حصول العقل والإدراك فى الإنسان على زعم الملاحدة المادية بتشكل المادة فى شكل المخ على طريق المصادفة والمجازفة لا تنظيم ولا تدبير فيه لأى صانع حاذق ولا حساب محاسب مدقق وإنما أدى إليه تطور المادة وتقلبها من شكل إلى شكل تطورا كله مصادفة وتقلبا كله مجازفة مثل ما سبق فى مثال نثر الحروف المطبعية على

وجه الأرض وتكرار النثر إلى أن يتركب من تلك الحروف ديوان أشعار شاعر معروف . قل لى بربك أليس ذلك جنونا فوق الجنون المعروف ؟ .

على أن حصول العقل من مصادمات المادة ومصادفاتها الفوضوية أشد بعدا من حصول ديوان الشعر لشاعر مشهور كهومر أوشكسبيرا أو المتنبي مثلا، من نثر الحروف المطبعية جزافا على الأرض، ذلك المثال الذى أوجد لتفهيم مبلغ البعد عن الحقيقة المعقولة فى مذهب ملاحدة الماديين الجزافى أمام نظام العالم ، لأن فى ذلك بعد إدعاء حصول العقل من تقلبات المادة غير العاقلة وتخبطاتها ، إدعاء كون محاسبات العقل ومطالعاته أيضا من جملة تلك التقلبات والتخبطات . فعقولنا التى نزعمها تفكر فى الأمور وتدبر وتحاسب لا تعمل فى غير طريق التخبط والتصادف ، فمثال البعد الموافق لمبلغ الممثل فيه أى فى البعد ليس حصولَ ديوان شعر مرتب من الحروف الطبعية المنثورة جزافا على غير ترتب، بل حصول الشاعر نفسه وتكوُّنَه من نثرات تلك الحروف وهو ينشد أشعاره ويرتيب ديوانه فى تخبط محض. والعجب من الناس يقارنون بين أشعار شاعر وأشعار شاعر فيجدون تخبط هـذا أبلغ من تخبط ذاك وأحسن ! وهم أنفسهم أيضا متخبطون فى مقارناتهم لأنهم كلهم غير خارجين عن العالم المتخبط !.

وهذا ماقلنا من أن إنكار العلة الغائية فى نظام الكائنات يستلزم إنكار العلة الغائية أيضا فى أقوال الإنسان وأفعاله وجميع تصرفاته ، حتى إن « بوخنر » يلزم أن يكون متخبطا فى تأليف كتابه غير قاصد منه إنكار ما أنكره فيه .

ملحد جديد

وكأن العالَم المتخبط فى سيره وتطوره لم يكفه أن أنجب فيما مضى « بوخنر » المشهور بتخبطاته فى كتابه ولاسيما فى إنكار نظام العالم واعتباره تخبطا محضا فى صورة النظام، حتى أتى قبل بضع سنوات بمتخبط جديد غير بعيد أن يكون من رسل البلشفة الروسية أو التركية الحديثة إلى مصر التى وجدها لأسباب وظروف مذكورة فى مقدمة كتابنا هذا مستعدة لترويج المبادئ المضلة الهدامة بين متعلميها فاجترأ على نشر كتابه الذى سماه « لماذا أنا ملحد ؟ » . والذي لا يجترئ مجترئ على نشر مثله لا فى أى بلد إسلامى فقط بل فى أى بلد أيضا يسود فيه العقل ويحترم . لـكنه اختار مصر لنشر كتابه على نهج قول الشاعر :

لقد هزُلت حتى بدا من هُزالها كُـلاها وحتى سامها كل مفلس[1]

---

[١] أثار كتاب هذا الرجل المدعو إسماعيل أحمد أدهم ضجة اطلعت عليها بما كتب رئيس تحرير « مجلة الأزهر » فى الرد عليه . وبعد سنة تقريبا قرأت فى الجرائد أنه انتحر غريقا فى ميناء اسكندرية ولم يخذله الباكون من كتاب مصر على شبابه ونبوغه المدلول عليه بما عنده من الشهادات العلمية التى نالها فى روسيا وألمانيا ! وإنى بعد ما كتبته فى هذا المقام من كتابى تعليقا على نظرية هذا الملحد ورد الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » عليه ، حكى لى صديق صادق صبرى بك ميرآلاى أركان الحرب سابقا فى تركيا وأحد إخوانى المهاجرين منها ، معرفته عن كثب بالشاب المنتحر ووالده أحمد بك عند إقامته بالاسكندرية . قال وكان الوالد يجتمع كثيرا به ومعه ولده إسماعيل. وبعد وفاة الوالد استشاره الولد فى السفر إلى الاستانة لطلب العلم فى مدارسها فلم يشر عليه به بسبب أن معرفته باللغة التركية لا تكفيه لدخول المدارس العالية والثانوية ولا تتناسب سنه مع الدراسة الابتدائية لـكنه سافر غير منتصح بنصحه. ثم لم يلبث بها أكثر من نصف سنة حتى عاد وكان أمره فيها كما قال حضرة الصديق . وبعد مدة من عودته استغله ملاحدة مصر من المسلمين والمسيحيين وجعلوا منه فيلسوفا فى أحدث طراز حامل الشهادات من روسيا وألمانيا ومؤلف كتاب لماذا هو ملحد ؟ فيفهم أن هذا الشاب الملحد والدكتور الزائف لم يكن زيف روسيا أو ألمانيا بل زيف مصر، وليس يمكنه فى مدة وجوده القصيرة بتركيا إلا أن يلتقى فيها ببعض ملاحدة الروس أو الألمان =

لم يختلف الرجل بكثير فى تخبطه وبناء نظام العالم على التخبط، عن إمامه «بوخنر» إمام الملاحدة منذ القرن الثامن عشر الميلادى ، بحيث يرد على المأموم ماأوردته قريباعلى الامام ، من الحملات القاضية . إلا أن الرجل مع اقتفاء أثر الأول فى إلغاء مبدأ العلية الذى اعتبر علماء الغرب المناقشة فيه وفى أمثاله من المبادئ الأولى ، هذيانا وغرابة تختص بالمجانين ، حاول أن يزيد فى توسيع دائرة الافتراض على نفسه فيقيمَ مقام مبدأ العلية والسببية حالات الإمكان والاحتمال التى يحددها قانون العدد الأعظم الصدفى [على تعبيره] وقلَبَ كل ماذكره عقلاء كل أمة وعلماؤها فى استبعاد تكوّن العالم المنتظم بالمصادفة والخبط والاتفاق ، من الأمثلة كمثال المليون حرف من الحروف الأبجدية المطبعية المنتثرة على سطح الأرض ثم ديوان الشعر المتشكل منها بنفسه مصححا بنفسه من دواوين أى من الشعراء المشهورين شئت من غير ترتيب ولا تصحيح ... قلب الرجل مثال الاستبعاد هـذا فادعى إمكانه خاضعا لقانون العدد الأعظم الصدفى. ويعنى بالعدد الأعظم على ما أظن عـدد النثرات والتقلبات اللانهائية ، وإن كان المثال الذى أورده الرجل لحالات الإمكان والاحتمال من مجىء الدش مرة واحـدة فى كل ٣٦ مرة من رميات زهر الطاولة، موهما لدوران العدد الأعظم الصدفى الذى بنى فرضيته عليه، فى العدد المحدود ، لأن تحديد العدد الأعظم بالعدد المتناهى مهما كان كثيرا يضر بفرضية الرجل التى يدعى امتيازها على فرضيات الملاحدة الأوائل فيلزم أن يبنى فرضيته على العدد اللانهائى حتى يضمن لها النجاح فى أوسع دائرة الإمكان كما يدل عليه قوله :

« مثل العالم مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف وقد

= وربما الترك أيضا . قال صديق وقد كتبت ترجمة هذا الشاب الخاسر الحقيقية إلى الصحاف المعجوز بالأهرام لما كتب عنه بعد انتحاره عادا له من نوابغ الدكاترة والفلاسفة فلم يصغ إلى كتابى ولعله لم يصب منه المرغب . هذا ، ومع ما يعلم من حكاية صديق مبلغ الشاب الملحد الذى استقبلته الصحافة المصرية بفضل الحادث كأحد النوابغ المبكرين ... مع ما يعلم منها مبلغ الرجل من استحقاق ذلك الاستقبال ، فأستاذ مجلة الأزهر لم ينجح فى رده عليه كاسيتين على القارئ المدقق عند درس الرد.

أخذت هـذه الحروف فى الحركة والاصطدام فتجتمع وتنتظم ثم تتباعد وتنحل هكذا فى دورة لانهائية.. فلاشك أنه فى دورة من هذه الدورات اللانهائية لابد أن يخرج هذا المقال الذى تلوته الآن كما أنه فى دورة أخرى من دورات اللانهاية لا بد أن يخرج كتاب « أصل الأنواع » وكذا « القرآن » منضدا مصححا من نفسه » .

ولا يحتاج الرجل إلى حفظ ما يحتمل حصوله فى كل دورة الحركة والاصطدام من بعض الكلمات المتشكلة الموافقة لكلمات المقالة أو الكتاب، بل يدعى أنه لابد فى إحدى دورة من دورات الحركة اللانهائية أن يتشكل كل من المقالة المفروضة أو الكتاب المفروض بتمامه منضدا ومصححا من نفسه .. وفى إمكان الرجل أيضا بناء على قانون الاحتمال الأوسع أن يحذف محرك الحروف وراميها على سطح الأرض منثورة فيجعل كل دورة من دوران حركتها رمية من غير رام خالصةً ، وقوله « وقد أخذت هـذه الحروف فى الحركة والاصطدام ... » يشير إلى ذلك .

ولا تقل كيف تكون الحركة من غير محرك خارج عن سلسلة الحركات اللانهائية وكيف يكون الارتماء من غير رام ؟ إذ لو كانوا اعترفوا بالمحرك لسقطت دعوى الإلحاد فى أولى مرحلتها . والكلام معهم فى هـذا المقام مقصور على ما إذا أمكن أن يكون نظام العالم غير مقرون بالقصد كما يقولون فلا يدلّ على إدارة عليمة ولا يتمّ دليل العلة الغائية ، أولم يمكن ذلك إلا أن يكون مقرونا بالقصد فيستلزمَ وجود ناظم ويتم دليل العلة الغائية كما نقول نحن .

فالرجل ينازعنا فى دليل العلة الغائية بسعيه لتخلية نظام العالم عن القصد والعلم كما نازع فيما مضى إمامه « بوخنر » ساعيا لذلك . وكان إمامه يحيل التنظيم على اصطدام أجزاء العالم وعناصره بعضها مع بعض ويعتبره كمدّل من نفس الأجزاء والعناصر المصطدمة فيريبنا شيئا من أسلوب التنظيم مهما أغرب فى ذلك وهو لا يبتعد من طريق العقل ابتعاد تلميذه الذى تشجّع فوق الأستاذ وأمعن فى الاعتصام بالمصادفة المحضة وناط

كل تعويله بتوسيع دائرة الإمكان وتكبير العدد الأعظم الصدفى [على تعبيره] لحد أن أصعده إلى اللانهاية .

والرجل يقلب ما استدل به الفيلسوف « آنشتاين » على وجود الله قائلا : « مثلنا إزاء العالم مثل رجل أُتِى بكتاب قيم لا يعرف عنه شيئا فلما أخذ فى مطالعته وتدرج من ذلك لدرسه وبان له ما فيه من أوجه التناسق الفكرى ، شعر بأن وراء كلمات الكتاب شيئا غامضا لا يصل إلى كنهه وهو عقل مؤلفه ، فإذا ما ترقى به التفكير عرف أن هذه الآثار نتيجة لعقل إنسان عبقرى أبدع هذا الكتاب . كذلك نحن إزاء العالم نشعر بأن وراء نظامه شيئا غامضا لا تصل عقولنا إلى إدراكه وهذا الشيء هو الله » .

فيقول الرجل مما كسا للفيلسوف : « يحتمل أن يكون الكتاب المذكور خاضعا لحالة أخرى ونتيجة لغير العقل بأن تألف من نفسه ورُتِّبت حروفه من نفسها وطُبِع من نفسه فخرج مجموعا منضدا مصححا من نفسه من غير مؤلِّف مفكر فى معناه ومن غير ناسخ لألفاظه ثم من غير مرتب لحروفه وطابع ، ويحتمل أن يكون هذا الأثر هو المقال الذى تتلوه الآن أو « القرآن » قرآن المسلمين ، أو كتاب « أصل الأنواع » لدارون قرآن أناس ينتهى نسبهم إلى الحيوانات . وهذا كله مبنى على أن المصادفة التى تُخضع العالَم لقانون عددها الأعظم تعطى حالات فيمكننا أن نتصور المؤلفات الموضوعة ستأخذ دورها فى الظهور خاضعة لحالات إمكان واحتمال فى اللانهائية فيحتمل أن يأتى زمان تصدر فيه الكتب من نفسها من غير مؤلف ولا طابع » .

وترى الأستاذ فريد وجدى مدير « مجلة الأزهر » ورئيس تحريرها يكاد يتميز تعجبا من نظرية هذا الملحد الجديد التى لا ينضبطها ضابط ولا يقيسها مقياس وأى ضبط يتصور لقانون الخبط ؟ ولا يدرى الأستاذ كيف يرد عليه تلك النظرية التى تجدر بأن تمدّ من نتائج قانون الخبط . ولا محل عندى لتعجب الأستاذ، فعلى نفسها جنت براقش!

ومن يدرى أن لا يكون الرجل اطلع على كتابات الأستاذ قبل بضع سنين ، قبل توليه الوظيفة الأزهرية عن مدح الإلحاد لحد أن يراه رمز الثقافة والنبوغ ويدعى كون نوابغ الكتاب والشعراء فى البلاد الإسلامية من معتنق الإلحاد مستبطنين له ومكتفين بالسعى فى تهيئة أذهان الناس لقبوله دسًّا فى مقالاتهم وقصائدهم إلى أن يصلوا إلى درجتهم العلمية ؟ فليس بمستبعد إذن أن يكون رسول البلشفتين اللتين لا يزال الأستاذ يحبذ إحداهما ويهتف بها ، رأى الجو بمصر متهيئًا لعرض ما ابتدعه من نظرية الإلحاد الطريفة المتطرفة، رجاء أن يدخل أو يُدخله الأستاذ فى عداد نوابغ الكتاب الشرقيين الإسلاميين ![1]

ولا تجدى اشتغالات الأستاذ اليوم فى نقد كتاب الملحد بإعظام مافيه من سقط الخيال وغرابة الرأي أو بالاعتراض على مواضع فرعية منه كقوله على ضربه مثلا من وجوه زهر الطاولة متمسكا بأن الدش مثلا لابد من مجيئه مرة واحدة فى كل ست وثلاثين رمية : « إنه يغفل عن أن وجوه الزهر قائمة على شكل هندسى وأعدادها

---

[١] لكن الملحد الشاب غفل عن أن الأستاذ مدح المستبطنين للإلحاد واعتبرهم نوابغ الكتاب والشعراء لا الجاهرين به الناشرين كتابا باسم « لماذا هو ملحد؟ » ولذا كتب الأستاذ الزيات ناشر مجلة « الرسالة » وصديق الشاب الخاسر لما مات منتحرا فى أحضان البحر بالإسكندرية، « إن الملحد مهما كان يعيش فى الغرب فإنه لا يعيش فى الشرق لأن الإلحاد ظلام والظلام لا يعيش فى النور »

ويرد عليه أن فى مصر ملاحدة من المسلمين والمسيحيين لا يمكن إنكارهم كما اعترف بهم الأستاذ فريد وجدى فى مقالته القديمة ، وهم يعيشون كما يعيش الناس وفوق مايعيش الناس. فالوجه المعقول فى تحرير مراد الأستاذ الزيات أن الشرق يعيش فيه مستبطنو الإلحاد أى المنافقون ولا يعيش فيه الملحد المجاهر . ولكون المنتحر مجاهرا فى إلحاده اضطر أستاذ مجلة الأزهر إلى الرد عليه. أما الاعتراض بكتاب تركيا الجديدة المجاهرين بالإلحاد والعائشين فيها منذ عهد مصطفى كمال عيشة أرغد بكثير من عيش المؤمنين هناك، فجوابه أن تركيا الجديدة خارجة عن الشرق فى رأى أولئك الكتاب ملحقة بالغرب بأمر تكوينى من مصطفى كمال !! . ولا مراء فى خروج تلك البلاد بعد إعلان الجمهورية اللادينية عن الشرق الإسلامى الذى كلامنا وكلام الأستاذين فريد وجدى والزيات لاسيما كلام الأستاذ فريد وجدى فيه .

معينة مكتوبة الخ » وقوله على مثال الحروف الطبعية التي يدّعى الرجل حصول كتاب معين من حركاتها وتقلباتها في دورة من دوراتها اللانهائية : « كيف يسوغ لباحث أن يشبّه حالة القوى الوجودية العارية من كل قانون المجردة من كل ضابط كما يفترضها الكاتب ، بآلة ميكانيكية كالمطبعة قائمة على أدق قوانين الميكانيكا والرياضة ولها قطع منقوش على رؤوسها حروف تتألف منها كلمات وهي مفصلة تفصيلا هندسيا بحيث يقوم بعضها إلى جانب بعض فتؤلف منها صحف . وللمطبعة اسطوانات مكسوة بالغراء تستمد من محبرة بجوارها حبراً تنقله إلى الحروف بحركات مدبرة تدبيرا محكما » .

يفهم من تفصيل الأستاذ هـذا عن انتظام أدوات الطبع أنه لم يفهم مراد الملحد الصغير في تمثيل العالم بمطبعة فظن أنه يشبّه تـكوّن العالم المنتظم بنفسه من غير ناظم، بمطبعة تشتغل على أصولها الموضوعة بأدواتها المعلومة فتُصدر مطبوعاتها بانتظام واطراد. مع أن المليحد لم يأخذ من المطبعة إلا حروفها البالغة ملايين ثم فرض أنها تتحرك بنفسها وتصطدم فتجتمع وتنتظم ثم تتباعد وتنحل هكذا كل ذلك بنفسها حتى تَخرُجَ كتابا منضدا مصححا من نفسه ، فليس ما اعترض عليه الأستاذ من كلام الكاتب الشاب محل الاعتراض ولعله كما لم يفهم مراد الكاتب ، لا يعلم أن هـذا التمثيل بحروف مطبعية تتنضد من نفسها دون منضد فيحصل منها كتاب كامل ، معروف بين القائلين بالإله الخالق يأتون به مثالَ استبعاد لتكوّن نظام العالم بنفسه من دون ناظم ، فسعيُ الأستاذ لتقريب هذا المثال من المعقول يضرّ بهم أي بأصحاب المثال لا بالكاتب الشاب المتمسك بنظرية الإمكان والاحتمال التي يفترضها على أوسع ما يُتصور.. حتى إنه يُدخل كل مثال ذكره الفلاسفة المؤمنون بالله في هذا المقام لما لا يحتمل ولا يكون ، كمثال الحروف المطبعية المتحركة بالحركات الفوضوية إلى أن تصير كتابا من الكتب المعروفة ـ فيما يحتمل ويكون. ومن هذا لا يقال أيضاردًا عليه كما قال الأستاذ فريد وجدي :

« لو سلمنا جدلا أن قوانين الاحتمال حاولت مرة أن توجد كائناً منتظما فهل نستطيع أن نعقل أن القوى العالية الثائرة تدعه يتكوّن فى هدوء وسكون ولا تعدو عليه فتفسده قبل أن يتم تكوّنه ؟ ما الذى يمنعها من العدوان عليه ، بل ما الذى يمنع قوانينَ الاحتمال من توليد كائن آخر منتظم بجواره يناقضه ويَحْرِمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد الكمال ؟ » .

إذ ربما يقول الشاب الملحد فى جوابه إن الإمكان والاحتمال نفسَهما يمنعان القوى العالية الثائرة أن تعدو على العالم المنتظم بتنظيم الإمكان والاحتمال المتكوّن فى هدوء وسكون ، وهما نفسهما أيضا يمنعان نفسَهما من توليد كائن آخر منتظم بجواره يناقضه ويَحْرِمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد الكمال . لأن الإمكان والاحتمال أمران ذوا طرفين من الإيجاب والسلب أو الحركة والسكون للمتوسل بهما أن يستمد من طرفهما الذى يساعده ويحلو له ما ساعده وما حلا له، حتى إذا لم يساعده ولم يحلُ له يدع هذا الطرف ويستفيد من طرفهما الآخر فهو يفرض ولا يمنعه قانون الإمكان والاحتمال الأوسع أن يفرض أن الفوضى العامة الداخلة فى دائرة الإمكان سادت فى العالم فارتبكت أجزاؤه وعناصره وهاجت وماجت واصطدم بعضها ببعض وتداخلت وتناسقت ثم انحلت وتباعدت ثم عادت من جديد فانتظمت شيئا ثم انحلت وتفرقت وعادت وانتظمت شيئا آخر ، وهكذا إلى تشكل عالم من طريق المصادفة كعالمنا فى الانتظام التام . ولا تقل كيف يحصل هذا الأمر المستبعد ، لأن الفارض لاشك أنه يسلم بكون مافرضه مستبعدا غاية الاستبعاد. ولكن قل هل هو ممكن أو محال؟ وصاحب الفرضية يدعى أنها ممكنة وليست بمستحيلة لأن دائرة الإمكان ودائرة الصدفة التى تُخضع العالَم عنده لقانون عددها الأعظم أوسع مما يتصوره الأستاذ فريد وجدى ، وهذا القانون قانون الصدفة [على تعبيره] فى عددها الأعظم الذى يستمر فى الثورة وفى البناء والهدم إلى أن يتشكل العالم فى انتظامه ، يمكنه أيضا ويمكّنه عددُه الأعظم أن يُنهى ثورته الهدامة ويميل إلى الجانب

الآخر فيسير بعده فى انتظام كانتظام العالم الحاضر ولكن فى انتظام مستند أيضا إلى المصادفة لا إلى غيرها .

هذا ، وأنا عارف بأن الملحد يتلاعب بعقول الشرقيين لاسيما عقول المسلمين الذين أثبتت الحادثات العالمية الأخيرة وانقلاباتها أن التلاعب بها ليس من صعاب الأمور كما كان يُظن من قبل، ولاسيما فى مصر التى رأينا بها الأستاذ فريد وجدى نفسَه عبّد طريق التلاعب بها فى تطوراته المختلفة . أنا عارف بذلك ولكنى عارف مع ذلك أن موقف الملحد الشاب المستمد فى نضاله القوة من أوسع دائرة الإمكان والاحتمال ومن عدد الصدفة الأعظم ومن الدورات اللانهائية لها ، لا ينجع أمامه دفاع الأستاذ فريد الذى يأخذ كل قوته من الاستبعاد لافتراضات الملحد.. مع أن الاستبعاد لا يقاوم الإمكان ولا يقابله لما أن نطاقه الأوسع يسع كل مستقرَب وكل مستبعد حتى لو قيل فى الرد عليه : إذا كان العالم فى طريقه إلى التشكل المنتظم بواسطة الثورة والفوضى وفى بقائه بعد تشكله على حالة الانتظام، تابعا فى كل ذلك لقانون الصدفة والإمكان والاحتمال غيرَ خارج عنه فيلزم إن نبيت كل ليلة ونحن غير واثقين وغير آمنين من احتمال أن لا تطلع الشمس علينا فى غدها ما دام نظام العالم من أوله إلى آخره تابعاً لهوى الصدفة وما دام هواها يسع كل احتمال قريب أو بعيد أو أبعد فنفقد النهار إلى الأبد ونعيش فى ظلام دائم أو يفاجئنا أحوال أخرى أشد من ذلك هولا ...لو قيل هكذا كان فى إمكانه أن يجيب ويزيل المخافة معتمدا على الاحتمال النافع من احتمالات الصدفة التى تعوّد العالم مواتاتَه إلى الآن لصالحه أى صالح ذلك الاحتمال النافع .

ولا تقل كما أن من الاحتمال ما هو نافع للشاب المتمسك بالإمكان والاحتمال فى تأسيس نظام العالم على مصادفاتهما ، فهناك أيضا ما هو ضار بل الاحتمالات الضارة أكثر بكثير من الاحتمال النافع الذى هو واحد فى ٣٦ أى العدد الأعظم التقريبى بالنسبة إلى وجوه زهر الطاولة..وعلى تقدير أن يكون المطلوب مجئ الدش والعدد الأعظم

التقريبى هنا حاصل ضرب الستة فى الستة وكلما زيد العدد المضروب والمضروب فيه ازدادت الاحتمالات الضارة أى غير المطلوبة كثرةً وازداد الاحتمال المطلوب الذى هو واحد دائما من مجموع الاحتمالات، قلةً وبُعدا: فقد يكون واحدا فى المليون وقد يكون واحدا فى البليون أو فى أكثر منه أيضا بل قد يكون واحدا فى احتمالات غير متناهية. فلماذا إذن لا يخاف الملحد الصغير من الاحتمالات الكثيرة الضارة لفرضيته حينما نخاف نحن من احتمال واحد موافق لها؟ لا تقل هكذا ردًّا عليه ولا تثق بمثل هذا الرد الذى يشبه ردود الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » لأن موقف الشاب صاحب الفرضية فى النقاش موقف « المانع » وموقفنا إزاءه موقف « المثبت » أو « المدلِّل » على تعبير علماء آداب البحث والمناظرة (والمنع هنا بمعنى عدم التسليم) والمانع يكفيه احتمال واحد يساعده ولا يكفى المثبتَ احتمالات تساعده مهما كثرت وبلغت الملايين ما دام احتمال واحد يبقى فى جانب الخصم المانع وإن كان ذلك الواحد واحدا فى المليون أو البليون أو فى أكثر منه أيضا . فهذا مالا يفهمه الأستاذ رئيس التحرير حين تمسك باستبعاد فرضية الملحد الجديد وحين عاب عليه إلحاده وسط هذه الاحتمالات المعارضة، ولم يدر أن الملحد لا يحتاج فى ضلاله إلى الإيقان بما يجعله ملحدا بل يكفيه الشك فى الإيمان بالله متمسكا بأضعف احتمال وأبعده أما نحن المؤمنين المثبتين لوجود الله بواسطة إثبات القصد والإرادة والعلم فى نظام العالم فواجبنا قطع جميع الاحتمالات المخالفة لما نحاول إثباته من دون بقاء أى احتمال فى خارج الاحتمالات المقطوعة .

ولأجل ما ذكرنا كان استشهاد الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» بقول الرياضى المشهور « هانرى پوانكاريه » : « الحقيقة العلمية فى نظر المشاهد السطحى تعتبر خارجة عن متناول الشكوك وعنده أن المنطق العلمى غير قابل للنقض وأن العلماء وإن أخطأوا أحيانا فلا يكون ذلك إلا لأنهم لم يرعَوْا قواعده ، والحقائق الرياضية فى نظره

مشتق من عدد قليل من القضايا الجلية الواضحة بسلسلة من الأدلة المنزهة عن الخطاء وهى واجبة فى رأيه ليس علينا فقط ولكن على الطبيعة أيضا « تأمل »[1] .

« وهـذا هو أصل الثقة العلمية لناس كثيرين من أهل الدنيا ، وللتلاميذ الذين يتلقون مبادئ علم الطبيعة، وهاهو جهد فهمهم للدور الذى تؤديه التجربة والرياضيات وهاهو أيضا غاية فهم كثير من العلماء الذين كانوا يحلمون منذ مائة سنة أن يبنوا العالم باستخدام أقل ما يمكن من المواد المستمدة من التجربة .

« ولكن لما تروّى العلماء قليلا لاحظوا مكان الافتراضات من هذه العلوم ورأوا أن الرياضى نفسه لا يستطيع الاستغناء عنها وأن التجربة لا تَستغنى عنها كذلك . حينذاك سأل بعضهم بعضا هل كانت هذه المبانى العلمية على شئ من المتانة ؟ وتحققوا أن نفخة واحدة تكفى لجعل عاليها سافلها ، فمن ألحد على هـذا الوجه « تأمل »[2] كان سطحيا أيضا » .

غير مفيد للأستاذ شيئا فى محل نقاشه الكاتب الملحد وإن كان شاهدا قيّما فى كبح جماح المكبرين للعلم الطبيعى الحديث لحد أن يحتكموا إليه حتى فى المطالب المتعالية عن الدخول فى موضوعه، وفى كبح جماح الطائشين من أهل الشرق المستهينين بدين الله ومعجزات أنبيائه افتتانا منهم بعلوم الغرب التى لا ناقة لهم فيها ولا جمل كما قلنا فيما سبق عند الكلام على شعر الأستاذ محمد إحسان المحامى من شعراء الجاهلية الجديدة المصرية... قلنا غير مفيد للأستاذ فريد شاهده، لأن الكاتب الشاب الذى يناقشه لا يبنى نظريته على قوانين العلم بل على قانون الصدفة الواسع الصدر . وإذا أُورد قول ذلك العالم الرياضى شاهدا ضد الإلحاد العصرى فإنما يُورَد على الملاحدة البالغين فى إلحادهم مبلغ أن يقولوا « أفى الإلحاد شك ؟ » ولسنا نحن بصـدد إثبات وجود الله بحيث

---

[١] [٢] الأمر بالتأمل فى كلا المحلين من الأستاذ فريد وجدى لا منا .

يكفينا أن نلق الشبهة في عقيدة الملاحدة بل موقفنا يحتم علينا قطع جذور الشبهات عن عقيدة التصديق بوجود الله قائلين : « أفي الله شك ؟ » لكن الأستاذ فريد وجدى لايميز بين الموقفين موقف الدفاع عن قضية « أفي الله شك؟ » وموقف الاعتراض على قضية « أفي الإلحاد شك؟ » فالأولى قضيتنا وليست الثانية قضية الملاحدة بل أعم منها وأسهل، إذ الالحاد لاحاجة له إلى الإثبات الذى يزيل كل شبهة عنه فقد يكفى الملحدَ فى النيل من المؤمن تشكيكه فى وجود الله كما فعل الملحد الصغير ولا يكفى المؤمن ضد الملحد إلقاء الشك فى عقيدة الإلحاد إذا الإلحاد يجتمع أيضا مع عدم العقيدة مطلقا .

فالحاصل أن موقف المؤمن أدق بقدر ما هو أشرف ، حتى إن أحدا لو كانت عقيدته فى نظام العالم مثلا أن يكون استناده إلى وجود ناظم صنعه بعلمه وإرادته ملائما كل الملاءمة للعقل مع تجويز احتمال عدم استناده إليه مهما كان هذا الاحتمال أضعف وأبعد بالنسبة إلى الاحتمال الأول، فتكونَ دلالة نظام العالم عنده على وجود الله فى درجة الظن الغالب . لو كانت عقيدة أى أحد فى نظام العالم هكذا — وربما يوافق ذلك عقيدة كثيرين من المتعلمين المصريين — فلا تُعدُّ هذه العقيدة إيمانا بوجود الله لعدم كون هذا الموجود المعترَف بوجوده واجب الوجود بل مظنون الوجود ومأموله، فى حين أن ميزة الله بين الموجودات أن يكون وجوده واجبا أى ضروريا لا احتمال لعدم وجوده . ومن هذه الضرورة قلنا نحن المؤمنين بوجوده من دون أن نراه . فما يحتمل أن لا يكون موجوداً ولو احتمالا واحدا فى مائة ألف مليون فليس هو الله وليس المؤمن به مؤمنا بالله .

ومثل قول « هانري بوانكاريه » فى عدم النفع للأستاذ فريد وجدى فى محل نقاشه الخصم المليحد وفى كونه شاهدا قيما جديرا بأن أضيفه إلى شواهد أوردتها فيما سبق تأييدا لبعض أبحاث هذا الكتاب ، قول السير « وليم كروكس » رئيس المجمع العلمى البريطانى ومن أقطاب العلم العصرى وقد استشهد به الأستاذ فريد وجدى أيضا هنا :

« متى امتحنا من قريب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية نبدأ بإدراك أنه إلى

أى حد محصورة هذه النتائج أو النواميس كما نسميها فى دائرة نواميس أخرى ليس لنا بها أقل علم ؟ أما أنا فإن تركى لرأس مالى العلمى الوهمى قد بلغ حدًّا بعيدا . فقد تقبَّض عندى هـذا النسيج العنكبوتى للعلم كما عبر به بعض المؤلفين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تـكاد لا تدرك » .

أما رد الأسـتاذ فريد وجدى على ما نقل الشاب الملحد عن « كانت » : « أنه لا دليل عقلى أو علمى على وجود الله وأنه ليس هناك من دليل علمى أو عقلى على عدم وجود الله » بقوله : « لا أظن أن الدكتور صاحب الرسالة « الإلحادية » يجهل تاريخ الفيلسوف « كانت » الذى يصفه بأعظم فلاسفة العصور الحديثة ، ان هذا الفيلسوف كان من أكبر المؤمنين بالله وبالروح وخلودها من طريق التحليل العلمى والفلسفى » .

فليس غير مفيد له فقط بل مضر أيضا لثبوت كون الفيلسوف « كانت » وياللأسف قائل ذلك القول الذى ينفيه الأستاذ عنه ، بشهرة لا يمكن معها إنـكاره ، ناهيك أن هذا الفيلسوف انتقد جميع أدلة إثبات الواجب وهو معروف عند من لا يجهل فلسفته إن لم يكن معروفا عند من لا يجهل تاريخه[1] ومن هـذا كانت مناقشة « كانت »

[١] عدم معرفة الأستاذ فريد وجدى بالصورة الصحيحة لفلسفة « كانت » الإلهية المشهورة على الرغم من أن الإكثار فى النقل عن فلاسفة الغرب مهنة الأستاذ الذى يمتاز بها ، يرينا كونه سطحيا فى مهنته غير ضليع ولا متثبت . قال الفيلسوف الفرنسى « پول ژانه » فى تاريخ فلسفته الذى أسماه « مطالب ومذاهب » ص ٢٥٩ من الترجمة التركية : اعتبر « كانت » جميع الأدلة النظرية لوجود الله من الأوهام لـكونها أدلة منسوبة إلى ما وراء الطبيعة وأقام مقامها دليلا اعتمد عليه وسماه الدليل العملى أو الأخلاقى » وصرح به فى ص ٢٨٨ أيضا ، فعدم معرفة الأستاذ بذلك مما يتعجب منه . وهذا ما يتعلق بمهنته من المآخذ ، أما عدم معرفة من يرأس تحرير « مجلة الأزهر » بموقف الفيلسوف المشهور « كانت » من أدلة وجود الله النظرية التى هى أدلة إثبات الواجب الحقيقية ، وباعتراضاته عليها التى أصبحت ولا تزال منذ عصر « كانت » أسلحة مشهورة بأيدى أنصار الإلحاد ضد الإيمان بالله إيمانا علميا والتى أصبحت مكافحتها من أقدم واجبات المدافعين فى الأعصر الحديثة عن مسألة وجود الله ، فهو أليم فوق أن يكون عجيبا . وقد صرح « پول ژانه » أيضا فى مبحث المعرفة من كتابه المذكور =

الحساب على فلسفته الإلهية مما عُنى به كتابى هذا . أجل إن هـذا الفيلسوف مؤمن بوجود الله تعالى لـكن لا من طريق العقل النظرى بل من طريق أخلاق أو كما يسميه من طريق العقل العملى وسنتكلم عليه أيضا . ولعل الأستاذ يلتبس عليـه الطريقان كما يدل عليه ما نقله عن قاموس « لاروس » فى تأييد مدعاه عن « كانت » بما نصه: « شرع الفيلسوف فى إصلاح مجموع المعارف الإنسانية فبدأ عمله على أسلوب التشكك وبنى عليـه الوصول إلى الحق اليقين بواسطة العقل العملى والناموس الأدبى واستنتج من ذلك وجود الخالق وخلود الروح » فالأستاذ يدعى إيمان « كانت » بالله من طريق التحليل العلمى وما نقله عن « لاروس » يدل على كون إيمانه بواسطة العقل العملى والناموس الأدبى .

= بأن الفلسفة الإثباتية تستند إلى الشطر السلبى لفلسفة « كانت » والفلسفة الإثباتية معروفة بين كتاب مصر المصريين باسم الفلسفة الوضعية وقد سبق أن لفتنا إلى تنويه الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى بتلك الفلسفة بهـذا الاسم ، وأياً كان اسمها فهى فلسفة « عوكوست كونت » الذى سبق منا أيضا بعض الشئ عن ترجمته وفلسفته وهى اليوم آخر شكل الإلحاد فى الغرب كما أنها الفلسفة التى بواسطتها دخل الإلحاد فى الشرق المصرى ، وقد سهل دخوله فيه على ما أظن امتياز هذه الفلسفة الملحدة بأمرين الأول استنادها إلى أحد شطرى فلسفة « كانت » الذى لا يتهم بالإلحاد، ومع هذا فإنى قد نبهت من قبل وما نبهت عبثا أن فى عاتق هذا الفيلسوف قسطا من تبعات ضلال المصريين الشاكين فى مسألة وجود الله . والثانى أن الله تعالى لا يثبت عند أصحاب الفلسفة الوضعية ولا ينفى فقد يجذب إلحادهم الظاهر فى مظهر الاعتدال أنصاف العلماء وأنصاف العقلاء من المسلمين المفتونين بالغرب مع أن الإسلام الذي يعلو ولا يعلى عليه أكيس من أن ينخدع بالإلحاد فى أى شكل من أشكاله كما أن المسلم لا يرضى بالله المنفى والله الغير المثبت على السواء والذين لا يثبتونه ولا ينفونه من أصحاب الفلسفة الوضعية يعرضون عنه وعن بحثه إعراضا كما يدل عليه قول زعيمهم « عوكوست كونت » بأن الدين حالة ابتدائية فى الإنسان من حالاته الثلاث وحالته المتوسطة اشتغاله بما وراء الطبيعة أما حالته الثالثة الكمالية فاشتغاله بالعلم وانصرافه عن حالتيه الأوليين واهتمامه بتجريد العلم من صبغة الدين وقد كان شطب اسم الله من أوائل الكتب فى الأزمنة الأخيرة من مأثورات الفلسفة الوضعية كما أن القاعدة القائلة « بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به » التى يتمسك =

ومما لا ينفع الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر من أقواله عند مجادلة خصمه ولا يخلو عن الدلالة على عدم صحة وقوفه على فلسفات الرجال وعن الدلالة على عدم تمحيصه لهذه المسائل التى يزاولها ويجادل فيها ، قوله :

«فإذا كان العالم يرى ببصره إلى أبعد ما اتصل إليه قوى التلسكوب فلا يصادف غير نظام قائم على أدق أصول العلم الرياضى فلا حق له أن يستنتج منه أن العوامل التى صدر عنها الكون لا يسودها غير الخبط المحض لأن سيادة النظام الرياضى الآلى فى كل مكان لا يسمح له بذلك ولكن يوجب عليه ضدّه وهو أن الكون يجرى على نظام محكم تسوده عوامل محكمة النظام إلى أقصى ما يتخيله التصور .

« وجميع ملاحدة العالم قديما وحديثا بنوا إلحادهم لا على أن العامل الرئيسى فى العالم هو الخبط ولكن على أنه وليد نظام آلى محض لا يصدر عنه إلا ما هو آلى منتظم كل الانتظام . فقد قال « بوخنر » إمام الملحدين : « ما دمنا لا نرى فى كل مكان غير نواميس منتظمة تصدر عنها كائنات منتظمة ، فلا داعى يدعونا إلى افتراض وجود سبب عاقل أوجدها» وغفل عن أن هذه النواميس مظاهر لسبب عاقل أوجدها» .

وفيه أن هذا طور « ابوخنر » وغيره من الملاحدة فى مذهب الإلحاد ثم ترقوا منه أو رجعوا عنه إلى إنكار النظام بالمرة لما رأوا أن الاعتراف بنظام آلى وبعبارة أخرى

ـــــــــــــــ

= بها الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» فى كل مناسبة، قانون أساسى لهذه الفلسفة ولذا أدى تمسك الأستاذ بهذا القانون الأساسى إلى عدم اقتناعه بأدلة وجود الله العقلية التى اقتنع بها علماء الشرق والغرب وإلى تعليق إثبات وجود الله بما ينتظره من كشفيات البحوث النفسية الجارية فى الغرب. وليس معنى هذا إلا أن إلحاد الفلسفة الوضعية مستول على قلب الأستاذ مع قانونها الأساسى فوقفه الحالى كموقف الإثباتيين لا يثبت الله ولا ينفيه . ومن الغريب أن موقف الملحد الصغير الذى يناقشه الأستاذ والذى خلاصة نظريته عدم الاقتناع بوجود الله ، لا إثبات عدم وجوده كما أشرنا إليه من قبل — عين موقف الإثباتيين الوضعيين وموقف الأستاذ نفسه ولا فرق بين الأستاذ والملحد الصغير إلا أنه يعرف كون موقفه الإلحاد ولا يعرف الأستاذ كون موقفه كذلك فيناقش من يعرف موقفه.

ميكانيكى يضطرهم إلى الاعتراف بوجود صانع صنع ما كينة العالم المنتظمة بالعلم كـكل ما كينة وآلة منتظمة وقد سبق منا بيان هذا الاضطرار منهم فى أحد الفصول المتقدمة .
فلا يصح قول الأستاذ بعده : « ولـكن « بوخنر » لا يستطيع أن يقول كما قال الدكتور صاحب الرسالة : إنه مادمنا لا نرى إلا نواميس منتظمة فلا مانع أن تكون هذه النواميس حالةً لـكونٍ منتظم أوجده سببٌ أول هو ناموس الخبط المحض » .

وصاحب الرسالة لا يقول هكذا ولا يستنتج ناموس الخبط والتصادف من كون العالم جاريا على نواميس منتظمة بل ينكر وجود النظام ويدعى أن ما يرى فى العالم من صورة النظام يحتمل أن يكون حاصلا بطريق المصادفة . وقد قال « بوخنر » أيضا بما يشبه قول صاحب الرسالة فى بناء نظام العالم على المصادفة والفوضى واشتغلنا فيما سبق بنقله ونقده [1] .

الحاصل أن الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » يجادل الملحد الجديد غيرَ محيط فهما بما أسس عليه نظريته فالأستاذ يعترض عليه باستبعاد ما يقوله وهو يتوسل إلى ما قاله بالإمكان العقلى ولا يدعى أن الأمر كان كذا بتاتا حتى يعترض عليه بأنه مستبعد جدا وإنما يدعى عدم كونه فى خارج الإمكان مهما كان بعيدا ... أو غير محيط علما بما يكون لمبلغ الاحتمال والإمكان العقلى فى حد ذاته من السعة ـ كما علمتُ ذلك من الأستاذ عند ما أنـكر معجزات الأنبياء وجرت بينى وبينه مناظرة فيما مضى من أجل ذلك ـ فيتكلم مع خصمه على مقياس الإمكان العادى فى حين أن خصمه يتكلم فى ظنى على النهج الذى هو أساس علم الهندسة من أن كل ما ليس بمتناقض فهو ممكن ، فيدعى معتمدا على هـذا الأساس الأوسع احتمال أن يكون ما نراه فى صورة نظام العالم نتيجة

---

[١] وأصل شبهتهم أنهم لا يرون الإله الخالق للعالم ونظامه بعين رؤوسهم ولا يصلون إليه بتجاربهم المادية فينكرون وجوده أو على الأقل لا يقتنعون بوجوده ثم لا يرون له ناظما أيضا فيقولون نظام بدون ناظم وذلك قولهم بالقوانين الطبيعية ثم يأخذون يعلمون أنه لا يكون نظام بدون ناظم فينكرون النظام أيضا ويقولون بالمصادفة

تطورات المصادفة وتقلباتها غير مستند إلى سبب عاقل أوجده قاصدا لانتظامه ، وهو أى خصم الأستاذ يرى قانون عدد الصدفة الأعظم مسيغاً لذلك الاحتمال استدلالا من وجوه زهر الطاولة الدائرة على قانون الصدفة ثم ارتقاءا منه إلى مثال الحروف المطبعية المتحركة جزافا المصطدمة بعضها ببعض المتشكلة فى أشكال مختلفة إلى أن يحصل منها صفحات كتاب من الكتب المعروفة منضدة مصححة وكل ذلك من قبيل الاحتمالات الممكنة . وزيادة على هذا فإنه يعضد فرضيته بإحالة حصول الشكل المطلوب على إحدى دورة من دورات الحركة اللانهائية الجزافية ، فكلما اعتُرض عليه فى أى دورة من أدوار الحركة الفوضوية بعدم حصول الكتاب المنتظَر فله أن يجيب بأن أمامه من الزمان ما لا نهاية له فمن الممكن حصوله فى المستقبل إن لم يحصل فى الحال وهو يرى ذلك ممكنا مهما كان بعيدا ما دام عنده من الوقت ما لا ينتهى . وقد علمت منا أن الإمكان المجرد إلى حد التمسك باحتمال واحد فى الملايين أو البلايين أو فيما لا يحصى ولا يتناهى من الاحتمالات يكفى صاحب الرسالة .

فيجب لكسب المسألة المتنازع فيها حيال خصم كهذا أن يُنفى الإمكان الذى يبنى نظريته على نطاقه الأوسع وذلك بإثبات أنه لا سبيل إلى الاحتمال الذى يتمسك به وهو ليس باحتمال أبعد فقط بل احتمال محال متضمن للتناقض وإليك البيان :

أما أولا :

فقوله « مثل العالم مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف وقد أخذت هذه الحروف فى الحركة والاصطدام الخ » يرد عليه لماذا أخذت الحروف فى الحركة والاصطدام من غير محرك ؟ وقد كان فى الإمكان الذى بنى صاحب الرسالة كل فرضيته عليه أن تتحرك وأن لا تتحرك بناء على عدم المحرك وهى بالنسبة إلى ذاتها

قابلة للحركة والسكون من غير أن يكون أحد الحالين راجحا لها لذاتها بل متساويين، فإذن هذه الحركة المفروضة بدون محرك من الخارج تكون رجحان أحد الحالين المتساوين على الآخر من غير مرجح من الخارج لعدم وجود المحرك فى مفروض صاحب الرسالة ولا من نفس الحروف لكونها قابلة للحركة والسكون على السواء ، فلو كانت لحركة الحروف مرجح من نفس الحروف كانت الحركة واجبة لها والسكون مستحيلا فثبت أنها إذا تحركت كانت حركتها رجحانا من غير مرجح وهو محال لتضمنه وجود المرجح وعدم وجوده معا[1] وهكذا يقال فى العالم الغير المنتظم المفروض حركته بنفسه والمفروض حصول الانتظام المشهود له مصادفة فى إحدى دورات حركته الجزافية اللانهائية : إن حركته بمحرك من الخارج خلاف مفروض صاحب الرسالة وحركته من دون محرك رجحان من غير مرجح وإنه محال[2] بل نقول إن حصول الانتظام المطلوب فى إحدى دورات حركته الجزافية اللانهائية من غير سبب لهذا الحصول سوى الصدفة محال أيضا ورجحان ثان من دون مرجح ، ومعنى هذا أن القول بالصدفة

---

[١] وتأليف قولنا ان الحروف قابلة للحركة والسكون وأنهما ممكنتان لها، مع قولنا باستحالة الحركة لكونها رجحانا من غير مرجح ، أن الحركة مستحيلة بدون المحرك وممكنة مع المحرك .

[٢] لا يقال سبب كل دورة من دورات حركة العالم هى الحركة التى تقدمتها ، من غير انتهاء إلى الحركة الأولى التى لا حركة قبلها ، فيستند كل دورة من دورات الحركه إلى السبب ولا يلزم الرجحان من غير مرجح. لأنى أقول فى جوابه إن هذا محال من وجهين أما أولا فلأن الاعتراف بالسبب رجوع إلى خلاف قانون الخبط الذى بنى كاتب الرسالة فرضيته عليه والرجوع إلى خلاف المفروض محال مستلزم للتناقض . وأما ثانيا فلأن هذا أى كون سبب كل دورة من دورات حركة العالم هو الحركة التى تقدمتها من غير انتهاء فى التقدم إلى الحركة التى لا حركة قبلها ، كيلا تحتاج إلى محرك خارج من سلسلة الحركات ، هو التسلسل فى العلل وهو باطل بإجماع الفلاسفة والمتكلمين. وقد عنى راقم الحروف فى مواضع عدة من هذا الكتاب بمسألة التسلسل وإثبات استحالته رغم الشاكين فيها من أدعياء العلم ورغم أن الشيخ محمد عبده إمام مصر فى العهد الأخير من المتورطين فى هذه المسألة ثم المتخبطين .

سواء كان فى نظام العالم أو فى غيره بإلغاء مبدأ العلية والسببية واعتبارَ الصدفة نفسها سببا قول باطل متضمن للتناقض، وزهر الطاولة لا يجئ بالدش ولا بغيرها من وجوهه بالصدفة لأن الصدفة يراد بها حصول أحد الاحتمالين أو الاحتمالات الممكنة للشىء من غير سبب يرجحه على غيره وهى أى الصدفة بهذا المعنى الذى هو حصول بدون سبب لا يعتبر سببا للحصول كاعتبار عدم السبب سببا . فإذن لا يكون مايقولون عنه الصدفة صدفة ولا يمكن حصول واحد من الاحتمالات الممكنة المتساوية إلا لسبب جلى نعلمه أوخفى لا نعلمه. وإن لم يكن كذلك بأن يميل الشىء من نفسه إلى أحد احتمالاته الممكنة المتساوية فيترجح ذلك الاحتمال على غيره بلا سبب ، لزم الرجحان من غير مرجح وهو محال كما قلنا مستلزم للتناقض أى لكون مافرض مساوياً غير مساو أعنى مستلزم للقول بالتساوى وعدم التساوى معا وفيه اجتماع النقيضين .

وهـذا تحقيق ما قاله الرياضى الكبير « هانرى پووانكاريه » الذى يعتقد فيه صاحب الرسالة الإلحادية الإمامةَ فى العلم: « إن الصدفة تخفى جهلنا بالأسباب والركون للمصادفة اعتراف بالقصور عن تعرف هذه الأسباب». ومن الغريب أن الملحد المعتصم بقانون الصدفة وخصمه الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » كلاهما ينقل قول الرياضى الكبير هذا فلا يقبله الأول ويقبله الثانى من غير علم منهما بالأساس الذى يستند إليه .

ومسألة استحالة الرجحان بدون مرجح مسألة معروفة بين علمائنا المتكلمين وإن جاز الترجيح بدون مرجح من الفاعل المختار لكون إرادته مرجحة مغنية عن مرجح آخر .

وبرهان الرجحان من غير مرجح هذا الذى يساوى فى قطعيته البراهين الرياضية لكونه مستنداً إلى مبدأ التناقض مثل تلك البراهين ، قاض على المذهب الطبيعى

القائل بوجود العالم من نفسه وطبيعته من غير وجود موجد له[١] لأن العالم المتصف بصفة الإمكان الذي يستوى فيه جانبا الوجود والعدم لعدم وجود علة موجبة لوجوده ولالعدمه، لو وجد من نفسه لزم رجحان جانب الوجود فيه على جانب العدم حين كان المفروض تساوى الجانبين وهـذا خلف متضمن للتناقض أعنى عدم تساوى ما فرض كونهما متساويين . فمذهب حركة العالم من نفسه ومذهب المصادفة فى نظام العـالم ومذهب الطبيعة أى وجود العالم بنفسه من غير علة موجبة لوجوده ، كل ذلك باطل يبطله برهان الرجحان من دون مرجح الذى يستند إلى مبدأ التناقض ويكون محالا مثله والغافل الذى يرى العالم موجودا ولا يرى موجده ويراه متحركا ولا يرى محركه ويراه منتظما ولا يرى ناظمه ، يظن أنه موجود بنفسه من غير موجد متحرك بنفسه من غير محرك منتظم من نفسه بدون ناظم . لأنه يقول بما يراه ولا يرى ما فى قوله من التناقض لعدم كون التناقض من المرئيات والمحسوسات ، فى حين أن الثقافة المصرية أو بالأصح الثقافة المصرية المصرية لا تعتد بغير المحسوس حتى الأستاذ الذى يرأس تحرير « مجلة الأزهر » ويناضل الأستاذ المادى نصيف المنقبادى المحامى ، يقول أثناء نضاله : « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به »[٢] .

فقد وجدنا ثلاثة محالات [٣] فى قول المؤلف الملحد المستند إلى حالات الإمكان :

---

[١] أما احتمال كون نفسه وطبيعته توجبان له الوجود فهو احتمال باطل وإلا كان العالم بجميع أجزائه واجب الوجود مستحيل العدم وهو خلاف الواقع إذ لو كان كذلك لزم أن لا يكون شيء من الـكائنات فى العالم قابلا للعدم ولا التغير ولزم أن يكون كما هو أزلا وأبدا وهو خلاف المعهود .

[٢] ومن هذا يرانى القارئ أقول له دائما فى هذا الـكتاب ــ عكس ما يقول أدعياء العلم الحديث ــ إن اليقين العقلى أقوى من اليقين الحسى لأن الإنسان لا يتيقن شيئا فى الدنيا بقدر ما يتيقنه من استحالة التناقض على الرغم من أنها ليست من المحسوسات .

[٣] وهناك محال رابع وهو أن صاحب الرسالة لا يطمئنه إمكان حصول النظام الصدفى =

« مثل العالم مثل مطبعة فيها ملايين من الحروف وقد أخذت فى الحركة والاصطدام الخ » فمن أنشأ المطبعة والحروف ؟ ومن حرك الحروف ؟ ومن ناط الانتظام بنتيجه حركاتها ؟ .

وأما ثانيا :

فإن الملاحدة قد ينكرون كل شئ وينكرون القصد والعلم والعلة الغائية والسبب العاقل فى تكون العالم ويدعون تولده من المصادفة وأن النظام الجارى قديما وحالا واستقبالا هو نظام المصادفة من غير وجود أى نظام علمى أو رياضى فيه كما نص عليه الأستاذ فريد وجدى عند تحرير مراد صاحب الرسالة الإلحادية قائلا :

« فقولهم إن الكون قائم على نظام رياضى شامل لانسجامه على العلم الرياضى الإنسانى خطأ محض .. فإن ترابط الحادثات الكونية وتصرفها على قانون رياضى لا يحمل على أن طبيعة الأشياء رياضية ، لأنه بعد أن يتوصل قانون الصدفة الشامل ، فى رأيه، إلى إنشاء كون من الأكوان يكون ضبطه بالقوانين الرياضية شرطا ضروريا لكونه كونا . ومن ههنا أخطأ ، كما يدعى ، أقطاب الرياضيين فى اعتبار أن الطبيعة تجرى على نظام رياضى دقيق ، والحقيقة أنها تجرى على نظام الخبط » .

= المطلوب للعالم فى دورات حركته الكثيرة المتناهية حتى يبنى هذا الإمكان على الدورات اللانهائية. لكن حصول الدورات اللانهائية محال متضمن للتناقض أى انتهاء مالا يتناهى لأن مالا يتناهى متناه فى جميع مراحله المتحققة. أما مرحلته اللانهائية فلا تتحقق أبدا إلا بالوصول إليها ، وفى الوصول إليها انتهاء مالا يتناهى وهو التناقض الذى نلفته إليه .. وهذا على الرغم من أن صاحب الرسالة وأمثاله من الملاحدة بل ومن عقلاء الفلاسفة الموحدين مثل « كانت » بل ومن علماء الدين المسلمين كالشيخ محمد عبده لا يعرفون هذا المحال وهم الذين قصرت مداركهم عن الاعتراف ببطلان التسلسل الذى له خطورته فى أساس البرهنة على وجود الله ولذا عنينا به فى هذا الكتاب وكشفنا عنه غطاءه بعون الله وتوفيقه . فإذن هذا الملحد الجديد الذى يبنى إمكان حصول النظام المطلوب للعالم على دورات حركته الصدفية اللانهائية يبنى الممكن عنده من حيث لا يشعر على المحال .

فقد ينكرون كل شئ وقد يمكنهم بناءاً على فرضياتهم إنكاره ولكن هل يمكنهم إنكار وجود القصد والعلم والعقل وفكرة التنظيم وفكرة العلة الغائية فى الإنسان ؟ وهل يمكنهم إنكار وجود العلم الرياضى الإنسانى الذى دوّنه وقوانينه علماء الإنسان، إن أمكنهم إنكار العلم الرياضى العامل فى إنشاء العالم ؟ !!

كلا ، لا يمكنهم إنكار ذلك وكيف ينكرون علومهم وعقولهم التى بها ينكرون وجود مايوجد فى أنفسهم، فى العالم ؟ فأنا أسائلهم إذن : هل أنتم وعقولكم وعلومكم الرياضية وغيرالرياضية وفكرة العلةالغائية وقصدالتنظيم والتدبير فىأموركم ومصالحكم وجميع أفعالكم داخلة فى العالم أم كل ذلك خارج عنه ؟ ولا شك فى أنه غير خارج . فهل لكم أن تقولوا على سؤالى هذا ليس فينا تلك الأمور كما لم تكن فى العالم ؟ كلا، لا تستطيمون أن تقولوا ذلك ، وقد قلتم آنفا ما معناه : لا قانونَ رياضى فى إنشاء العالم وإنما هو قانون الصدفة ولكن الإنسان فسره خطأ بما فى نفسه من القوانين الرياضية . فهاهى العلة الغائية والقصد والعقل والعلم وفكرة التنظيم والقوانين الرياضية فى العالم ! أعنى أن التى موجودة منها فىالإنسان هى نفسها موجودة فى العالم وإن كانت فى ضمن قضية جزئية لكنها تكفى فى نقض السلب الكلى الذى أدعيتموه لأن نقيض القضية السالبة الكلية هو القضية الموجبة الجزئية كما هو مقرر فى علم المنطق علم المنطق الإنسانى . فهذا تناقض آخر منكم حيث تنكرون القصد والعلة الغائية والعلم الرياضى والسبب العاقل فى إنشاء العالم وتقرون بوجود كل ذلك فيكم كأنكم خارجون عن العالم الذى يجرى فيه كل شئ على نظام الصدفة والخبط .. فمن أين أتتكم هذه المزايا التى لا توجد فى العالم ؟ لا أقول كيف أتتكم فلعلكم تجيبون بمجيئها بطريق الصدفة والخبط . بل أقول كيف تديرونها وكيف تستخدمونها وتطبقونها على أموركم ومصالحكم، فهل ذلك أيضا بطريق الصدفة والخبط ؟ وهل صاحب رسالة « لماذا أنا ملحد ؟ » ألفها من قبيل الاشتغال بما لا يعنيه ولم يكن له فى تأليفه علم ولا شعور بناء

على عدم وجود العلم والشعور في العالم ؟ وكيف يجوز لمن يوجد في هـذا العالم الذي لا توجد فيـه علة غائية ولا يجرى فيه نظام غير نظام التخبط أن يقول : « لماذا أنا ملحد ؟ » فجواب هذا الاستفهام إذن : لأنك متخبط والسلام ! فإن لم تكن متخبطا فتورط في التناقض أو جاهل بما هو موجود في العالم . وكما أنه جاهل لماذا هو ملحد ، غافل حتى عن كون سؤاله هذا يتناقض ولا يأتلف بدعوى عدم وجود العلة الغائية في نظام العالم وعدم وجود مبدأ العلية والسببية في مبادئه فليس ببعيد عنه أن يجهل ما يوجد في العالم ومالا يوجد .

فالحق أنه لا معنى لوجود العقل والعاقل والمعقول بين أجزاء العالم الذي يسود فيه نظام الخبط ولا يجرى فيه التعليل أو يلزم أن يكون أي عقل لا يدرك وجود العلة الغائية في نظام العالم عقلا مخالفا لعقل البشر الذي يبنى كل أموره وكل تصرفاته على العلل الغائية .

وأما ثالثا .

فإن مثال زهر الطاولة ومجيء الدش مرة على الأقل في ٣٦ رمية مثال خادع بعيد كل البعد عما كنا بصدد درسه من نظام العالم الذي يحتمل في رأي الملحد الصغير أن يكون قد جاء بطريق الصدفة كما يجيء الدش ، لأن كون عدده الصدفي الأعظم ٣٦ وهو أقل عدد يذكر بهذا الصدد ، ناشيء من كون كل من زهري الطاولة ذا وجوه ستة فحصل من ضرب الستة في ستة ٣٦ وضعا، فلو كان الزهر ذا ألف وجه أومائة ألف أومائة ألف مليون أومالا يحصيه العدد مثل ذرات العالم ثم ضرب هذا العدد الذي يضيق عنه أسماء العدد، في مثله من الزهر الآخر وكان المطلوب مصادفته واحدا من حاصل هذا الضرب، فتصوروا حينئذ مبلغ كثرة العدد الأعظم الصدفي هنا وقلة احتمال مصادفة المطلوب الذي هو واحد حيال الاحتمالات الأخرى غير المطلوبة التي لا يحصيها عدد. فيحتمل احتمالا أغلب وأقرب إلى المتحقق أن لا يصادف العالم بين هذه الاحتمالات التي تكاد تكون

غير متناهية نظامَه المطلوب الذى نفرضه النظام الحاضر ، إلى الأبد . أمثل ذلك بمثال تذكرة اليانصيب التى تملكها من بين التذاكر البالغة فى الكثرة إلى حد ليس له اسم فى أسماء العدد المتداولة فى ألسنة المحاسبين ولا فى مخيلاتهم . فهل يكون عندك أدنى أمل أو وثوق بإصابة نمرتك كلما تكرر السحب ولم ينقص فى كل سحب شىء من مجموع تلك النمر غير المحصورة، وإنما يعاد كل سحب ويُجرى على تمام المجموع الأول الأكبر لتجربة الإصابة لنمرتك فقط..وأنت متأكد من أن هذه الإصابة لن تحصل أبدا. هذا إذا كان ما عندك تذكرة واحدة تنتظر إصابة نمرتها فى كل سحب ، أما إذا كانت ألف تذكرة أومائة ألف تذكرة أو مائة ألف مليون على نمر مختلفة وسُحِب فى كل مرة عدد يساوى عدد التذاكر التى عندك ليصيب كل ما عندك من النمر فى دفعة واحدة واعتبرت الإصابة لبعضها ملغاة كلا إصابة ، فإما أن تكسب الكل أو تخسر الكل، فحينئذ تصبح إصابة هذا المطلوب المركب أصعب بأضعاف مضاعفة مما إذا كان المطلوب إصابة نمرة واحدة..والتركيب فى نظام العالم الحاضر أكثر وأدق مما فى كل مثال متصور فتكون إصابة المصادفة فيه للوضع المطلوب أصعب من الأصعب .

ولنا مثال آخر وهو أن عندنا بلايين من الحروف المطبعية تكفى لطبع أكبر كتاب فى الدنيا تبلغ مجلداته المئات والألوف ، والمطلوب طبعه فى مرة واحدة من غير تقسيمه إلى ملازم لكون الحروف كثيرة لا تحتاج إلى تكرار الجمع والفض فنُحدث فيها الهرج والمرج ونستمر فيهما لنصادف هيأة تشكل ذلك الكتاب بجميع أجزائه فى دفعة واحدة من دورات الهرج والمرج، وأنت تعرف أن مصادفة الهيأة المطلوبة تصعب وتبتعد على نسبة الزيادة فى ضخامة حجم الكتاب، فتصوَّرْ مبلغ الصعوبة والبعد إذن على تقدير أن يكون هذا الكتاب كتاب الكائنات . ومن هذا ترى صاحب الرسالة يعلق حصول مقال منتظم أو كتاب منتظم من غير ترتيب حروفه بمجرد حركاتها الفوضوية ، على الدورات اللانهائية حيث يقول :

« فلا شك أنه فى دورة من هذه الدورات اللانهائية يخرج هذا المقال الذى تلوته الآن كما أنه فى دورة أخرى من دورات اللانهائية لا بد أن يخرج كتاب « أصل الأنواع » وكذا « القرآن » ، وعالمنا لا يخرج عن كونه كتابا من هذه الكتب »

وقد قلنا نحن إن خروج مقال أو كتاب منتظمين لاسيما كتاب من أكبر الكتب يكاد يكون محالا ، إلا أن صاحب الرسالة يريد أن يكون له حق الاعتذار عن عدم خروج الكتاب المطلوب فى أى دورة من دورات الحركات الفوضوية فيقول لكن الدورات اللانهائيه لم تنته بعد فإن لم يخرج حتى الآن فسيخرجه فى دورة أخرى . فللكتاب أن لا يخرج أبدا وللدورات اللانهائية أن لا تنتهى أبدا ولصاحب الرسالة أن يكرر اعتذاره الذى جعله مضمون القبول ، إلى مالا نهاية له ومعنى هذا الاعتذار تعليق خروج الكتاب على نهاية اللانهاية أعنى على المحال .

ولننته من نقد الرسالة المسماة « لماذا أنا ملحد » ولنترك لها الأوهام والأضاليل التى تنتهى الدنيا وهى لا تنتهى كما قال الشاعر التركى المشهور ضيا باشا فى مقدمة «الخرابات»:

سرماية شاعران توكه نمز دنيا توكه نير يالان توكه نمز[1]

نعود إلى الكلام على أقوال « بوخنر » فى الفصل السابع من كتابه :

أما الاستناد فى دعوى تولد النظام والكمال فى العالم من المصادفات والمصادمات الفوضوية ، إلى طول الزمان الذى حصلت فيه هذه النتيجة البعيدة المنال ـ وهو ثالث متمسكات « بوخنر » ومن حذا حذوه من الملاحدة فى فكرة الاستغناء عن الخالق القادر ـ فالجواب عليه أن الفوضى إذا كانت تنافى النظام والكمال كما أثبتناه عند الجواب على متمسكهم الثانى إثباتا بينا ، فاستمرارها فى الأزمنة الطويلة يكون أشد منافاة لهما إذ يزداد الفساد والتشوش الحاصلان من الفوضى كلما طال الزمان وطالت معه الفوضى

[١] ترجمته : لا ينفد رأس مال الشعراء لأن الدنيا تنفد ولا ينفد الكذب .

به أن تتحول إلى النظام والكمال بسبب تمادى الفوضى ، وهذا من أجلى البديهيات. فليس من المعقول فى شئ أن يتفرس الملاحدة عدم وجود الله رب العالمين من وقوع التكملات العالمية فى أطول زمان ويحكموا بحصول هذا التكمل بنفسه من غير مكمل، قائلين : لو كان الله موجودا لما احتاج فى خلق الكائنات العالية فى الأرض مثل النبات والحيوان والإنسان إلى مُضىّ زمان طويل من تبرد كرتنا وحصول تطورات وتقلبات فيها. لكن مراعاة التدريج فى الخلق لايلزم أن تكون ناشئة من حاجة الله إلى التدريج وإنما من حكمة يعلمها الله ولانعلمها نحن وقد نعرف منها بعض الشئ. فهل يلزم مطلقا على تقدير وجود الله الخالق أن يفعل فى لحظة عينٍ ما نراه من التكملات الحاصلة فى أطول زمان ؟ وهل الإله القادر على خلق الكمال العالى فى أسرع وقت ، غير قادر على خلقه فى أطوله ؟ أم إننا تولّينا إرشاد الإله الخالق إلى الطريقة التى يجب عليه أن يسلكها فى خلق مايخلقه ؟ فالعدول عن حمل طول الزمان على إرادة الله كذلك[1] إلى تفسيره بكون الانتظام والتكمل فى الكائنات حاصلين بنفسهما من غير وجود ناظم يديرها ومكمل يدبرها ، وإنما بإقامة استمرار المصادفات. والمصادمات الفوضوية مقام الناظم المدبر المكمل ؛ مالايقبله عاقل ويأباه مبدأ العلية الذى بينا قريبا عندانتقاد الرسالة الإلحادية أن إلغاءه محال مستلزم للرجحان من غير مرجح وهو متضمن للتناقض .

فحصول النظام من غير ناظم محال ولا ينقلب المحال ممكنا مهما طال الزمان كما لا ينقلب الإله القادر عاجزا إذا أراد أن يخلق فى أطول الزمان مايقدر على خلقه فى أسرع وقت ، ولا يجوز إقامة الصدفة مقام السبب الناظم لأنها عبارة عن حالة عدم السبب ولا يعتبر عدم السبب سببا كما لا يجوز إقامة الفوضى التى هى ضد النظام مقام سبب الانتظام كإقامة المانع مقام المقتضى . ويأبى القول بالصدفة أو الفوضى قولهم بالقوانين

[١] على أن الزمان الممدود بملايين السنين غيرطويل بالنسبة إلى الله فإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون وإنما طوله بالنسبة إلى الإنسان المخلوق من عجل .

الطبيعية أيضا إذ يكون معنى القانون على تفسيرهم لـكيفية تكمل العالم عدم القانون أواعتبار الفوضى الدائمة ، قانونا ضد الفوضى . فهذا التفسير والتوضيح لصورة تكمل العالم وا كتسابه النظام الحاضر ، من إمامهم القديم المشهور « بوخنر » ومن تلميذه الجديد الخامل إسماعيل أدهم يدل دلالة صريحة على تراجعهم من القول بالقوانين الطبيعية وعلى انه لا معنى لذلك القول غير فراغه من المعنى . وإنى ألفت دقة القارئ إلى هـذا المقام فإنه يُرِى التصميم الهندسى لأساس الإلحاد، وتحليلُه وتبيين أنه أساس مبنى على شفا جرف هار : من لباب هذا الـكتاب .

ثم إنى على يقين من أن القارئ بعد اطلاعه على أقوال الملاحدة التى ذكرناها يتعجب ويسأل نفسه عن السبب الذى ألجأهم إلى هذه السخافات الصادمة للبديهيات ثم يتذكر أن السبب دليل العلة الغائيــة المنتصبُ أمامهم مثبتا لوجود الله الخالق للـكائنات على نظام تام يدهش العقول ويُـكلّ الأبصار فيستبين فى نظره أنه دليل قيم مفحم الملاحدة بشدة وطأته التى لاقبل لهم بها ، فهم على الرغم من تجلدهم وتمردهم يرزحــون تحت ثقلها الساحقة ويلجأون إلى سخافات تضحك الجمادات . وقد كان الأستاذ فريد وجدى قال لصاحب الرسالة الإلحادية : « لم هذا التحكم ؟ الأجل القول بأن أصل الوجود قوى متخبطة لاضابط لها ؟ وأى فائدة للإلحاد من هـذا الافتراض وقد أساغ الملحدون وجود نواميس محكمة ملازمة للقوى العالمية من أزل الآزال » .

ونحن نقول وهل ساغ عند الأستاذ ما أساغوه من وجود نواميس محكمة من غير وجود واضعها الحـكيم العليم فيشير به على صاحب الرسالة ؟ كيف ولم يسُغ لهم أنفسهم ذلك حتى تركوا افتراضه وراجعوا افتراضا غيره مبنيا على المصادفة وإن كان كل من الافتراض الذى تركوه والذى راجعوه أسخف من الآخر . وكيف يستـكثر الأستاذ هذه السخافات من المنكرين لدلالة نظام العالم على وجود ناظمه العظيم، ألا يعلم أن سخافتهم حيال دليل نظام العالم الذى أضاع عنهم صوابهم بدلالته الباهرة وضربته القاهرة بلغ

مبلغ ادعائهم أن العين ليست إداة مُعَدَّة للرؤية والأذن للسماع وإنما رأت العين وسمعت الأذن وشم الأنف مصادفة؟ وكذا سائر الحواس والأجهزة العضوية لذوى الحياة وليس الدماغ أداة للتفكير والإدراك ولا وراءه نفس مدركة وإنما المفكر هذه المضغة المركبة من اللحم والدم وتفكيرها مصادفة كرؤية العين وشم الأنف وتنفس الرئة. ومقصودهم من هـذه الإدعاآت المخالفة للبداهة نفى القصد والإرادة والخطة فى صنع تلك الأعضاء لئلا تدل على أنها آثار صانع قـدير خبير صنعها وولاها وظائف موجهة نحو غايات مقصودة. وهؤلاء المنكرون للقصد والخطة فى إنشاء أعضائهم يلزمهم أيضا أن ينكروا وجود قصـد لهم أنفسهم فى أفعالهم ووجود سعى منهم وراء أيّة غاية ووجود خطة منتظمة للوصول إليها . مثلا أن لا يكون توجيه أنظارهم إلى أى شىء حتى استعمانهم بالنظارة قصـدا منهم لرؤية ذلك الشىء والتثبت فيها وأن لا يكون أكلهم لدفع أذى الجوع وشربهم لدفع الظمأ، إذ لاقصد فى الـكائنات على مذهبهم أو ليسوا هم أنفسهم من الـكائنات؟ فيكون كل أعمالهم صادرة منهم على وجه المصادفة والخبط مثل ما كان الحال فى غيرهم من أجزاء العالم ومن أعضائهم وجوارحهم [1]

ونراهم كثيرا مايفرون من سخافات المصـادفة إلى تعبير القوانين الطبيعية والسوق الطبيعى والانتخاب الطبيعى والتكمل الطبيعى وقوانينها ثم يرون أن الاعتراف بالقانون اعتراف بالنظام المتضمن للعلل الغائية التى يسعون جهد طاقتهم فى إنـكارها فيرجعون عن طريق فرارهم ويقولون إن لفظ القانون مجاز واستعارة كما سبق ذكره وتفصيله .

وبعضهم لماسئم من الفرار والتراجع بين المصادفة ومايناقبها من القانون وأشباهه ثم تأويل ذلك بالمجاز والاستعارة عزم على نبذ الحياء بالمرة فادعى أن القانون الطبيعى وما يماثله من السوق والانتخاب والاصطفاء والتكمل على حقيقته وأن للمادة إحساساوشعور

[١] وهذا غير مذهب الإيجاب الطبيعى الميكانيكى الذى ينفى فيه الماديون أيضا القصد والاختيار للإنسان .

وهى تحوز هـذه المزايا بالقوة وتُخرجها كلما اكتملت إلى الفعل . قال « شوبنهاور » « كما أن المادة تسقط فهى تفكر أيضاً ».

وادعى «هكل »[1] مؤسس مذهب الوحدية « مونيزم » ومعدّل مذهب الماديين القائلين بحصول النظام فى العالم بغير ناظم سوى المصادفة والفوضى لما رأى حراجة موقفهم ؛ وجودَ جميع القوى اللازمة لحصول الموجودات بجميع أشكالها فى الطبيعة قائلا : « ان فى كل جزء فرد من المادة وفى كل ذرة مبادئ الروح الجبارة مثل الحس والميل والشعور » .

وكان مبنع المشكلات قبل مادية « هكل » قبول مادة منفعلة غير قادرة بنفسها للتكمل فحاول الرجل حل معميات المنشأ والقوة والحركة والحس وجميع الكمالات الناجمة فى طبقات الموجودات العالية بادعاء وجود جميع هذه الخواص فى المادة، حتى ان منبع الإرادة عنده هو الجاذبة والدافعة الموجودتان فى الأجزاء الفردة . فكأنه أجاب بهذا الإدعاء عن الأسئلة التى لا يزال الماديون منهوكى العواتق بثقلها : من أين جاءت الحركة المادةَ العاطلة ومن أين جاءها الإحساس والإدراك ؟.

لكن هذا الادعاء معاكس للتجربة التى يباهى الماديون وفيهم «هكل» باستنادهم إليها . فنفَى الإدراك والإرادة كسائر الماديين فى المحل الذى تجدهما التجربة فيه وهو جملة الأعضاء ثم اثبتهما فى أجزاء تلك الأعضاء الفردة التى لم يجرب وجودهما فيها أو بالأحرى يتمكن أن يجرب . فمعنى نظريته أن اقتدارنا أقل من اقتدار الأجزاء الفردة التى نتركب منها ونحن تحت سلطة إرادة الأجزاء وإدارتها بدلا من إدارتها تحت إرادة مشعور بها عائدة إلى الهيأة المجموعة ، فليست فى الإنسان حرية وإرادة غير مانتوهم منه فيه كما أن الأمر كذلك عند الماديين إلا أنهم ينكرونها بتاتا ، فى حين أن « هكل » يسلبهما من الإنسان وردهما إلى الأجزاء الفردة . وأنت تعلم أنه لا يوجد دليل على

---

[١] بالكاف العربية أما « هكل » بالكاف الفارسية القريبة من الجيم فهو اسم لفيلسوف آخر سبق اسمه فى هذا الكتاب فى أول الفصل الأول من الباب الأول .

وجودها فى الأجزاء الفردة غير وجودها فى جملة الأعضاء المتركبة منها الذى ينكر « هكل » وإخوانه الماديون وجودها فيها . لكن هذا الاستدلال غير صحيح وإنما يصح عكسه أعنى لو كانتا موجودتين فى الأجزاء واستُدل به على وجودهما فى الجملة المركبة منها لصح الاستدلال إذ يلزم أن يوجد فى الكل مايوجد فى الأجزاء ولا يلزم أن يوجد فى الأجزاء مايوجد فى الكل لجواز أن يكون من خواص اجتماع الأجزاء . وهذا أبلغ شاهد على مبلغ صداقة الملاحدة لأصولهم التجريبية ، فانظر كيف يقيمون الفروض مقام التجربة بل كيف يدوسون التجربة فى سبيل التمسك بالفروض ؟ وكان الروحيون يعيبون على الماديين قولهم بأن الإدراك فعل الدماغ لا فعل الروح ، فجاء « هكل » وادعى لكل جزء من أجزاء المادة الاستعداد للإدراك أعنى أنه وسّع دائرة الفروض التى لا مقياس لها إلى أقصى حد ، فهو أشبه فى فعله هذا بمن تمنى وأخذ يبنى قصرا له فى مخيلته فلما رأى عدم كفاية الثمن الذى فرضه لبنائه راجع صديقاله ، فأشار إليه بأن يضاعف الكمية الأولى المفروضة ففعل وحل مشكلته !.

وقد انتقد الفيلسوف « أوليورلوج » على « هكل » جهله بالقاعدة البسيطة القائلة بأن القوى الداخلية المتخالفة المتساوية كالجاذبة والدافعة أو الفعل ورد الفعل المتساويين الموجودين فى داخل المادة وأجزائها لا تكون محركة فى مجموع جسم مركب من تلك الأجزاء لتعارضها وتساقطها. وقال أيضا : «إن هكل يفعل فى إيضاح الحياة والإرادة والشعور التى لم تُعرف حقيقتها إلى الآن فعلا واحدا هو أن يفرض حيازة المادة لتلك الصفات .. لكن هذا الفرض ليس بعلم ولا بمعط فكرة عن الأمور المذكورة وإنما هو عبارة عن قبول وجود أشياء غير قابلة الوصول إليها ثم نفيها إلى الأجزاء الفردة اتكالا على عدم إمكان تدقيقات أعمق من ذلك » .

وقال «بوخنر» «إن انكشاف العقل وتكمله كان أصعب أعمال القوى الطبيعية

وآخر انتصاراتها ونتيجة ترقياتها من مرتبة إلى مرتبة في أعصار غير معدودة حتى بلغت مرتبة البشرية » .

لكن القائلين بهذه الأقوال الناقض بعضها بعضا لم يفكروا فيما ورد عليهم من أنه إذا كان في الطبيعة عقل وشعور يكفلان للعالم نظامه كما ادعوه في آخر أقوالهم فلماذا نفوا أولا نظام العالم على خلاف المشهود ولماذا نفوا العلة الغائية في الكائنات وادعوا في سبيل نفيها مالا يدعيه العاقل مثل عدم كون العين أداة معدة للرؤية والأذن للسمع[1] ولماذا رأوا في وجود العلل الغائية أكبر مانع لصحة مذهبهم مع إمكان ربطها إلى عقل الطبيعة وشعورها إن كان لها ذلك ؟ ألم تكن دعاوى السوق الطبيعي والاصطفاء الطبيعي والأفعال الطبيعية والقوانين الطبيعية ووصف كل منها بصفة « الطبيعي » ثم حمل موصوفاتها على التجوز والاستعارة في التعبير ثم القول بالمصادفة والخبط كل ذلك، لإنكار القصد والإرادة هناك الدالة على العقل والشعور ؟ فهذه المساعي وتلك الدعاوى السابقة ترينا أن آخر دعواهم القائلة بوجود العقل والشعور للمادة ـ ولا أقول للطبيعة إذ لا وجود لها فضلا عن وجود عقلها ـ دعوى لم تصدر عن تبين واعتقاد صدق[2] كما أن آخر دعواهم ترينا وكلّ الناس أن إنكارهم أولا للنظام المقصود وادعاءهم

[١] قال « وولتر » ان القول بعدم كون العين مصنوعة للرؤية والأذن للسمع ولا المعدة لهضم الأطعمة أكبر فضالة وأقبح جنة . » .

[٢] قال « الفرد بينه » في كتابه « الروح والجسم » أنا أعلم يقينا أن من كان ماديا لم يعن بتحليل ما يسمى الشعور فلو عنى به لرآى عدم إمكان تعليق حادثة من حادثات الشعور بذرة مادة على أي صورة كان » .

وقال الشاعر « سوالي برودم » في خطاباته التي كتبها جوابا على مقالة « شارل ريشه » مدرس علم وظائف الأعضاء بالجامعة الفرنسية : « إن الكائنات ترى لنا بالنظر إلى المعلومات البشرية الحاضرة منقسمة إلى قسمين لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر ومع هذا فهما مرتبطان بروابط لا تعد ولا تحصى : مادى وروحى » .

وقال أيضا : « ان الشعور مهما كان قليلا فلا شبهة في أن المادة ليست هي التي تقدر عليه ، فهي عديمة الشعور في ذاتها وهو أي عدم الشعور صفتها الأساسية » .

السوق الطبيعي غير المقصود والانتخاب الطبيعي والميول الطبيعية والقوانين الطبيعية أعني غير المقصودة ثم قولهم بالمصادفة المحضة كل ذلك لم يكن عن تبين واعتقاد صدق منهم بل لجس نبض الانخداع من الناس ، فكل هذه الإقدامات والإحجامات المتضاربة مع بعضها زيادةً على خروج كل منها فى ذاته عن حدود العقل ، تنم على مافى موقف الملاحدة من الضيق والحرج تحت قوة دليل نظام العالم وثقل وطأته عليهم .

والمدعون وجود العقل والشعور فى الطبيعة أو المادة ادعوه على تخوُّف فقالوا إنها تحوز هذه المزايا بالقوة وتخرجها كلما اكتملت إلى الفعل . وقال « بوخنر » إن انكشاف العقل أصعب أعمال القوى الطبيعية الخ » فمقتضى كلامهم أنه لا وجود للعقل فى الطبيعة أو المادة فعلا قبل مرتبته البشرية إذ معنى كونها عاقلة بالقوة أنها سوف يكون لها عقل عند بلوغها المرتبة البشرية ، فإذا لم يكن لها عقل قبل تلك المرتبة فماذا تسمى لأن تكون بشرا عاقلا فهل لها عقل مدرك لمصلحتها قبل أن يكون لها عقل ؟ والذى يقضي به المنطق أن الطبيعة أو المادة التى لا عقل لها قبل أن تبلغ مرتبة البشرية لا تستطيع مهما سمت جهد طاقتها إلا أن ينشئ من نفسها بشرا حظه من العقل كحظ « بوخنر » وأضرابه [١] فلو قالوا إن البشر العاقل نشّأ الطبيعة أو المادة غير العاقلة بشرا عاقلا لكان أقل سخافة مما قالوه من أن الطبيعة أو المادة غير العاقلة نشّأت بشرا عاقلا وهذا على الرغم من أن البشر المتأخر فى الوجود لا يمكنه أن ينشّئ الطبيعة أو المادة المتقدمة عليه .

---

[١] ولو كان العقل فى الإنسان عطية الطبيعة أو المادة ولم يكن من فضل الله الذى يؤتيه من يشاء كثيرا ويؤتى من يشاء قليلا ويضل من يشاء ويهدى من يشاء ، لكان فى كل إنسان على نسبة واحدة. وليس الأمر كذلك حتى إن ماقالوه من أن العقل الصحيح يوجد فى البدن الصحيح غير صحيح وفى قوله تعالى (وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون) آياتٌ لقوم يعقلون .

وأنت إذا رأيت وتبينت المشكلات التي يتضور الملاحدة في غمرتهـا ولا يجدون منجى منها أينما ذهبوا وأى باب طرقوا ورأيت أيضا أنهم لو وافتهم هداية الله فاعترفوا بوجود الله لزالت عنهم كل مشكلة... إذا رأيت وتبينت هذه الحقيقة علمت سقوط قول شاعر الإلحاد جميل الزهاوى البغدادى :

لما جهلت من الطبيعة أمرها وأقمت نفسك في مقام معلِّل

أثبتَّ ربا تبتغى حلا به للمشكلات فكان أكبرَ مشكل

إذلا إشكال في الاعتراف بوجود الله ـ الذى لا حل لمشكلات الكائنات سوى الاعتراف به ـ غيرُ عجزنا عن معرفة ذاته وغير أن الإنسان عدو لما جهل أجل معرفة ذات الله أكبر مشكل كما أن معرفة وجوده أكبر حل والله أكبر إشكالا وحلا . وكذلك كان ينبغى لمن وجوده حل طلسمات الكائنات أن لا تصل معرفة البشر إلى ذاته ، وهل يروم شاعر الإلحاد بعقله القصير أن يعرف ذات الله الذى وسع كرسيه السماوات والأرض ؟ وهو غير مكلف بمعرفتها وهو لم يَعرف بعدُ وجوده على الرغم من أنه أظهر من ظاهر .

وإشكال ثان في الاعتراف بوجود الله هو كون المعترف يدخل نفسه في مشقة الامتثال بأوامر الدين والابتعاد عن محارمه ، ولعل هذا هو مراد الشاعر الفيلسوف مما كبر عليه وأشكل .

اعتراضان على دليل العلة الغائية

بقى أن عالمين كبيرين من علماء الغرب مؤمنين بالله اعترضا على دليل العلة الغائية المسمى عند المتكلمين بدليل نظام العالم ، أحدهما «كانت» الذى اعترض على جميع الأدلة العقلية النظرية لإثبات وجود الله، والآخر «نيوتن». قال الأستاذ العقاد فى كتابه «الله» (ص ١٩٩) .

أما رأى الفيلسوف نيوتن . فهو أننا لا نصف العالم بالإحكام والإتقان لنستدل بإحكامه وإتقانه على وجود صانعه وهو الله . فإن هذا الدليل ينطوى على تناقض فى رأى الفيلسوف . لأن العالم المحكم المتقن يستغنى بقوانينه ونواميسه عن العناية الإلهية بعد خلقه ... والإيمان بالله قائم على الإيمان بالعناية التى تحيط الخلق فى كل حين . فوجود النقص فى العالم لاينفى وجود الصانع الحكيم . بل وجود هذا الصانع الحكيم يقتضى أن يكون العالم مخلوقا لا يبلغ الكمال كله ويفتقر إلى موجده على الدوام .

« ويسخر ليبنتز بعالم نيوتن لأن ليبنتز يرى كما تقدم « أن ليس فى الأمكان أبدع مما كان » ... ويقول إن عالم نيوتن كالساعة التى تحتاج إلى إدارة اللوالب وإصلاحها من حين إلى حين . وجلت صنعة الله عن مثل هذا الصنع » .

ثم قال الأستاذ وخير ما يستفاد من هذه المقابلة بين العقلين الكبيرين أن المسألة أكبر من أن يحاط بها فى تفكير واحد وأنها قابلة للرأيين بعد التدبر والإنعام .

« فمذهب ليبنتز لاينفى أن العالم ناقص كما تكون جميع «الممكنات» فكون العالم «أحسن عالم ممكن» لايخرجه من عداد الممكنات التى لا تبلغ فى الكمال مبلغ واجب الوجود .

« وكون العالم محكما متقنا على أى معنى من معانى الإحكام والاتقان لا يسوغ الاعتراض من جانب نيوتن بل يحتاج إلى تكملة من رأى الفلاسفة الآخرين الذين

يقولون إن الخلق عمل مستمر وليس بعمل منقطع فى وقت ينتهى إليه. فلايزال الوجود قائما بقدرة الله لأنه لايستقل بكيانه أبدا ولاينحصر كيانه فى وقت من الأوقات» .

وأنا أقول أول كلام الأستاذ يميل إلى أنه يرجح الجمع بين رأيى نيوتن وليبنتز فى هذه المسألة التى كانت أكبر من أن يحاط بها فى تفكير واحد وكانت قابلة للرأيين .. وآخره ينحاز إلى جانب ليبنتز ويدافع عن رأيه مجيبا عن اعتراض نيوتن عليه، فيحكم بكمال العالم فى الإحكام والإتقان وأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان. وقد صدر الجواب على وجهين، الأول أن مراد ليبنتز من أكملية العالم ليس بدرجة أنه يبلغ مرتبة الألوهية التى هى وجوب الوجود . فما كان الله الذى خلق العالم على أكمل طراز ، خالقَ إله مثله ..

إلا أن فى انطباق هذا الجواب على اعتراض نيوتن نظرا ظاهرا إذ يستبعد أن يكون مراده من اعتراضه على أكملية العالم بلوغه مرتبة الألوهية ، بل يكفيه أن لا يوجد فى العالم أى نقص يحتاج معه إلى وجود الخالق ، فيكون عالم نيوتن كصرح لم يترك بانيه أىّ نقص فيه إلا أتمه فيمكن فرضه فى هذه الحالة مستغنيا عن البانى بحيث يُتصور له أن يموت ويبقى الصرح على كماله .

والجواب المنطبق عليه أن يقال إن خالق العالم لا يقاس على بانى الصرح من بنى آدم الذى لايعد خالقَ مابناه وعلةَ وجوده التامة التى يتوقف وجود المعلول على وجودها وبقاؤه موجودا على بقائها والصرح الذى بناه الإنسان يعتمد على الله فى خلق جميع مايلزم للبناء وخلقِ البانى نفسه وأفعالهُ التى استخدمها عند البناء أو بالأصح حصته فيها ثم فى إبقاء المبنى أقلُّ من القليل واعتماد الأكثر من الكثير على الله الذى يمسك السماوات والأرض أن تزولا .. فلا ينهدم الصرح بموت البانى ويبقى مدة بقائه مستندا إلى إرادة الله المؤثرة فى إنشائه وفى إبقائه. ولهذا رأى القارئ فيما سبق بين أدلة ديكارت على وجود الله ـ وكان يفضله على دليل الخلق ـ قولَه : « إن حفظ الجوهر وإبقاءه عين خلقه فإذا

أردت أن أعرف من خلقنى فأقولُ من خلقنى سابقا هو الذى يبقينى حالا ... الخ .

هـذا هو الجواب الموافق لدفع اعتراض نيوتن . وعلى مذهب ليبنتز اعتراض آخر لكون القول فى العالم بأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان يؤدى إلى القول بأن الله تعالى ليس بفاعل مختار وبأن العالم قديم . كما حقق فى محله ، ولم يتعرض الأستاذ لهذا الاعتراض .

وقال الأستاذ العقاد فى (ص٢٢٣) من كتابه المذكور : « ويبدو لنا أن الاعتراض الذى يقام له وزن بين جميع الاعتراضات المتجهة إلى هـذا البرهان (يريد برهان العلة الغائية) هو الاعتراض بوجود الشر والألم فى الحياة فكيف يقال إن القصد ظاهر فى هذا العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص والظلم فيه ؟ هل يقال ان الشر مقصود ، وهل يقال إن الظلم يليق بحكمة الحكيم ؟ » .

ثم أجاب الأستاذ بالمقارنة بين هذا العالم وبين العالم الذى يتخيله أولئك المعترضون.

ونحن نقول الأولى عدم إدخال مسألة وجود الشر فى العالم اعتراضا على دليل العلة الغائية لأن هذا الدليل يقوم بإثبات وجود القصد والإرادة فى العالم، أو بالأصح بإثبات وجود ما يفهم منه القصد والإرادة فيه ، سواء كان ذلك من جنس الخير أو من جنس الشر ولا مانع فى الإسلام من أن يكون الله مريدا للخير والشر كما هو مذهب أهل السنة الذين يُدخلون كل مايوجد فى العالم من خير أو شر تحت إرادة الله ويقولون مع الحديث النبوى المشهور «ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن» ثم يفرقون بين إرادة الله ورضاه.. وإنما الذين يخرجون الشر عن متعلق إردة الله هم المعتزلة . والنضال بينهم وبين أهل السنة مفصل فى علم الكلام مع غلبة أهل السنة عليهم .. وهناك مسألة وجوب ماهو الأصلح فى حق الناس على الله المختلَف فيها أيضا بين الفريقين والتى يكون جمع ماذكره الأستاذ العقاد من مسألة وجود الشر فى العالم معها فى صف واحد أولى من إدخالها بين أبحاث دليل العلة الغائية .

وإنما الاعتراض المقول على هذا الدليل يتصور بإيراد أمثلة مما فى العالم لا يفهم فيها القصد الدال على العلة الغائية . وقد سبق بحثها منا مع ما يسقطها من حيز الاعتداد فى محل الشهادة التى يسمع فيه الإثبات لا النفى .

والفيلسوف كانت قرر دليل نظام العالم المسمى فى عرف العلماء الغربيين بدليل العلة الغائية هكذا : إنا نرى فى العالم آياتٍ وعلاماتِ ترتيب وانتظام وهذا الانتظام ممكن غير ناشئ من طبيعة الأشياء فيلزم وجود علة أو علل حكيمة توجِد هذا النظام ، وبالنظر إلى مناسبات متقابلة بين أجزاء العالم يلزم أن تكون هذه العلة واحدة . ثم اعترض عليه ـ كما اعترض على أدلة وجود الله السائرة ـ أولا بأن هذا الدليل إنما يثبت إمكان صورة العالم لا إمكان مادته فيدل على وجود صانع للعالم لا على وجود خالق له.

والجواب أن الصورة لا تنفك عن المادة ولا توجد إلا معها فيلزم أن تكون علة إحداها علة للأخرى أيضا . ولقد فهم أبو العلاء المعرى هذه النكتة فقال :

عجبى للطبيب يلحد فى الخالق من بعد درسه التشريحا

مستدلا بنظام أعضاء ذوى الأرواح على خالقها منتظمةً .

واعترض « كانت » أيضا بأن نظام العالم يدل على وجود ناظم حكيم بقدر ما فى نظامه من الحكمة لا على وجود ناظم حكيم مطلق وبعبارة أوضح يدل على وجود ناظم حكيم بقدر أنه يكون ناظمَ العالم لا لحد أن يكون هو الله.

وفيه أن من يجمع بيده نظام الكائنات جمعا وفردا وأجزاءً فردة من أجنحة بعوضها إلى منظومات شموسها ويصل حاضر هذا النظام العام بغابره البعيد مهيمنا عليه، إن لم يكن حكيما مطلقا فمن ذا يكون ؟

وقد يعترض على هذا الجواب بأنه لا شك فى قدرة الله على تنظيم العالم بأحسن من نظامه ولسنا ممن يقول : « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » كما هو مذهب الفيلسوف ليبنتز وإن نسب هذا القول إلى الإمام الغزالى أيضا لعدم التئامه بكون الله تعالى فاعلا

مختارا[١] وبنصوص القرآن القائلة (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة) و (ولو شاء ربك ما فعلوه) و (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) فلا يدل نظام العالم مهما كان بديعا على كون ناظمه هو الله الذى يقدر على أبدع منه . ومما يؤيد هـذا الاعتراض أن علماءنا المتكلمين يستدلون بنظام العالم على صفات الله بعد أن استدلوا على وجوده بدليل التكوين المار ذكره قبل دليل نظام العالم المسمى عند علماء الغرب بدليل العلة الغائية .

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأنه لا ينفع فى إحداث احتمال أن يكون ناظم العالم غير الله إذ لا يلزم من كون الله قادراً على أفضل مما فى العالم من النظام كونُ غيرالله قادراً على القدر الموجود من نظام العالم. فمع أن فى الإمكان أبدع مما كان بالنسبة إلى قدرة الله تعالى فهذا النظام الحاضر للعالم ليس بأقل من أن يستلزم كون ناظمه هو الله، فلا غبار فى دلالة نظام العالم على وجودالله .

ثم إن لى فى إثبات هـذه المسألة وجهاً آخر فأقول بناءا عليه إن دليل كيان العالم ودليل نظامه متساويان فى الدلالة على وجود الله وكما أن دليل الكيان يستند إلى حدوث العالم أو إمكانه فدليل نظامه الذى هو أيضاً من الحادثات والممكنات كما اعترف به « كانت » يدل على وجود الله من طريق الحدوث أو الإمكان سواءً بسواء فيثبت من حدوث كيان العالم وحدوث نظامه أو إمكانِهما لاسيما إمكانهما احتياجُهما إلى علة واجبة الوجود قطعاً لتسلسل الممكنات كما مرّ تفصيله عنـد تقرير الدليل الأول . فإذا ثبت احتياج نظام العالم إلى ناظم واجب الوجود تعين أن يكون هـذا الناظم هو الله لأن واجب الوجود لا يكون غير الله .

بل أقول دلالة نظام العالم على وجود الواجب تعالى أوضح وأظهر من دلالة كيانه

---

[١] لأن أصحاب ذلك القول عللوه بأن ليس للجواد بخل ولا فى القدرة نقصان .

عليه من حيث ان الإمكان والحدوث أوضح وأظهر فى النظام منهما فى الكيان، فيحتمل أن يجادلنا الخصم المادى فى إمكان وحدوث كيان العالم بدعوى أزلية مادته وإن كانت دعوى باطلة ، ولا يحتمل أن يجادلنا فى إمكان وحدوث نظام العالم بادعاء أزليته[١] وكيف يدعى الأزلية للنظام وهو عنده حاصل بالمصادفة وحادث من مصادمة المادة للمادة كما سبق نقله عن « بوخنر » وغيره . وليس النظام أيضا بضرورى المادة ولا للطبيعة التى لا وجود لها غير الاسم كما سبق بيان ذلك أيضاً لأن ما يحصل بالمصادفة لا يكون ضروريا ويمكن خلافه كما يمكن هو بعينه . وكذا الحال عند « كانت » أيضا الذى يجيز للعالم نظاما غير نظامه إن لم يقل بالمصادفة كما قال الملاحدة .. فهذا النظام الممكن هو وخلافُه يحتاج إلى علة ترجحه على خلافه كاحتياج جميع الممكنات لئلا يلزم الرجحان من غير مرجح ، ويجب أن تكون علته واجبةَ الوجود إذ لو كانت ممكنة الوجود لاحتاجت هى أيضا إلى علة ولزم التسلسل . وقد أقنعنا القارئْ بعون الله تعالى ببطلان تسلسل العلل فى غضون تقرير الدليل الأول لوجود الله .

فبعد أن ثبت بهذه الطريقة أن يكون ناظم العالم واجب الوجود يثبت أيضاً كونه مطلقا لا يدانيه أحد فى الحكمة والقدرة لأن وجوب الوجود معدن كل كمال ، ويكفى وجوب الوجود الذى هو غاية الكمال فى تعيين كون ناظم العالم هذا هو الله الذى ننشد إثباته ويندفع اعتراض « كانت » لأن المقصود الأقصى من التوصل بدليل نظام العالم إلى وجود الحكيم المطلق الذى يطالبنا « كانت » بإثباته هو إثبات هذا الواجب . هكذا ينبغى أن يتبين هذا المقام .

---

[١] لا يعترض علينا بأن نظام العالم عبارة عن صورة العالم والصورة لا تنفك عن المادة فإذا أمكنتهم مجادلتنا فى إمكان وحدوث مادة العالم بادعاء أزليتها تمكنهم أيضا مجادلتنا فى إمكان وحدوث نظام العالم الذى هو عبارة عن صورة العالم غير المنفكة عن مادته فيتسنى لهم ادعاء أزلية النظام أيضا ، لأنا نقول الذى لا ينفك عن المادة هو الصورة مطلقا لا الصورة المنتظمة المتقنة وكلامنا فى هذه الأخيرة التى حصلت للعالم تدريجا ، فلا شك فى حدوثها بعد أن لم تكن .

أما اعتراض « كانت » على دليل نظام العالم الذى يسمى أيضا بدليل الحكمة ، ببعض ماينطوى عليه العالم ولا تعرف حكمته ، فيكون منشأ الإشكال جهلنا بالحكمة المندرجة فيه أقرب إلى الحقيقة من خلوه عن الحكمة ، فنحن لا نعرف حكمة كل شىء فى العالم ونعترف بعجزنا والفيلسوف « كانت » أيضا لا يعرف ولكنه يزعم أنه كان يعرفها لو كانت موجودة وهو نوع من أنواع الجهل المركب الذى وقع فيه ملاحدة الماديين فاجتهدوا فى نقض دليل نظام العالم بمثل ما أتى به « كانت » من النقض ، ومن المؤسف أن ينزل منزلتهم فى الجهل والتعنت[1] وهؤلاء الفلاسفة الغربيون نرى كبيرهم فى بعض الأحيان يتكلم كلمة الصبيان الأصاغر .

كما اعترض « اسپينوزا » على مذهب العلة الغائية بأن فيه خطأين أولهما أنه يحوّل المؤخرَ حقّ المقدم فيجعله علة المقدم مثل أن تجعل الرؤية علة غائية للعين وهى فى الحقيقة معلولة لها . وثانيهما أنه يقلب نظام الكمال رأساً على عقب إذ العلة أكمل من معلولها لكونها أقرب إلى الله ومع ذلك فإن أصحاب مذهب العلة الغائية يلاحظون المعلول أكمل من علته .

وكلا النقدين ليس بشىء كما نبه إليه الفاضل مترجم « مطالب ومذاهب » إلى التركية وأحد « اسپينوزا » قائلا : إنه يلزمه أن ينكر جميع العلل الغائية لا ما يختص بخلق لله فينكرَ مثلا مناقشته هذه لإبطال مذهب العلة الغائية بناء على تأخر الإبطال عن المناقشة » .

والذى فى كتب الفلاسفة الإسلاميين أعنى المتكلمين أن العلة الغائية ليست علة للفعل وإنما هى علة لفاعلية الفاعل وهى مقدمة على الفعل فى الإدراك وإن تأخرت عنه

---

[١] وقد سبق الجواب عن هذا النقض وسبق أيضا قول « ليبنتز » تعنيفا للناقضين : « انتم تتعرفون العالم منذ ثلاثة أيام ولا ترون أمام أنوفكم فتريثوا كثيرا وانتظروا لكى تروه .

فى الوجود فالرؤية فى الحقيقة معلولة للبصر لكن تصورها علة لفاعلية العلة الخالقة للبصر وإرادته لخلقه فكان خلق البصر على أن يكون سببا للرؤية وكان تصور الرؤية سببا لهذا الخلق .

أجل إن المتكلمين الأشعريين لايرون تعليل أفعال الله بالعلل الغائية المسماة بالأغراض لا لعدم إحاطتهم بمعنى العلة الغائية كما وقع لاسبينوزا بل لملاحظة سامية وهى أن تعليل أفعال الله بالأغراض يوهم نقصا فى حقه تعالى فيستكمل بتحصيل تلك الأغراض . وهناك مخالفون للأشاعرة مجيبين عن إشكال الاستكمال بالغير، وهو مبحث معروف فى علم أصول الدين ، وسنوفيه فى نهاية هذا الفصل إن شاء الله .

ومهما قال من قال فى دليل العلة الغائية فلا شك فى قيمته البالغة وقوته الدامغة بصدد مجادلة الحق للباطل . بل نقول ان هذا الدليل الذى يسميه علماء الإسلام دليل نظام العالم يكفى ويزيد فى إلزام الملاحدة العصريين المغرمين بالتجربة القائلين باحتياج كل مسألة علمية يراد إثباتها إليها ، إذ لا تدل أى تجربة على أى مسألة علمية دلالة التجارب الكثيرة المتواترة المسفرة عن أنظمة وأسرار مدهشة مستودعة فى خزائن الكائنات ، على وجود واضع هذه الأنظمة والأسرار بكمال العلم والقدرة حتى إن كل قانون يكتشفه مكتشفه بتجاربه من قوانين الطبيعة على التعبير الشائع ، فهو فى نظر العقل والعلم والمنطق دليل تجربى ينادى بوجود الله الذى وسع كل شىء علما ووضع ذلك القانون وضعا[1] لأن هذه القوانين والأنظمة لابد أن يكون واضعها عليما حكيما

[١] كما ينادى بجهل الشاعر محمد إحسان المحامى الذى اتخذ تلك الاكتشافات العلمية وسيلة اعتداء على دين الله ومعجزات أنبيائه . فإذا كان فى بيتك آلة الراديو مثلا تستخبر بواسطتها عن أقطار الدنيا بمجرد تحريك زرها، فهناك درجات من الأعمال والمساعى لحصول هذه النتيجة الرائعة : تحريك الزر منك ــ وقبله صنع هذه الآلة فى مصنع من مصانع أوربا أوأمريكا .. وقبلهما اختراع هذه الآلة من كاشف مثل « ماركونى » وقبل الكل تعبيد الطرق بين أقطار الأرض بواسطة =

يتناسب علمه وحكمته مع ما فيها من الإتقان والإحكام إن لم يكن فوق ما يتناسب . وليس فى الطبيعة ذو علم وحكمة غير الإنسان كما اعترف به « بوخنر » فهو أسمى طبقة بلغتها الطبيعة بعد تقلباتها فى ملايين السنين . ولم يكن الإنسان واضع قوانين نظام العالم ولا فى استطاعته أن يضعها وهى موجودة قبل الإنسان وقبل من اكتشف بعضها من علماء الإنسان وليس من اكتشفها هو الذى وضعها فمن الذى وضعها إذن ، فليقل لى القائلون بأن الله لا يمكن إثباته بالتجربة ؟ ومن هنا يظهر رد حاسم لآخر ما تمسك به اللاحدة من أن فى كل جزء من الأجزاء الفردة للمادة عقلا وشعورا وبالأصح جرثومة العقل والشعور كما ادعاه « هكل »[1] مؤسس مذهب « مونيزم » ولنسلم جدلا أن المادة ارتقت بهذه الجرثومة إلى مرتبة البشرية كما قال « بوخنر » وكانت هذه المرتبة آخر مراحل ارتقائها بعد كل جهد جهيد . فإذا لم يكف عقل الإنسان وهو أرقى ما وصلت إليه المادة بما فيها من جرثومة العقل والشعور ، لوضع قوانين العالم المنتظمة ، فعدم كفاية ما فى المادة من العقل قبل وصولها إلى مرتبة البشرية لوضع تلك القوانين وهى متقدمة على وجود البشر ، أولى .

أجل إن التجارب المكتشفة لأنظمة العالم الدالة على وجود الله واضع تلك الأنظمة

= التموجات الأثيرية الصالحة لنقل الأصوات والأقوال من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب فى أسرع وقت وهذا من الله . فكما أنك إذا قارنت بين هذه الأعمال ووجدت فضل عملك أتفه شىء بالنسبة إلى فضل المصنع وفضل المخترع لاسيما المخترع، فعمل المصنع والمخترع وفضلهما بالنسبة إلى فضل الله أقل وأتفه بكثير من فضل عملك بالنسبة إلى فضل عملهما، وهذا مع قطع النظر عن كون عقل المخترع ومنشىء المصانع من فضل الله أيضا . . وليس من يرى الراديو أول مرة عندك ولا يعرف عنه شيئا فيندهش من عملك وينسب كل الفضل إليك أجهل ممن يقف تفكيره وإكباره فى المخترع ولا يذهب بهما إلى ما وراءه .

[١] بالكاف العربية غير « هيجل » بالكاف الفارسية الذى يكتبه المؤلفون المصريون بالجيم وقد سبق هذا فى مقدمة المطلب الأول من الباب الأول وكل منهما ألمانى .

دلالة قطعية ، لا ترينا ذاته لكن دليل الوجود غير دليل الرؤية ونحن لا ندعى الثانى. وما من الناس من رأى الكهرباء وما منهم مع ذلك من لا يعترف بوجودها نظراً إلى آثارها . فإن قيل إن الإنسان يستخدم قوة الكهرباء فيستيقن وجودها . أقول فلم لا يستيقن وجود الله الذى يستخدم هو الإنسانَ ويؤثر فى عقله ثم فى إرادته ؟ لأن الإنسان مسيَّر فى مذهبى ومذهب كثيرين من علماء الشرق والغرب ولا يمكن أن يكون التسيير من غير الله كالطبيعة مثلا إذ لا يعقل أن تكون الطبيعة غير العاقلة تؤثر فى عقل الإنسان وتسيِّره كما لا يعقل أن تكون الطبيعة غير العاقلة هى التى منحت الإنسان العقل . فمانحه له أولا حين جعله إنسانا هو الذى يستخدمه ويؤثر فيه ما دام عاقلا ، وكما لا يريه نفسَه عند منحه العقل لا يريه نفسه عند استخدام عقله وإرادته .

وكان الفيلسوف « ديكارت » انتقل من إدراكه إلى وجود صاحب هذا الإدراك أعنى نفسه واتخذ هذه المعرفة مبدأً وأساسا لجميع معارفه ، وأنا أقول أقوى بكثير من هذا الانتقال الانتقالُ من الإدراكات التى يتضمنها نظام الكائنات إلى وجود الله الذى هو صاحب تلك الإدراكات لأن ذاك الإدراك الذى انتقل منه « ديكارت » إلى وجود نفسه كان إدراكا واحدا هو الإدراك المستفاد من الشك الذى هو أيضا إدراك لكنه إدراك متردد بين الإيجاب والسلب أما الإدراكات المفهومة من نظام الكائنات وفيه إدراك « ديكارت » أيضا ، فإدراكات تملأ السماوات والأرض وما بينهما .

ومن ناحية أن دليل نظام العالم القائم على وجود الله دليل مبنى على أساس التجارب الكثيرة المستفيضة التى لا تبلغ أية تجربة فى الدنيا مبلغها فى إفادة اليقين بل كل تجربة علمية تتضمن دليلا تجريبيا لنظام العالم الدال على وجود الله ، فضلا عن أن دليل وجود الله لا ينحصر فى التجربة ؛ فإنى انتقد على العالم الفرنسى « كارو » بالرغم من

كونه فى مقدمة أبطال العلماء الغربيين المكافحين للملاحدة ، قوله فى كتابه : « مذهب المادية والعلم » :

ليس من حق العلوم التجريبية أن تتكلم فى مسألة الأصل والمنشأ فهى لا تقدر أن تذكر فى هذه الموضوعات الكبيرة شيئا يجرى فيه التحقيق والتدقيق فلا يصح أن يعرض مذهب المادية نفسه على الناس كأنه حل هذه المسائل باسم العلوم الطبيعية فى صورة منفية كما أن مذهب الروحية يكون منساقا إلى الوهم إذا ادعى امتلاكه لدليل تجربى حقيق تام فى إثبات وجود الله فلا علم الإلهيات ولا إنكار ذلك العلم يكون موضوع العلم الحقيق الثبت على حقيقة معنى الكلمة لعدم كون كل من طرفى الإثبات والنفى قابلا للتحقيق والتدقيق من طريق التجربة . وفيما عدا هذه النقطة الوحيدة فإنما يستدل عليه بالعقل الذى يعمل على طريقته وتحت مسئوليته » .

وإنى لا أرى أيضا قولا كافيا مانقله « كارو » عن « شورول » : « ان فى ارتباط الاستدلال على وجود الله من طريق الاستنتاج منطقا أوفق لأصول التجربة منه فى ارتباط الاستدلال على خلافه » .

فلماذا لا يكون علم الإلهيات لا سيما مسألة إثبات وجود الله موضوع العلم حال كون العالم مملوءا بالأدلة التجربية المسفرة عن وجود الله ؟ ولماذا يكون لقب العلم المثبت من امتياز العلم الطبيعى التجربى؟ وهل يجدر بلسان عالم إلٰهى « ككارو » أن لا يكون علمه بوجود الله من العلوم المثبتة الحقيقية ؟ فإن كان مراده أن التجربة بمحضها لاتقوم دليلا على وجود الله مالم ينضم إليها شىء من الاستدلال العقلى ولذا لا يكون إثبات وجود الله ولا إنكاره موضوع العلم الطبيعى الذى موضوعه الطبيعيات والله تعالى ليس من الطبيعيات ، إن كان هذا مراده فليقل بصراحة ان هذه المسألة لا تكون موضوع العلم الطبيعى ولا يقل لا تكون موضوع العلم الحقيق المثبت على حقيقة معنى الكلمة، موهما أن العلم بوجود الله ليس بعلم حقيق مثبت على حقيقة معنى الكلمة مع أن

حصر العلم الحقيق المثبت فى العلم الطبيعى ليس ذلك حقيقةَ معنى الكلمة وإنما هى دعاية الماديين والطبيعيين ، ألم يكن العلم بمسائل العلوم الرياضية علماً حقيقيا مثبتا فوق مسائل ثبوت العلم الطبيعى ؟ كما أن ثبوت وجود الله فوق ثبوت تلك المسائل وقد أقمنا على هذه النقطة فيما سبق دلائل عقلية ونقلية من نصوص علماء الغرب . ثم إن أساس دليل نظام العالم تجربى بتمام معنى الكلمة وانضمام شىء من الاستدلال العقلى إليه لا ينزّل مرتبته فى الدلالة بل يُعليها ويجمل ما ثبت وجوده به واجب الوجود فى حين أن التجربة المحضة لا تجمل ما ثبت وجوده بها واجب الوجود وقد سبق بيان ذلك أيضا .

وإنى على غالب الظن بأن السبب الذى يدفع العلماء الإلهيين الغربيين مع حذاقتهم الجديرة بالتقدير، إلى غلط التواضع والتنازل فى هذه النقطة، أنهم لايستطيعون استخدام التجربة فى معاينة ذات الله وشخصه ولو استخدموا لا يحصلون منها على النتيجة المنشودة ، مع أن المسألة المتنازع فيها مع الملاحدة مسألة وجود الله لا مسألة معاينة ذاته ، والتجربة على مخبر نظام العالم تقوم بإثبات المسألة أبلغ قيام إن لم توصل إلى الثانية، لأن الله تعالى لا يبحث عنه بالتلسكوب أو المكروسكوب ولا يوجد إن بُحث بأمثال ذلك. فمنشأ الغلط هو الالتباس فى تعيين الموضوع.. فالذين لايحسنون تعيين الموضوع وتحديد المنشود يبحثون عن الله كما بحث فرعون موسى القائل : « يا هامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى » فى حين أن من بحث عن الله لاستيقان وجوده لم يكن بحاجة إلى بلوغ أسباب السماوات، وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون . لكن فرعون ضلّ الموضوع فبحث عن شخص الله ومكانه، كما نرى كثيرين من علماء الغرب يلتبس عليهم موضوع وجود الله بموضوع معاينة ذاته فيتأثر فى نظرهم وضوح الأول وثبوته بسواطع التجارب المشهودة فى نظام الكائنات ، من غموض الثانى . فكما أن من عاين داخل ساعة متقَنة الصنع

تمشي وتدلنا على مقدار الأوقات التي تمضي علينا من الليل والنهار ، لا يشك في وجود إنسان عاقل صنعها ، يلزم أن لا يشك من عاين أشياء أدق بمائة ألف مرة من آلات الساعة موجودةٍ في خارج الإنسان الصانع للساعة وداخله إلى كريوات دمه الحمراء والبيضاء ؛ في وجود صانع يقل بكثير أن يقال عنه انه أكبر من نفس هـذا الصانع للساعة لأنه صانع الصانع وصانع عقله الذي به صنع الساعةَ وخالقُهما في حين أن صانع الساعة لم يخلق الساعة . ويلزم أن يكون عدم الشك في وجود هذا الصانع أقوى بكثير من عدم الشك في وجود ذلك .. أقوى على نسبة الفرق بين العلم اللازم لصنع الساعة والعلم اللازم لصنع صانع الساعة وصنع عقل هذا الصانع ، لأن كون صانع الساعة وعقلِه مصنوعين بنفسهما من غير صانع أبعد من كون الساعة مصنوعة بنفسها من غير صانع . فأي شبهة تبقى بعد هذا في وجود ذلك الصانع الأعظم بتجارب دقيقة متمادية أجريت طوال الدقة والاهتمام بتاريخ العالم وطوال تاريخ العـلم في موضوع الإنسان ، ودلت على بنيانه في أحسن تقويم . فإذا لم يمكن في نظر من يعاين الساعة أن تـكون مصنوعة بنفسها وطبيعتها من غير صانع يعلم صنعها فـكيف يمكن أن يكون صانع الساعة مصنوعا بنفسه من غير صانع يعلم صنعه مع أن صنعها أسهل من صنعه بألف ألف درجة . لا يقال : يقين من يعاين الساعة من وجود صانعها ناشئ من أنه ربما رأى إنسانا يصنع ساعة أو معملا تُصنع فيه الساعات فيجزم بكون هذه الساعة أيضا صنع صانع من البشر . لأنا نقول لا ملازمة منطقية بين أن يكون قد رأى أحداً من الصناع أو معملا يشتغل بهذه الصناعة وبين أن تـكون هذه الساعة التي لم ير صانعها وهو يصنعها ، صنعَ واحد من الناس أو واحد من المعامل ، وإنما الذي دفعه إلى يقينه ذاك علمه بعدم إمكان صنعة بدون صانع . ورؤيته فيما سبق صانعاً يصنع ساعة أو معملا تُصنع فيه الساعات إنما تساعده في تعيين نوع ذلك الصانع اللازم وجوده لزوماً ضروريا لوجود هذه الساعة ، وليمنع القائلَ بوجود الله من وجود إنسان عدمُ رؤية صانع

بصنع إنسانا ، من تعيين صانعه نوعيا وشخصيا فهو غير مكلف بذلك وإنما يعيّنه وجوب وجوده الذى بينا قريباً لزومَه .

فقد تبين مما ذكرنا أن لا وجه لعدم اعتبار العلم بوجود الله من العلوم المثبتة ان لم يكن لفظ العلم المثبت لقبا امتيازيا لعلم الماديين بغير حق ، وتبين أن تنازل العالم الفرنسى « كارو » فى هذه النقطة مساويا بين العلم بوجود الله وعدم وجوده فى عدم كون كل منهما موضوع العلم الحقيق التجربى المثبت ، ليس فى محله كما أن الاكتفاء بما فعله العالم الكيميائى « شورول » من اعتبار العلم بوجود الله أقرب إلى العلم التجربى من العلم بعدم وجوده ، ليس فى محل الكفاية . وإنما القول المصيب لكبد الحق ونصاب الصدق قول العالم الكبير الفرنسى « باستور » فى خطبته التى ألقاها لما انتُخب عضوا للأكاديمية الفرنسية وأثنى فيها على العضو الذى خلفه كما هو المعتاد وكان السلف « ليتره » أكبر تلامذة « عوكوست كونت » مؤسس الفلسفة الإثباتية وعلى تعبير الكتاب المصريين الفلسفة الوضعية « پوزيتيويزم » ثم نبه « باستور » على الخلاف بينه وبين سلفه فى الأفكار الفلسفية فعاب على الفلسفة المثبتة عدمَ مراعاتها لعلومة اللامتناهى التى هى أهم المعلومات المثبتة أى عاب على هذه الفلسفة عدم تقديرها لهذه المعلومة وهى أحق باسم « المثبت » الذى تسمَّت به ـ وتسمَّت ثقافة الإسلام الحديثة ـ وكنى بمعلومة اللامتناهى عن معلومة وجود الله . فهذا العالم الكبير الغربى يعتبر مسألة وجود الله أهم المعلومات المثبتة ولا يكتفى باعتبارها منها ولا باعتبارها من أهمها ، وذلك إما باعتبار هذه المسألة فى رأس المعلومات المثبتة بالتجربة لعدم بلوغ أي دليل تجربى على أى مسألة علمية فى القوة والكثرة مبلغ الأدلة التجربية التى ينطوى عليها نظام الكائنات ويدل على وجود الله ، وإما باعتبار أن العلوم المثبتة غير منحصرة على العلوم التجربية . وقول « باستور » هذا من أهم الوثائق العلمية الغربية التى حلَّيت بها هذا الكتاب وإنى مدين فى الاطلاع عليه بشكر الكاتب الكبير

الترك « إسماعيل فنى » بك مؤلف «اضمحلال مذهب الماديين» كما اطلعت على كثير من أقوال الغربيين أيضا بفضله .

والذى لم يبق محل للشك فيه هو ثبوت وجود الله ثبوتا علميا من غير تحديد شخصيته . وموضع نقاشنا الملاحدة أدعياء العلم المثبت هو هـذا القدر الثابت ، وهو الذى ألجأ «اسپنسر» من أقطاب مذهب التكمل والتطور المتأخرين ، إلى الاعتراف بوجوده تحت عنوان « لا يُعرف » أو « الحقيقة المجهولة » قال فى كتابه « المبادئ الأولى » فى آخر الفصل الرابع :

« إنا رأينا عند تدقيق أفـكارنا عدم إمكان التخلص من الشعور بحقيقة فيما وراء الظواهر ورأينا نتيجة لعدم الإمكان هذا اعتقادنا لهذه الحقيقة اعتقاداً لا يقبل الإزالة» .

وقال فى الفصل الخامس المعنون « بتأليف البين » : « إن العقل الفطرى لا يزال يعترف بوجود حقيقة . والعـلم المستند إلى المشاهدة مع كونه مجبوراً على تصور تلك الحقيقة وملاحظتها موجودة ، يثبت أنها لا تـكون الشيء الذى نتصوره ويبين لماذا لا نتصورها كما هى ؟ والدين يجد فى تصديق تلك الحقيقة التى لا تقبل اكتناه ماهيتها تصديقا موافقا لتصديقه » ومعنى هذا الـكلام أن الفيلسوف « اسپنسر » يقبل كون العلم التجربى يقول بعدم إمكان التحقيق لوجود الله وعدم وجوده بالتجربة ، على معنى عدم إمكان التحقيق لـكنه ذاته ، وعلماء الدين المؤمنون بالله لا يدعون إمكان ذلك . فقولهم متفق مع قول العـلم التجربى فى هذه الناحية المنفية ، أما وجود حقيقة مجهولة فيما وراء الظواهر وهو الذى يرجع إليـه قول علماء الدين بوجود الله فالعلم التجربى مجبور على تصديقهم فى ذلك لـكون العالَم غاصًّا بالتجارب الناطقة بوجود تلك الحقيقة المجهولة ، فالاتفاق حاصل بين الدين والعلم التجربى من هذه الناحية الإيجابية أيضا .

وقال فى ص ٣٦ : « إذا أمكن التأليف بين الدين والعـلم فأساسه هذه الواقعة

التى هي أصح الواقعات وأعمقها وأوسعها وأعنى بهـا كون القدرة التى تتجلى لنا من الـكائنات غير قابلة للاكتناه .

والنقل الأخير من « اسپنسر » ينص على أن سبب تردد العـلم فى الاعتراف بوجود الله كان عدم اطلاعه على كنه ماهيته وينص أيضا على أن العـلم لا يمكنه أن لا يعترف بالقدرة المتجلية لنا من الـكائنات كما نص عليـه أيضا كلامه فيما نقل عنه أولا وثانيا . فالجمع والتأليف بين هذين الاعترافين من العلم أعنى اعترافه بالقدرة المتجلية لنا من الـكائنات واعترافه بكون تلك القدرة غير قابلة للاكتناه هو مدار التأليف بين العلم والدين وهو أيضا أصح الواقعات وأعمقها وأوسعها . فليسمع الغافلون من الغربيين والشرقيين الظانون بأن العلم لا يعترف بوجود الله ، هذا النصّ من فيلسوف « كاسپنسر » أحد زعماء التجريبيين والإثباتيين ، فليسمعوه وليفهموا منشأ غلطهم ، كما فهم الفيلسوف نفسه بعد أن طالما أشكل عليه الاعتراف بوجود ما لا تدرك حقيقته حتى سماه « تأليف البين » وسماه أصح الواقعات وأعمقها وأوسعها ، وربمـا يكون أولئك الغافلون قد سمعوا نصوص اسپنسر من هذا القبيل قبل أن أسمعتهم أو قرأوها فى كتابه من غير أن يتعمقوا فى تأملها ويقدروها حق قدرها ، ومن هذا كان التسجيل على مواضع الاهتمام والاعتبار من كلمات علماء الغرب ميزة هذا الـكتاب فقد أكثرت فيه النقل منها ولـكنه ليس بنقل مجرد عن تمحيصها ووزن ما فيها من حيث الصحة والأهمية .

فللفيلسوف « اسپنسر » نظرية معروفة بين العلماء بعنوان «لا يُعرف» أى الذى لا يعرف وهو طبعا غير الذى « لا يُعترف » به فهذا الذى يعترف به ولا يعرف هو الذى نسميه الله ونحن مثل «اسپنسر» لا ندرى ماهيته وإنما ندرى أنه موجود كما أن

« اسپنسر » يدريه موجودا ويقول بأن العلم المستند إلى المشاهدة مجبور على ملاحظته موجودا وإن لم يمكنه إدراك ماهيته ولذا سماه « لا يعرف » وسماه « الحقيقة المجهولة » ولا تنافيَ بين أن يكون الشيء موجودا وأن لا يكون معلوم الحقيقة ، فإن كان العلم الحديث ينكر وجود ما لا تُدرك حقيقته يكون مدعيا أنه يعرف كل شيء ولا يعزب عن علمه شيء ويكون هذا منه غروراً وجهلا بحده .

وكما لاتصح هذه الدعوى من العلم لاتصح منه دعوى كل معقول لايؤيده محسوس فلا يعتد به ولا يعترف بوجوده وإنى أنقض هـذه الدعوى بما يعتد به العلم ويعترف بوجوده وهو الأثير مع أن وجوده لم يثبت بواسطة الحواس وإنما ثبت باستدلال عقلى مضموم إلى مانشاهده من وصول ضوء الشمس وغيرها من الـكواكب إلينا وهو عدم إمكان وصول تلك الأضواء إلى كرتنا من دون أن يكون فى البين موجود متصل الأجزاء يحمل الضوء من الشمس أو غيرها ويوصله إلينا ويقوم بخدمة الجسر. فمثل هذه الحاجة التى تضطر العلمَ إلى الاعتراف بوجود شيء غير محسوس يسميه الأثير ، بل أشدُّ منها، يلزم أن يضطره إلى الاعتراف بوجود الله لعدم إمكان وجود العالم ونظامه ـ ومن نظامه وجود ذلك الجسر الممدود بين الأجرام ـ من دون وجود موجدهما . ولاعجب بعد أن كان العـلم الطبيعى وعالِمه لا يعرفان الأثير ولا يُحسانه بأدق آلات الإحساس مع كونه داخلا فى الطبيعة ، لا عجب بعد هذا كون العلم الطبيعى وعالِمه لا يعرفان الله ولا يحسانه مع كونه غير داخل فى الطبيعة .

وصفوة القول فى هـذا المقام وهى صفوة الباب الأول بجميع فصوله أن وجود الله ثابت قطعا فى نظر العقل والعلم . أما القول الشائع بين المصريين المثقفين الثقافة الغربية إن العلم لا يثبت وجود الله ولا ينفيه لعدم كون هذه المسألة فى متناول التجربة الحسية إثباتا ونفيا (وهـذا القول معدّل قول ملاحدة الماديين النافين لوجود الله مستندين إلى العـلم أيضا فى دعوى النفى ، عدّله مذهب الفلسفة الإثباتية التى وضعها

« عوكوست كونت » وبدله بما سمت من الشكل الحايد للدين المتوسط بين النفي والإثبات وحصل منه آخر طراز عصري للالحاد اسمه « لاييك » وأشده في الخبث وإخفاء العداوة والمكيدة للدين ، لا يخفف عن سوأته السوآء قول الأستاذ العقاد عند بيان هذا المذهب الفلسفي في كتابه « الله » ص ٢٠١ : « ومن الجديرين بالتقديس أنبياء الماضي وأئمة الإصلاح في كل جيل ، لأنهم خدموا الإنسانية وزودوها بالأمل والعزاء وفتحوا لها طرق الاستقامة والميل المشكور وقد جعل لكل نبي من هؤلاء الأنبياء موعدا يذكر فيه وشعائر مرعية لعبادة الإنسانية في ذكراه » وكذا قول الأستاذ بعد الأسطر التي نقلناها آنفا من كتابه: « وخير مايستفاد من مذهب كونت أن الدين حاجة إنسانية لا غنى عنها » وإني أشكر للاستاذ عدم تقصيره بعد هذا القول في نقد وإنكار هذا المذهب الشائع بين أشراف الكتاب بمصر والقائل بأن البشر يتقدمون من طور الدين إلى طور الفلسفة ثم إلى طور العلم الوضعي) . فجوابنا عنه على طريقين :

(١) الأول أن القائلين بوجود الله لا يقولون به على أنه موجود طبيعي بل يقولون به على أنه موجود ضروري الوجود أي موجود بوجود فوق وجود الموجود الطبيعي ، فمن الطبيعي أن لايعلمه العلم الطبيعي. فلو أن العلم الطبيعي أثبت وجود الله كوجود واحد من الطبيعيات لما اقنعنا ذلك لعدم لزوم كون ما أثبت وجوده العلم الطبيعي واجب الوجود. وإنما يكون ما أثبته من الطبيعيات التي هي موجودة بالوجود الواقعي فقط لا بالوجود الواجبي الضروري الذي هو الوجود بوصف مضاعف ، ونحن نبحث باسم الله عن الموجود بهذا الوجود ليكون أساسا لوجود الموجودات الطبيعية الممكنة غير واجبة الوجود .

فمن الطبيعي إذن أن يجهل العلم الطبيعي الله ولا يجده في الطبيعة ، ولكن ليس طبيعيا أن يجهل علماء الطبيعة وهواتها أن العلم الطبيعي إذا لم يجد الله في الطبيعة لعدم كونه من الطبيعيات وعدم تعلق العلم الطبيعي بما وراء الطبيعة ، لا يلزم منه عدم

ثبوت وجودالله مطلقا. فيكون واجبا عليهم أن يعلموا وجوده ـ وهوواجب الوجود ـ بواسطة غير العلم الطبيعى فإن جهلوا وجوده بناء على أن علم الطبيعة يجهله لم يكونوا معذورين لأن الإنسان لا يعيش بعلم واحد ولا يكون به إنسانا .

ومن الطبيعى أيضا أن تكون مسائل العلم الطبيعى مبنية على التجارب الحسية وأن لا يعوّل فى هذا العلم على مالم يثبت بها من تلك المسائل، ولكن من الجهل أن تُجعل التجربة الحسية التى هى المقياس الأسلم والقسطاس الأقوم فى الطبيعيات، مقياسا أيضا فى الميتافيزيقيات فيُحكمَ بناء على عدم دلالة التجارب الحسية على وجود الله ، بعدم ثبوت وجوده أو يظنّ أنه لا اعتداد بأى علم غير العلم الطبيعى ولا بما ثبت فى علم غير العلم الطبيعى .

فعلى هذا التفصيل يمكن أن يكون لقولهم إن العلم لا يدلنا على وجود الله وجه معقول. . وذلك بحمل مرادهم من العلم على العلم الطبيعى، ولاوجه أصلا لقول الفيلسوف « كانت » إن العقل النظرى لايدلنا على وجود الله لأن نطاق العقل النظرى أوسع من أن يقاس ويحد بنطاق العلم الطبيعى . نعم لا وجه أيضا لأن يطلق العلم فى القول الأول ويراد به العلم الطبيعى كأن غيره من العلوم ليس بعلم ، اللهم إلا أن يقال إن أنفع علم فى الدنيا يُستخدم فى حوائج البشر هو ذلك العلم الذى حصل به الرقى الأخير فى صناعة الغرب ورفاهته، واستعمال مطلق العلم فى العلم الطبيعى أيضا من المحدثات الأخيرة . وبقدر ما يصح هذا التوجيه يظهر سر قوله تعالى (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) .

وعلى الرغم من الدعوى المصرية البدعية القائلة بأن العلم لا يعترف بوجود الله فالذى هو حقيق بأن لا يعترف به العلم هو هذه الدعوى لا وجود الله ، لأن العلم قبل أن يكون فى العرف المحدث اسما للعلم الطبيعى كان له معناه وهو معرفة الشئ بسببه حتى

إنه يمكن نزع اسم العلم عن معناه المحدث الخاص بعلم الطبيعة لعدم كون قوانينه قوانين ضرورية كما سبق بيانه ولذا أنكر « هيوم » العلم .. وليس بممكن نزع اسم العلم عن معناه الأصلى الذى هو أقوى والذى ينطبق على العلم بوجود الله لكونه معرفة مستندة إلى سببها المستلزم لمسببه. وقد عرّف علماؤنا المتكلمون العلم بأنه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض. ومعلومات العلم الطبيعى مهما كانت صحيحة واقعية فلا تبلغ مبلغ أن يقال باستحالة خلافها فلا يدخل علم الطبيعة فى العلم المعرّف بهذا التعريف كما لا تدخل قوانين علم الطبيعة فى القوانين الحقيقة المشروطة عند «هيوم» بكونها ضرورية. وسر هذا وذاك أن أسباب المعرفة فى العلم الطبيعى ليست بأسباب عقلية لا يمكن تخلف مسبباتها عنها وإنما هى أسباب مبنية على التجارب التى عرفتَ مبلغ قيمتها فى أمكنة أخرى من هذا الكتاب على الرغم من زعم الغافلين أن التجربة أقوى أسباب العلم . ففضلُ العلم الطبيعى فى كثرة الإنتاج لا فى قوته المضمونة ضمانا أبديا .. وهناك علوم أخرى قليلة الإنتاج إلى حد قريب من العقم لكن قواعدها فى مأمن من التغير والانحلال [1] فإن لم يحدث شىء يغير ما ثبت فى العلم الطبيعى فقد تأتى معجزةٌ تغيره وتنقضه ولا تكون معجزةٌ تنقض قواعد العلوم العقلية . فإن كانت المعجزات انتهت بانتهاء رسل الله — مع أن ماسبق منها يكفينا فى نقض العلم الطبيعى — فلا بد أن يأتى يوم البعث بعد الموت فينقضَ قواعد العلم الطبيعى التى تأباه وينقضَ أيضا عقلية الدائرين مع ذاك العلم فى إنكار المعجزات والبعث بعد الموت مثل الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » وهؤلاء الغافلون لا يعتبرون — قبل أن يأتى يوم البعث — من التقلبات الحاصلة على مر الزمان فى هذا العلم حتى التقلبات المعدودة من رقيه ، وهى حسبهم فى الدلالة على كون ما ثبت فى هذا العلم عرضة لاحتمال التغير . وقد نقلت فيما سبق قول « اسبنسر » « ان الدين الذى هو

---

[١] ومن تلك العلوم علم المنطق الذى منى باحتقار كل من الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى بك كما سبق فى مقدمة الكتاب .

موجود كالسدى فى لحة التاريخ البشرى إفادة واقمة سرمدية أما العلم فهو هيأة حقائق منتظمة تزداد دئما وتتصفى من أخطائها » .

فعلى مذهب الملاحدة النافين لوجود الله أو القائلين بعدم ثبوت وجوده علميا ، ينتفى سبب وجود العالم . وقد بينا أن قولهم باستغناء وجود العالم عن الله معناه وجود العالم من نفسه بدون موجد فإذا قالوا بوجود العالم ولم يقولوا بوجود الله الذى أوجده يكون هذا القول منهم قولا غيرعلمى أى قولا بوجود العالم من غير سبب لوجوده. وإذا قالوا بوجود نظام العالم ـ ولا بد أن يقولوا به ـ ولم يقولوا بوجود ناظم عليم حكيم يكون هـذا القول منهم أيضا غير علمى أى قولا بوجود النظام من غير سبب لوجوده. فمجرد النظر فى هاتين النقطتين البسيطتين يكفى العاقل فى الجزم ببطلان نظرية الإلحاد فكيف يستطيع الملاحدة أدعياء العلم أن يوضحوا وجود العالم من غير وجود موجد هو سبب وجوده ووجودَ نظام العالم من غير وجود ناظم هو سبب نظامه . ولا يمكن أن يكون العالم نفسه سبب وجوده ووجود نظامه وإلا لزم أن يكون العالم موجودا قبل وجوده وهو محال متضمن للتناقض . فالعالم الموجود بشهادة الحس ما كان ضروريا أن يكون موجودا لـكونه من الممكنات القابلة للوجود والعدم فقبولها الوجود ظاهر بوجودها وقبولُها العدم ظاهر من وجود أشياء منها بعد أن لم تـكن، ومثلها أى مايقبل الوجود والعدم لا يكون موجودا إلا بوجود موجد ولا يكون الوجود ضروريا له رغم وجوده المحسوس ولـكن موجـده غيرَ المحسوس ضروري أن يكون موجودا بشهادة العالم المحسوس على وجوده . فانظر الفرق بين وجود شىء يقتضى وجودَه العقل فيكون الوجود ضروريا له وبين وجود شىء يقتضى وجودَه الحس فلا يكون الوجود ضروريا له. ومن هذا الذى ذكرنا ينجلى بُعد نظر الفيلسوف « أميل سسه » فى قوله[1] ان عقولنا

---

[١] المطالب والمذاهب ص ٣٠٢ .

وإن أبت إنكار وجود الله بالنظر إلى وجود العالم لكنها لا تأبى إنكارهما معا » إذ يفهم منه أنه فى الإمكان إنكار وجود الله مع إنكار وجود العالم وليس فى الإمكان إنكار وجود الله مع الاعتراف بوجود العالم ، وهكذا يكون حكم العقل السليم . ولا يخفى أن مراد سسه وجوب الاعتراف بوجوب الله مادمنا نعترف بوجود العالم لا الشك فى وجودهما معا لأن وجود العالم بديهى محسوس .

بقى بعد أن كان من الضروري وجود سبب لكل شىء فى العالم ، أن يكون هذا السبب هو الله أو بالأصح إرادة الله ، إذ لو كان لكل شىء فى العالم سبب غير إرادة الله وكان العالم سلسلةَ أسباب ومسببات بأن يكون لكل شىء فى العالم سبب يتقدمه ويتقدم السبب سبب السبب لكون السبب الذى هو داخل فى العالم محتاجا أيضا فى وجوده إلى السبب مثل كل شىء فى العالم القابل للوجود والعدم ، فإن لم تنته سلسلة الأسباب فى سبب أول لاسبب قبله وهو إرادة الله وكان كل واحد من تلك الأسباب الغير المتناهية مستندا فى وجوده إلى سبب يتقدمه ،كان وجود كل من تلك الأسباب وسببياتها وهميا كاذبا مستعارا من المستعار من غير وجود أصل تستند إليه سلسلة الأستعارة وبقى المسبب الأخير أى الموجود الحالى الذى فرضنا لوجوده سببا غير إرادة الله ، بلا سبب فيلزم أن يكون غير موجود حال كونه موجودا . وقد بينا استحالة هذا التسلسل فى الفصل الأول وذكرنا أمثلة تتجلى منها استحالته

فقد رأيت أن إثبات وجود الله يتلخص فى إبطال أمرين أولهما وجود أى شىء فى العالم بلا سبب يوجب وجوده وهو الذى يعبر عنه فى علم أصول الدين الإسلامى بالرجحان من غير مرجح وثانيهما تسلسل الأسباب إلى غير نهاية . فلما كان العالم موجودا بعد أن كان فى الإمكان أن لا يكون موجودا لاستواء الوجود والعدم بالنسبة إلى قابليته الذاتية كما بينا قريبا، لزم أن يكون هناك موجود آخر رجح له جانبَ الوجود فوجد . وكذا نظام العالم فى شكله الحاضر لما كان فى الإمكان أن يكون على غير هذا

الشكل لزم لتمين هذا الشكل له أن يكون هناك ناظم اختار له النظام فتمين هذا الشكل بترجيحه ، فلو كان العالم موجودا من غير موجد وكان منتظما من غير ناظم لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح سواء كان في وجوده أو فى نظامه ورجحان أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح محال مستلزم للتناقض أى مستلزم لكون الجانبين المفروض تساويهما غير متساويين كأنهما متساويان وغير متساويين معا . هـذا مسألة الرجحان بلا مرجح ومسألة التسلسل عبارة عن إظهار ما ليس بموجود وهو سلسلة الأسباب الغير المتناهية فى صورة الموجود ليقوم بوظيفة الموجد أو الناظم للعالم فهى أيضا ترجع إلى التناقض باعتبار المعدوم موجودا وبناء الموجود عليه .

فمسألة وجود الله كالمسائل الهندسية فى ابتنائها على مبدأ التناقض وإنـكارُها لا فرق بينه وبين إنـكار مسألة قطمية هندسية بل تزيد مسألة وجود الله فتنبنى أيضا على مبدأ السببية قبل مبدأ التناقض ، ولم يقل الفيلسوف « ديكارت » عبثا ما قاله من أن وجود الله يقينى أكثر من يقينية الدعاوى النظرية الهندسية .

(٢) والطريق الثانى فى الرد على القول الشائع الذى نمده كاتم سر الإلحاد المصرى المدّل ، وهو أن الله تعالى إن ثبت وجوده ثبت من غير الطريق العلمى المثبت المبنى على التجربة الحسية والعلم لايثبته ولاينفيه ـ فالطريق الثانى فى الرد على هذا القول أن وجود الله ثابت من طريق العلم المثبت حتى ولو كنا سلمنا بحصر العلم المثبت فى العلم الطبيعى ، لـكون التدقيقات التجريبية فى نظام الـكائنات أعنى تدقيقات العلم الطبيعى نفسه من أول نشأته إلى أن بلغ مابلغه وما سيبلغه من مراحل الترقى ، جملته يشهد بوجود الله شهادة لم يُشهد بمثلها فى وجود أى شئ آخر لو كان للملاحـدة أدعياء ذلك العلم أذن واعية ولم تـكن عقولهم فى أعينهم فقط . فلماذا لم يحكموا بوجود الله بناء على شهادات تلك التجارب وإن لم يروه بأعينهم كما لم يرو الأثير وقد حكموا

بوجوده ؟ ولماذا لم يطبقوا على الأثير قاعدتهم الباطلة القائلة بأن كل معقول لايؤيده محسوس فلا يعتد به ؟ فهل هم اعترفوا بوجوده لعدم كونه الله ؟ ومن جهال الناس من يريد أن يؤلّهه ولو كان الأمر كما زعموا لما اعترف الملاحدة الماديون والطبيعيون والوضعيون بوجوده .

فالحاصل أن وجود الله ثابت بالأدلة التجريبية أيضا والعلم الطبيعي المبنى على التجربة مجبور على التصديق بوجوده كما قال « اسپنسر » مع بقاء ذاته حقيقة مجهولة لا تُكتنه وهو مدار التأليف بين الدين والعلم كما سبق بيانه قريبا . وقول الملاحدة المتدلين أنصاف العلماء إن العلم لا يثبت الله ولا ينفيه خطأ وتعامٍ عن الأدلة التجريبية الباهرة التى ينطق به نظام العالم .

فإن قيل ان « رونوويه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة قال عن فلسفة « اسپنسر » إنها مذهب المادية المتستر بعنوان « لايعرف » وذلك لأن الحقيقة المجهولة التى اعترف بوجودها تعمل عندها على الطريقة الميكانيكية حتى انه أى « اسپنسر » آخذ « لامارك » مؤسس مذهب النشوء والارتقاء قبل « داروين » بأنه لم يطرد الغائية عن الفلسفة بالمرة كما ذكره « پول ژانه » فى انتقاداته على اسپنسر . ولا يخفى أن خصومة الغائية من شمار الملاحدة .

قلت فليكن « اسپنسر » أيضا منهم ـ ويؤيده ماسبق ص ١١٤ من قوله نقلا عن «قصة الفلسفة الحديثة» ـ لكن الذى يهمنا أن أنطقه الله بالحق الذى هو عدم التخلص من الشعور بحقيقةٍ فيما وراء الظواهر لا يدرك كنهها ولا يزال العقل الفطرى يعترف بوجودها والعلم المستند إلى المشاهدة يضطر إلى ملاحظتها موجودة . فإن كانت عقيدة « اسپنسر » الإلحادَ بعد أن قال هذه الأقوال لاسيما بعد أن قال : « والدين يجد فى تصديق العلم لتلك الحقيقة التى لا تقبل الاكتناه تصديقا موافقا لتصديقه » يلزم

أن يكون اعتقاده على خلاف الحقيقة التى لايمكن التخلص من الشعور بها والتى تكون نتيجة عدم الإمكان هذا اعتقادَه لها اعتقاداً لا يقبل الزوال وتكون نتيجة هذا كونَ اعتقاده على خلاف اعتقاده وخلاصته إضاعة صوابه أمام قوة الحق القاهرة . ولَأن يكون « اسپنسر » غيرُ الواجد إمكان التخلص من الشعور بحقيقة فيما وراءالظواهر، من الملاحدة أوفق لمصلحة الدين من أن يكون مؤمنا بالله ، والفضل ما شهدت به الأعداء .

أما كونه يرى الحادثات عبارة عن انكشاف القوى الميكانيكية فآثار الغائية الظاهرة فى العالم لحد أنه لا ينكرها من له عين مبصرة وقد سبق بيانه على وجه يروى غليل طالب الحق والتحقيق ، ضامنةٌ لإبطاله لأن الحركات الميكانيكية لا تصدر عن شعور بها من المتحرك حتى يكون لها غايات إلا إذا كان لها محرك يصلح لأن تنسب إليه الغائية إن لم تصح نسبتها إلى الحركات الميكانيكية نفسها . ولأن الحركة الميكانيكية لا يُعقل أن تعتبر قوة مجهولة غير قابلة للاكتناه لكونها معلومة ولا يجدُ الدين فى تصديقها تصديقا موافقا لتصديقه . فالحاصل أن الأقوال التى نقلناها عن كتاب « اسپنسر » من قبل والتى تصلح أن تعتبر نصا فى الاعتراف بوجود الله لا تلتئم مع مذهبه فى رد حادثات العالم إلى انكشاف القوى الميكانيكية وتطورها .

أجل يمكن أن يكون مذهبه أن فيما وراء الظواهر التى هى الحركات الميكانيكية قوةً لا يعرف كنهها وهى منشأ هذه الحركات إذ لابد لكل ماكينة متحركة من منشئ الماكينة ومحركها ابتداء . والتأليف بين قولى « اسپنسر » بهذه الصورة ليس ببعيد[1] وهو الموافق لما قاله « امانوئل دونووا » من مشاهير أنصار مذهب التكمل :

---

[١] إلا أن هذا التأليف إنما يتصور بين قوله فى رد نظام العالم إلى انكشاف قوى ميكانيكية وبين قوله بحقيقة مجهولة فيما وراء الظواهر لا بين قوله هذا وبين نفيه العلل الغائية .

« إن هـذا المذهب لا يمانع الإيمان بالخالق فالمؤمن مختار بعد الاقتناع بعدم كون المادة معلولا بلا علة بل أثر إرادة مطلقة ، فى قبول أن كل حادثة فى العالم ليست فعل تلك الإرادة الخصوصىّ وإنما هى محصول قوانين عامة موضوعة فى المادة بيد تلك الإرادة المطلقة فكأن الخالق يستخدم العوامل الطبيعية كعمال مطيعين لأوامره فى صور محيرة للعقول » .

وهكذا فُسرت أيضا فلسفة زعيمى مذهب التكمل قبل « اسپنسر » أعنى بهما « لامارك » الفرنسى و « داروين » الإنكليزى لأنهما لم ينكرا الخالق جل وعلا ، ولذا قال « كاميل فلاماريون » فى كتابه « الله فى الطبيعة » : « إن أهل الدقة يرون فى منهج «داروين» قيداً احترازيا لحساب الله ، لكن هذا القيد لايروق الذين يعطون المادة استقلالا مطلقا وقد عاتبَتْه مترجمة كتابه « منشأ الأنواع » إلى الفرنسية المادموازيل « كلامانس أركوست » على اعترافه بالله فى وسط طريقه الرائمة التى يمشى عليها » !

هـذا ولعل السبب الذى يدفع كثيراً من علماء الغرب إلى القول بأن إرادة الله لم تتدخل فى تفاصيل حادثات العالم وإنما وكلتها إلى قوانين ميكانيكية وضعتها فى المادة ، صعوبةُ الإحاطة بتلك التفاصيل فى نظرهم واستلزامها الاشتغال فى كل آن بإصدار إرادات تكاد تكون غير متناهية . لكن يرد عليه أن وضع قوانين عامة ميكانيكية تقوم بتلك التفاصيل وإيداعَها فى المادة على أن تكون أحكام هذه القوانين جارية كما شاء واضعها منذ خلق المادة إلى الأبد مستغنية عن الإشراف والهيمنة عليها لئلا تنحرف عما شاء قيد شعرة ، ليس بأسهل من إناطة كل من جزئيات الكائنات والحادثات بإرادة خاصة ، فالذى يقدر على الأول يقدر على الثانى أيضا مع أن فى الشكل الثانى مزيةَ اعتبارالله خالقَ كل شىء من غير واسطة ومن غير احتياج إلى استخدام الوسائط

والقوانين، فتكون قوانين نظام العالم على هذا التقدير عبارة عن مجرد سنة الله فى تصريف شؤون الكون وتسيير سفينة العالم وهل يعقل أن يكون تقلبات المادة العاطلة عن العقل والشعور والإرادة والتى حارت عقول الفلاسفة فى تصور الاتصال بينها وبين النفس المتصفة بتلك الصفات ... هل يعقل أن تكون تقلبات المادة وتطوراتها فى صورة ميكانيكية قد بلغت مبلغ أن تنشئ إنسانا ذا عقل وشعور وإرادة وأن يكون تفكيره أثر تشكل المادة فى شكل الدماغ ، هل يعقل ذلك من المادة الجامدة ولو كان بأقدار الله إياها عليه؟ لأن هذا يشبه أن يخلق الله خالقا غيره يقدر على ما يقدر عليه ، حتى إن هذا التصور ينجر إلى أن يعتقد كثير من الناس أن هذه الأفعال صادرة عن المادة أو الطبيعة بمعنى أنها صادرة بنفسها من غير إصدار . وتلك القوانين قوانين المادة أو الطبيعة من غير حاجة إلى القول بوجود الله الذى تستند إليه المادة وقوانينها الطبيعية . وهذا كما ذهب إليه الطائفة الملاحدة من شراح مذهب داروين ، من كون توالد الأنواع بعضها من بعض توالداً بنفسه من غير إشراف إرادة الناظم الأعلى عليه . فإذا كان بعيداً عن العقل كل البعد أن تكون المادة بنفسها أو الطبيعة بنفسها ـ وقد عرفت أنها لا وجود لها ـ فاعل تلك الأفعال ، وإذا كان توسيط المادة وقوانينها الطبيعية فى البين يفتح الطريق إلى اعتقادات باطلة مستغنية عن الله ، فأولى أن يكون الله ذاته فاعل هذه الأفعال التى هى فى غاية الإبداع والإتقان والتى لا يمكن تمام إيضاحها إلا بإسنادها أولا أو آخرا إلى الله القادر على كل شيء ، بدلا من أن يكلها إلى ما لا مناسبة بينها وبينه . وقد قال « أفلاطون » : « لا نسِيء الأدب مع الله بأن نعتبره دون أهل الصنائع فلا نقلْ فى حين أنهم يشتغلون بإتمام آثارهم وإكمالها : إن الله الذى هو أحكم الحاكمين يهتم بالكل ويهمل الجزئيات كالعمال الكسالى غير المتقنين » .

وقال « مالبرانش » : « إن من اعترف بوجود قُدَرٍ حقيقية فى الطبيعة وظن مثلا

أن الشمس تعطى كل شئ حركة وحياة لزم قبول الشرك والتعبد لهذه القوى المنعمة أو القاهرة .

« إن العلة الحقيقية واحـدة لأن الإله الحق واحد وكل قوة فى الطبيعة وفى كل شئ عبارة عن إرادة الله وليست أى واحـدة من العلل الطبيعية علة حقيقية بل كلها علل مُعِدَّة بمعنى انها وسائل لتأثير إرادة الله بشأن كذا أوذاك على وجه كذا أوذاك ، فليست الشمس هى التى تحفز النباتات بل الله بواسطة ضياء الشمس ـ والضياء فى حكم مبدأ مُعِدٍ ـ معيِّن لجميع الحركات التى تنجر إلى نمو النباتات على وفق القوانين العامة، أو إذا صدمت كرة متحركة كرة أخرى فالله هو محـرك الثانية بواسطة الأولى لا الأولى نفسها، وفى تحريك جسم لأى جسم تناقض ولو اجتمعتم مع الملائكة المقربين لتحريك ورقة لا تقدرونه مالم يشأ الله حركتها » .

وقولنا قبل كلمة « مالبرانش » يزيد عليها بعض الشئ وهو أن اللائى يقال عنها العلل الطبيعية ماهى بوسائل حقيقية أيضا لتأثير إرادة الله كما أنها ليست عللا حقيقية مؤثرة إذ لو كانت وسائل حقيقية لزم أن يتوقف تأثير إرادة الله عليها فتـكونَ شروطا وعللا معدة كما قال « مالبرانش » ومذهبنا ومذهب المتكلمين أن الله يخلق شيئا مقارنا لخلق شئ كذا من غير أن يكون أحدهما شرطا للآخر وإنما التقارن المطرد بينهما الذى يعبر عنه بالدوران العِىِّ ويقال للسابق فى مثل هذين المتقارنين علة عادية بالنسبة إلينا بمعنى أن سنة الله جارية على أن يخلق الثانى عقب خلق الأول من غير تأثير الأول فى الثانى ومن غير توقف الثانى على الأول .

ومما يجـدر بالذكر قبل الانتهاء من بحث دليل نظام العالم المعبر عنه عند الغربيين بدليل العلة الغائية أن الفيلسوف « كانت » الذى نفى العلم بوجود الله من طريق العقل النظرى وانتقد جميع الأدلة القائمة عليه من تلك الطريق ، عاد عقب انتقاده لدليل العلة الغائية فأثنى عليه وقد أنطقه الله الذى أنطق كل شئ فقال :

هذا الدليل حقيق بأن يذكر دائما بالاحترام وهو أقدم الأدلة وأوضحها وأوفقها للعقل ولما أنه يَستخرج موجوديته من الطبيعة ويأخذ قوة جديدة منها ، يعطى الحياة لدرس الطبيعة ومطالعتها ويدفع فكرنا وتأملنا إلى غايات ومقاصد لا يستطيعان اكتشافها بدافع من نفسهما ويوسع معلوماتنا بشأن الطبيعة بواسطة خيط وحدةٍ مرشدٍ مبدأه فى خارج الطبيعة[1] ومن ناحية أخرى تؤثر تلك المعلومات على أفكارنا التى كانت وسائل إلى حصولها فتؤيد اعتقادنا لصانع أجل وأعلى إلى أن تجعله قناعة لا تقبل المقاومة .

« فمن هذا لا يكون ادعاء نقص شئ من قوة هذا الدليل حرماننا فقط من تسلٍ قيّم بل تصديقا أيضا لأمر محال ولا يكون العقل المستمر فى التعالى بدلائل تزداد قوتها

[١] من المأثور عن بعض فلاسفة الغرب منع المشتغلين بالعلم الطبيعى عن مراجعة العلل الغائية ويروى ذلك عن « ديكارت » أيضا ، وهو لا ينفى العلل الغائية وإنما يقول : « نحن لا نعرف المقاصد الإلهية . وكان مما اشتهر كالقضية المتعارفة فى العصر الثامن عشر قول « باكون » : تحرى العلل الغائية عقيم مثل البنات الواقفات حياتهن فى الأديرة لعبادة المعبود » .

ولعل السبب فى ذلك أن تحرى العلل الغائية خارج عن موضوع العلم الطبيعى وهو لا يعنى العالِم بالطبيعة فربما يشغله عما يعنيه . لكن هذا الرأى غير سديد ، وقول « كانت » رد بليغ عليه فلو كان الأمر كما عابوه بالعقم لما تكون علم وظائف الأعضاء وقد قال « ريشه » مدرس هذا العلم فى الجامعة الفرنسية : أنا مقتنع بأنه لا يمكن اطراح نظرية العلل الغائية من التشريح وعلم الحيوان أو علم وظائف الأعضاء » وقال أيضا : « إن قانون الغائية لم يكن ليخطئ وقتا من الأوقات فى درس الموجود ذى الحياة » .

وأنا أظن أن المنكرين للعلل الغائية إنما ينكرونها على أنها مقاصد الإله الخالق لا على أنها مقاصد الطبيعة أعنى مقاصد شئ لا وجود له ولا قصد ، ولذا قال « أ . رابو » : « إن الطبيعيين متى رأوا عضوا حكموا بوجود وظيفة له قبل أن يعرفوها » وقد اكتشفت « هاروه ي » دوران الدم عند البحث والتفتيش عن علة وجود ما شاهدوه فى عروق الحيوانات من الدسامات . فلا ينكر إذن نفع العلل الغائية فى العلوم . وكان « ليبنتز » يقول بمعقولية استعمالها فى العلوم الطبيعية استعمالها فى علم ما وراء الطبيعة .

وعددها دائما على الرغم من أنها ليست بدلائل تجريبية ، من السقوط بحيث لا يتخلص من جميع أنواع الاضطرابات السفسطية فى لحظة منعطفة إلى معجزات الطبيعة وصرح العالم الشامخ ، تخاصَه منتبها من رؤيا ، فيرتمى من عظمة إلى عظمة ومن شرائط إلى إلى شرائط حتى العظمة التى لا عظمة فوقها وحتى الصانع الأجل الأعلى الذى هو غير مشروط » .

فهذا اعتراف صريح من الفيلسوف بقطعية دليل نظام العالم عند العقل السليم من السقوط وبأن محاولة انتقاد هذا الدليل وانتقاصه تكون بمنزلة طلب المحال . فهذا الدليل على تصويره بل الدلائل [لا الدليل] المزداد عددها وقوتها كل يوم تكاد تكون من الدلائل التى يدركها العقل بحدسه وبديهته عند أول نظرة إلى العالم ومعجزات الطبيعة . أما قوله « على الرغم من أنها ليست دلائل تجريبية » فلا يقاوم ما سبق منا فى إثبات خلافه ببيان مفيض ، بل لا يقاوم أيضا سباق كلامه نفسه وسياقه الشاهدين على قوة هذا الدليل . أجل إن هذا الدليل الذى يتضمن دلائل لا تحصى أسرع فعلا من الدليل التجربى لتجسمه وتمثله أمام العقل فى لحظة عين .

ومع قطع النظر من هذه النقطة المضطربة التى قلما تخلو عن مثلها أقوال « كانت »[1] فقوله هذا من قبيل قول « نيوتون » لما طلب منه الدليل على وجود الله ، مشيراً إلى

---

[١] ولعل منشأ هذه الاضطرابات المرتبة فى أقوال « كانت » ماقالته الكاتبة المشهورة الفرنسية « مادام دوستايل » فى مكتوباتها عن ألمانيا وهى ممن تكبر الفيلسوف وتعترف له بالعبقرية « إن المذهب التجربى الذى سرى من انكلتره إلى فرنسه ثم إلى ألمانيا كان قد بلغ أشده من الإفراط فى غضون الانتقال من بلاد إلى بلاد وأثر فيه اختلاف أمزجة البلاد الثانية عن الأولى فأراد « كانت أن يخفف من غلوائه بعض مناصرة له منه ليتغلب على المفرطين ويقى ألمانيا شرهم، من طريق الرفق والحكمة »

السماء : « ها هو ذا ، فانظروا[1] وقول « مونتسكيو » : « إن الذين قالوا بأن الآثار والنتائج التى نراها فى العالم أوجدتها ضرورة عمياء فقد تكلموا بالمحال وأى محال أشد من إيجاد الضرورة العمياء ماليس بضرورة عمياء » ومراده من إيجاد الضرورة العمياء ماليس بضرورة عمياء صدور هذه الآثار المختارة المعقولة من غير اختيار وعقل فى مُصدرها وقول « روسو » أيضا :

« إذا دلت المادة المتحركة فى رأيى على الإرادة فإنها تدل بالنظر إلى بعض القوانين على العقل فإجراء الفعل والمقايسة والانتخاب صنع موجود فعال متفكر « مدبر » فإن قلتم لى من أين ترى ذلك الوجود أقول لا أراه فى السماوات الدائرة والكواكب المضيئة فقط ولا فى نفسى فقط بل فى الغنم الراعية أيضا والطير المحلِّقة والحجر الساقط والورق الذى تهبّ به الريح »[2].

ولنختم الشهادات المنقولة من كلمات علماء الغرب على رؤية دلائل وجود الله الباهرة فى نظام العالم بقول عالمين كبيرين وهما « الفرد روش وولاس » الإنجليزى الموحد و « جوستاف لوبون » الفرنسى الملحد ، وبقولهما نختم مبحث دليل العلة الغائية .

قال الأول فى كتابه « عالم الحياة » الذى لخص فيه المؤلف حياته العلمية فى مدة

---

[١] يشبه هذا ماقاله « چيچرون » الخطيب الفيلسوف اليونانى الرواقى : « إن أقوى أدلة « كله آنت » — من الفلاسفة الرواقيين أيضا — على وجود الله انتظام حركة السماء وتمايز الشمس والقمر والكواكب وتنوعها وحسن ترتيبها فقد كفت رؤية السماء فى الحكم بعدم حصول أى شئ على طريق المصادفة » وكان يقول « أرسطو » عن « أكزه نوفان » الذى هو أول فيلسوف يونانى أصعد تصور الله إلى ارتفاعه الفلسفى بمكافحة خرافات العوام وتعيين الخصائص اللازمة والصفات الممتازة للالوهية : « ارتقى هذا الفيلسوف إلى فكرة الوحدانية الإلهية بمطالعة السماء »

[٢] ليت الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده الذى ادعى إنكار العقل لوجود إله غير منظور كما سبق ذكره فى أوائل الكتاب ، ليته اطلع على هذه النقول من أرباب العقول .

٥٠ سنة : « إذا قيل الكائنات « فهكل »[١] ومن يشابهونه فى التفكير إنما يقصدون الكائنات المادية ولا يفكرون فى الله ولا فى الروح . فالكُتّاب أمثالهم يقولون إنما المادة والقوة والحياة موجودة من الأزل كما نراها اليوم واحدة باعتبار الماهية ومتنوعة باعتبار الشكل ، وهذا القول يتراى لهم أسهل وأبسط وأجدر بأن يكون قولا علميا . ولكن لا صحة لهذا فإيضاح الكائنات بهذه الصورة لا يُطمئن الحاجة التى تزداد كل يوم صراحة لا فى صالح القوانين العمياء بل فى صالح قدرة فاطرة عاقلة مدبرة تفعل فى كل لحظة من الوجود وفى كل عضوية حية . وإنا إذا لم نقبل وجود قدرة فاطرة عالمة مدبرة تكون الحياة شيئاً غير قابل للتصور والإدراك .

« فالذين يتعقبون ما يدهش ولا يحصَى من عجائب عالم الحياة يرونها منتهية إلى سرين عظمين أحدهما عقل الإنسان بكل ما فيه من قوة واستعداد . وثانيهما تشكل الجحيرة بكل قواها الخفية . ففى إزاء هذين اللغزين لا يُمنع أحدا أن يقال له « كل شىء موجود من أجل أنه أزلى » والنتيجة التى تجليها التدقيقات الانتقادية لهذا الوضوع كما قال أكابر العلماء الطبيعيين هى وجود بداية لكل شىء غير واجب الوجود المنزه عن كل قيد وشرط . فما رأينا فى ذوى الحياة من الحياة والتشكلات ولاسيما تشكل الجحيرة والحياة نفسها كل ذلك يرينا الإيمان بقدرة تخلق وعقل يدبر ضرورة مطلقة وهذه الفكرة تكتسب القوة والرجحان عند تدقيق ماهيات العناصر التى تجعل انكشاف الحياة ممكنا » .

وقال فى فصل « سر الجحيرة » : « كان قد أُعلن فى سنة ١٨٨٠ ـ على أنها حقيقة أساسية ـ أن جميع أشكال الحياة العضوية تبتدئ بجحيرة وتتكون بنشوئها ونمائها أو بانقسامها إلى جحيرات معدلة ، وكان « لوئى أغاسير » من أكبر الطبيعيين

---

[١] سبق الكلام على مذهب « هكل » فى ص ٤٢٩ .

قد قال إن هذا أعظم اكتشاف فى عصرنا فى ساحة العلوم الطبيعية ، والحجيرة فى الحال الحاضر تعرّف بأنها واحد متشكل من مادة ذات حياة تسمى « پروتوپلازما » وهى المادة الأساسية التى تتشكل منها حجيرات الحيوان والنبات لكن الحجيرة ليست عبارة عن قطعة من « پروتوپلازما » وإنما هى تشكل منتظم . فمندئذ نُجابَهُ بالسؤال الآتى : ما الذى ينظم الحجيرة ؟ « فهوكسله ى » يقول إن الحياة قوة منتظمة و « كرنر » يعبر عنها بالقدرة الحيوية و « هكل » يسميه روح الحجيرة ويعتبره غيرَ شعورى يوجد فى كل ذرة عضوية وفى كل « واحد » مادى روح تماثله . إلا أن أيًّا من هذه الأجوبة لا تحل المسألة ولا يذكر أحد من أولئك المجيبين شيئاً سوى القوة. لكن القوة سبب الحركة فى المادة لا سبب تشكل منتظم وليس ما نبحث عنه هو القوة وحدها بل نبحث نحن عن الذى يدبر ويرشد ويؤلف بين القوى المختلفة الميكانيكية والكيميائية والحيوية ، نبحث عن مدبر هـذه الماكينة المعضِلة للغاية بتأليف القوى المختلفة وإنشاء العضوية الحية التى لا تكتفى بترميم نفسها مدة دوام وجودها الطبيعى بل تُجدد نفسها أيضاً وتضاعفها وتنطبق على محيطها المتحول فى كل آن . فوقوع هذه الأفعال التى أحصيناها لا يوضح بتعبيرات « الحياة » و « القوة الحيوية » و « روح الحجيرة غير الشعورى » والذى نبحث هو عقل أعلى وأكبر وأقدر بكثير متناه فى الكثرة من العقول التى نرى حولنا وليس هذا العقل لينظم فقط جميع القوى العاملة فى العضويات ذات الحياة بل هو كما أنه معدن القوى والقدَر معدن جميع القوى الموجودة فى جميع الكائنات المادية أيضاً » .

وقال الثانى فى كتابه « الأفكار والعقائد » ص ٧٦ : « الأفعال الصادرة من خلايا البدن من غير مشاركة أي شعور بها لا تنطبق أصلا على ضرورة ميكانيكية[١] بل تتبدل وتتنوع على حسب الاحتياجات اليومية فترى كأنها تقع تحت إرشاد عقل

---

[١] فيه رد على القائلين بكون العالم فى سيره تابعا للقوانين الميكانيكية محاولة تجريده عن تأثير العلم والإرادة فيه .

أشد اختلافا عن عقولنا وآمن من الخطاء على الأكثر » .

وقال أيضا : « الأبنية الذروية التي توفقت إلى صنعها الخلايا التاسكوبية لاتحتوى على أفضل عمليات دورنا الاستحضارية فقط مثل التأثر والتحمض والإرجاع « بولى مريزا سيون » وغيرها بل تحتوى أيضا عمليات كثيرة أصعب منها لا نستطيع أن نقلدها . إن الخلايا الحيوية تنشئ بوسائط لا تطوف بأخيلتنا هـذه المركبات المنوعة : أشباه الزلال التي تلزم لإدامة الحياة و « السولولازات » والشحوم والمواد النشائية فهي تعرف أن تحل أثبت جسم « ككاورورودوسوديوم » وأن تستخرج « الآزوت » من أملاح النشادور والفوسفور من الفوسفوتات. فجميع هذه الأفعال التامة والتي وُفِّقت المقصد توفيقا مدهشا[1] تدار بواسطة قوى لاعلم لنا بشأنها وإنما تفعل كما إذا كانت مالكة لبصيرة تفوق عقولنا بكثير والدور الذى تقوم به تلك القوى فى كل آن من آنات الموجودية لايزال ماثلا فوق مايمكن أن يخرجه أرقى علم من القوة إلى الفعل، بدرجات، والمسائل المضلة التى تحلها الخلايا الحقيرة لهذا الموجود الصغير فى كل ساعة لو قدر أى عالم على حلها بعقله لعد فوق سائر الناس فواقَ الإله المعبود لعباده » .

وقال فى فصل « المنطق البيولوجيانى » من ذلك الكتاب: « لاشئ أدق تبصرا من ارتباط المنطق البيولوجيانى فلا يزال ميكانيزماه مجهولا ولـكن يدرَك معنى جهوده ومساعيه وهو كون مقصوده إحـداث وسائط لازمة لإدامة النوع فى الشخص والتطابق مع الأحوال الخارجية وحذاقة تلك الوسائط تجاوز حدود الإدراك ، وهذا التعبير الذى أحدثناه [يعنى المنطق البيولاجيانى] لا يعـد إيضاحا لـكنه يفيد فائدة لزوم تخليص أفعال الحيوانات التى كانت يدَّعى أنها منسوبة إلى السوق الطبيعى ، من دائرة شمول القوى العمياء التى كانوا يسمون لدفن تلك الأفعال فيها[2] وفائدته أيضا الإعراض عن الإيضاحات الميكانيكية[3] وفهم وجود ما نحسه ولم يكتشف إلى الآن

---

[١] [٢] [٣] فى هذه النقاط رد بليغ على أسس المذاهب الإلحادية وإن كان من غير رد على الإلحاد نفسه .

من عالم الحياة الروحية الذى هو فى غاية السمة . فيجب علينا أن لا ننسى عند درس أفكارنا وعقائدنا أن تحت سطح الأشياء قوى مخبأة لا تدرك بعقولنا وهى تفوقها قوة وتديرها على الأكثر » .

وقال أيضا «إن أفعال الحياة البيولوجيائية تُشعر بأنها فى حاجة إلى التبدل والتنوع المتتاليتين فإذا دخل فى العضوية جسم مضر أوغير نافع فلا بد من أن يُدفع أو يعدّل وإذا دخل فيها عنصر نافع يرسل إلى الأعضاء المختلفة ويحدث فيها تبدلات طبيعية فى غاية الموافقة للعلم فتختلط آلاف مؤلفة من أقسام هذه العمليات الدقيقة بعضها ببعض من دون أن يتضرر أى منها بالآخر لأنها تدار وتساق بصحة تامة ، فإذا توقف منطق المراكز العصبية الذى يأبى التسامح فذلك الموت .

« فالمراكز العصبية تقوم بما نسميه الفكر والنظر البيولوجيائى وتدير الحياة وتحميها بما تحدثه على حسب مقتضى الأحوال من عناصر الدفاع المنوعة فهى كما قال الطبيب « بونى يه » بحق أعلم بمايلائم العضو المريض من كل عالم بعلم وظائف الأعضاء ومن كل طبيب والدور الوحيد لأرقى علم وواجبه أن ينبه تلك المراكز عند طروء الخدر عليها » .

فهذه النقول من أقوال الفيلسوف «جوستاف لوبون» فى غاية مايليق أن يلفت إليه: لاسيما قوله «والمسائل المعضلة التى تحلها الخلايا الحقيرة لهذا الموجود الصغير فى كل ساعة لو قدر على حلها أى عالم لعد فوق سائر الناس فواق الإله المعبود لعباده » فهو يتقرب إلى الإيمان حتى لا يبقى بينهما قابُ قوسين بل ولاقيد شعرة، ثم لا يؤمن بالله[1] والرجل لا يخدم قضية إثبات الواجب الذى هو رأس موضوع كتابنا بأقواله فقط المبنية على

[١] قال فى كتابه « الثورة الفرنسية وروح الثورات » : «لاشك أن «جيتير» و«مولوش» و « ثشنو » و « الله » وكثيرا غيرها من الآلهة لم تكن من الوجهة العقلية إلا أوهاما ساذجة . ومع ذلك فقد كان لها شأن عظيم فى حياة الشعوب » .

تدقيقات عميقة علمية بل يخدمها أيضا بعدم كونه من المؤمنين ، إذ لو كان منهم لاحتمل أن يحمل الملاحدة كلامه ـ بالرغم من كرامته العلمية ـ على المحاباة لمذهبه الديني ، فكلامه في موقفه هذا أشد وقعا على رؤوس أولئك الملاحدة المنكرين لدليل العلة الغائية مما لو كان من المؤمنين ، وهل تكون شهادة بظهور آثار العلم والقدرة اللتين تفوقان كل علم وكل قدرة ، في الأشياء والأعضاء فوق شهادة الفيلسوف « جو ستاف لو بون » غير المؤمن بالله شهادتِه في قوله لو بلغ علم أحد من العلماء مبلغ هذا النفوذ والإحاطة لكان تفوُّقِ على الناس تفوُّقَ الإله المعبود على عباده ؟ أما أن الفيلسوف نفسه بعد أن قدر هذا العلم الذي رآه جليا في نظام أعضاء الحيوان بأنه يليق أن يكون علم الله ، لماذا لا يعترف بصاحب هذا العلم فهل يمكن علم بلا عالم بل هل يمكن علم‌الله بدون الله ؟ ولا شك أن العلم الذي رآه في الخلايا الحقيرة وأكبرَه ليس‌للخلايا نفسها ، فلماذا إذن لايعترف بصاحب هذا العلم الذي له قيمة علم المعبود، بأنه الإله المنشود نفسه والعلم المشهود عله وهو حسب الفيلسوف دليلا على وجود هذا الإله وإشرافه على نظام الكائنات ذات الحياة وغيرها ...؟ فتلك مسألة أخرى ، مسألة الهداية التي يختص الله بها من يشاء من عباده من غير تفريق بين الفيلسوف الكبير والعامي الحقير أو بين من يكون قريبا منها أو بعيدا . فكأن الله أودع في داخل أعضاء خلقه هذا النظام الذي لاينبغي أن يكون نظام غيره وأعطى الفيلسوف « جوستاف لوبون » الفهم المتناسب مع دقة هذا النظام ليوقع الرجل في حيرة وإعجاب فحسب حتى يأتي به إلى حافة الحقيقة فيلمسها بيده ويزنها بميزانها اللائق حيث يشبّه العلم الذي دل عليه هذا النظام بعلم الإله المعبود ، ثم بعد هذا كله يتوقف في الحافة التي لا يُتوقف فيها بعد الوصول إلى هذا الحد من القرب ، ولا يعانق نفس الحقيقة !!

فالتدقيق العلمي في الحجيرة ذات الحياة يؤدي الفيلسوف الأول أعني « وولاس »

ويهديه إلى ضرورة الإيمان بالله ، أو بالأصح يؤكد فيه هـذه الضرورة ، ولا يهدى الفيلسوف الثانى أى «لوبون» إليها مع عدم كون الثانى أقل اكبارا لسر الحجيرة من الأول . وهذا سر الهداية الذى قد يفوق كل سر من أسرار الحياة ، وحسبك أنه سر القدر الذى عقدته بيده سبحانه وتعالى .

وآيات نظام الـكائنات وبيناته التى يعظمها الفيلسوف « جوستاف لوبون » حق إعظامها ثم يتلعثم فى تسميتها باسمها عبر عنها الفيلسوف « فنلون » بطابع اللهوأحسن ما شاء .

فهذا الدليل أعنى دليل نظام العالم أو بالتعبير الشائع بين علماء الغرب دليل العلة الغائية ، لحمته التجربة وسداه اللوازم العقلية القطعية التى لا يحوم حولها الانحلال . فماذا يطالبنى به المترددون بعد هذا فى الاعتراف بوجود الله متظاهرين بمظهر الاستناد إلى العلم الحديث المثبت المبنى على التجربة ، وقد عرفت فيما سبق كيف يرغم ذلك المدعو « العلم الحديث » على التنازل عن عرش امتيازه بصفة « المثبَت » ، بالأدلة العقلية وبشهادات علماء الغرب الحديثين انفسهم لأن المقصود من وصف « الإثبات » إن كان الحصول على المعرفة اليقينية الضرورية التى لا تقبل الانحلال فالبرهان العقلى المزوج بالتجربة أو البرهان العقلى الخالص أضمن له من التجربة فإن أبى المعارض إلا أن آتى فى صدد إثبات وجود الله بدليل تجربى لا يشوبه الاستدلال العقلى فأنا أحيله على ما سبق فى هذا الـكتاب غير مرة وبمناسبات مختلفة من المقارنة بين قوتى التجربة والعقل وخصيصا على ما سبق ص ١٩٨ جزء أول عند نقد قول الأستاذ الغمراوى رقم ٢٢٥ــ ٢٤١ .

أغلاط الجزء الثانى المطبعية من

« موقف العقل والعلم والعالَم من رب العالمين وعباده المرسلين »

٨ ، ٢ پووانكاريه ١٦ ، ١٠ وثانيهما ٢١ ، ٣ سىٌ ٢١ ، ١٢ فان نَقَلْ ٢٣ ، ١٣ تُتيح ٣٢ ، ٨ ورجالُه الآمرون ٣٢ ، ٩ والناهون ٣٤ ، ٨ وأنا أقول : إن ربى ٣٨ ، ٤ هأنذا ٤٢ ، ١٤ فأقول أولا : ٥٥ ، ١٣ فهاهوذا ٦١ ، ١٠ الأديان ٧٢ ، ٢١ وتكراره ٨٠ ، ٢٢ القائلة ٨٤ ، ١ لا صلة له ٨٦ ، ١٢ حادثة ١٠٥ ، ٤ أن تخلوَ ١٠٥ ، ٦ على أن تكون ١١٢ ، ٢١ المفترقين ١١٤ ، ١٣ ومن أوجد الله؟ ١٢٩ ، ١١ « پول ژانه » ١٣٠ ، ١٠ « ومن أوجد الله؟ » ١٣٥، ٢٦ جزء أول ١٤٩، ١٤ أن نطبقه ١٥٢ ، ١١ فيجهر ١٥٦ ، ٢ قال فى تفسير ١٥٨ ، ٣ عليهم ١٥٩ ، ٦ عادة الله ١٦٠ ، ٦ فلو كان هذا ١٦٣، ٢ أو ماتريديّتَهُ ١٦٦، ١٦ بوجوده ١٦٨، ٢٢ أميل ١٧٠، ١٤ الذين ١٧١ ، ١٣ ليبنتز ١٧٤ ، ١ من علة ١٨٥ ، ٢٢ تتوقف عليه ١٨٩ ، ١٦ المنكرون ١٩٠ ، ٥ زيادة ١٩٦، ٢ سلسلة ١٩٨، ١٢ الجنيه ١٣ لها ٢٢ تعليق ١٩٩، ٥ لاتتصور ٢٠٩ الهامش مكرر ٢١٥ ، ١ آخذ ١٧ أمبريكوس ٢١٩ ، ٢٦ فى أرقام ٩٨ ـ ١٠٢ ٢٢١ ، ١٧ على أنها ٢٢٢ ، ١٩ بحسب هذا المعنى ٢٢٥ ، ١٦ تصور مفهومه ٢٢٩ ، ١٦ الثلاثة ٢٣٩ ، ١٠ هذا ٢٤٢ ، ٥ آرثه سيلاس ٢٤٣، ١٦ آرثه سيلاس ٢٤٤ ، ٤ القضية ٢٤٨ ، ١٧ إدراك ٢٥٢ ، ١٦ بها ٢٥٥، ١٩ كما فى ٢٦٠ ، ٢٦ أحدهما ٢٦٢ ، ٢٠ آرثه سيلاس ٢٦٧ ، ٢ ، ٦ لبداته ٢٧٥ المطلب الثانى ٢٧٦، ١٤ بخُوَيْصَّة ١٦ لنفسه ٢٧٧، ١٠ أجدر ١٧ برمنجهام ٢٧٩، ١٥ المذكورين ٢٨٢ ، ٦ عمانوئل ٢٨٥ ، ١٩ وهأنذا ٢٩١ ، ٧ برمنجهام ٢٩١ ، ٢١ « قصرية » ٢٩٣ ، ٤ على استغناء العالم عن المؤثر ٢٩٤ ، ١٤ الإلحام ٢٩٨ ، ١٨ برمنجهام ٣١١ ، ١٣ المطلب الثالث ٣١٣ برمنجهام ٣٢١ ، ٦ والبرق ٣٢٥ ، ٧ على استيقان ٣٢٩ ، ١٥ ولا يُمِدُّ ٣٤٢ المطلب الرابع ٣٤٥ ، ٨ من إدراكه ١٢

صاحبهما ٣٥٠ ، ٢٢ لم ترها ٢٣ وهأنتذا ٣٥٤ ، ١٣ رؤوس ٣٥٥ ، ١٤ منظومة ٣٥٩ ، ٣ إذ أرام ٣٩٣ ، ٦ « قصرية » ٣٦٧ ، ١٣ لا نوافذ لها ٣٧١ ، ١٠ بالفتح ٣٧٧ ، ١٤ المعلومات ٣٧٨ ، ٣ أن بعض ٢١ الغائية ٣٨١ ، ٧ لا يكتمان ٣٨٢ ، ٩ فيعظمُ ٣٨٣ ، ١٤ طاقتهم ٣٨٤ ، ١٧ قدرةَ ٣٨٧ ، ٢٠ فلنثبت ٣٨٨ ، ١٦ صنعه ٣٩٢ ، ٣ بالعلة الغائية ٣٩٤، ٧ يجيء ٣٩٧، ١٥ متمسّك ٤٠٠، ١٦ يقضى ٤٠١، ١٢ ويرتب ٤١١ ، ١ مشتقة ٤١٦ ، ٥ الخبط ٢٢ ناظم ٤٢٥ ، ١٣ سرمائة ٤٢٨ ، ١ أداه ٤٢٨ ، ٢٠ وشمورا ٤٢٩ ، ٨ منبع ٤٣٥ ، ١٥ من بنى ٤٣٨ ، ٢٠ أقول : ٤٣٩، ٧ يجيز ٤٤٠، ١٥ وأخذ ٤٤١ ، ٣ سببا ١٠ بل نقول : ٤٤٢، ٣ الطبيعة ١٦ فضل ٤٤٣ ، ١٠ إلى وجود ٤٥٣ ، ٧ الحقيقية ٤٥٤ ، ٢ دائما ٤٥٥ ، ٤ « سسه » ٤٥٦ ، ٢١ كما لم يروا ٤٤٧ ، ٥ على التجربة ٤٥٨ ، ١٩ عمانوئل ٤٦٠ ، ٦ باقدار

بقية من أغلاط الجزء الأول المطبعية

اطلعنا عليها أخيرا

٩٧ ، ١ نالته ١٠٣ ، ١٧ اللذين ١٩٨ ، ١٩ السنن ٢٦٢ ، ١٨ التى ٢٦٧ ، ١٤ ابن عربى ٢٧٨ ، ٥ إليها ٢٨٠ ، ١٢ علم الكلام الذين ٢٨١ ، ١٠ المتشبعة .

أسماء الرجال المذكورين فى الجزء الثانى

من « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

فهرس

الإشارة إلى بعض المباحث المهمة

التى ينطوى عليه هـــذا الجزء من الـكتاب

العقل الذى يمتاز به الإنسان على غيره من طبقات الوجود الطبيعى يتطلب من صاحبه أن لا يتفانى فى الطبيعيات بل يُفْرِزَ من أثمن أوقاته — مهما كانت مشغولة — قسطا للتفكير فى منشأه ومصيره . . فمن يأكل ويشرب ويمشى فى مناكب الأرض الذلول ويشتغل نهاره فى معاشه وينام ليله مستريح الجسم فارغ البال من دون فحص عن أصله ومنشأه ومُنشئه ، مدعيا استغناءه عنه واستغناء العالم الذى أتاه بأرضه وسمائه ونجومه ، أو يعيش على شك فى أمره غيرَ حاصل على بينة منه فهو لقيط وإن عرف أباه وأمه ، وإن شئت فقل لقيط أبويه ١٤ — ١٥ .

المسألة الثانية المقارنة بين الإسلام والنصرانية ١٥

فى الغرب نزاع وجدال بين العلم والدين ناشئ من خصوصية دين الغربيين وليس فى الشرق هذا النزاع إلا فى قلوب مقلدى الغرب الذين لا يعرفون الإسلام رغم أنه دينهم ١٨ .

يجب تفريق النصرانية إلى صفحتين الأولى النصرانية التى جاء به سيدنا المسيح من الله تعالى ولا مناوأة بينها وبين الإسلام الذى لا يفرّق بين أحد من رسل الله. وثانيتهما النصرانية المبتدعة بعد المسيح وفيها التثليث وإصعاد المسيح فوق مرتبة النبوة، والفلاسفة الغربيون مع كونهم مسيحيين لم يتصدوا للنظر فى النبوة ولم يعتبروها من المطالب الفلسفية وأفاضوا فى بحث وجود الله ولم يتكلموا فى وجود النبى وعدم وجوده كلمة ، فى حين أنهم تكلموا أيضا فى الحياة الآخرة ١٩ .

والمسيحى الذى يرى عدم اختلاف دينه بالعقل يقول تعليلا لنفسه إن الدين فوق العقل . فلما صار العقل عندهم مسلوب الكرامة ومخفوض الصوت إزاء الدين سهل عليهم أن يستهينوا به فى غير المواقف الدينية أيضا فيُحلوا الأدلة العقلية محلا دون الأدلة التجريبية وتبعهم أصحاب الثقافة العصرية من المسلمين ٢٠

لم تقتصر نكبة الاستهانة بالعقل والمنطق فى سبيل المحافظة على الديانة المسيحية على الإسلام خاصة وعلى الأديان عامة وفيها المسيحية نفسها ، ضرورة احتياج كل دين سماوى إلى الدليل العقلى فى إثبات وجود الله الذى هو غير منظور كما قال الأستاذ فرح أنطون الذى ناظر الشيخ محمد عبده .. فانتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد، ومنهم نوابغ الكتاب والشعراء فى الشرق الإسلامى الذين أفشى أستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر استبطانهم الإلحاد . ولم تقتصر نكبة سقوط العقل عن صدارته فى دولة العلوم ، على الأديان بل تأثرت منها الفلسفة نفسها فاستُخف أولا بفلسفة ماوراء الطبيعة القريبة الصلة بالدين ثم استخفت بالفلسفة مطلقا فلم تمتدَّ من العلوم وصُرف اسم العلم عن مسماه واحتُكر فيما لايستحقه أكثر مما يستحق ٢٠ .

فى فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين من جعلوا الإيمان مقابلا للعقل واعتبروه فوق العقل حتى إن الفيلسوف « كانت » ينفى الإيمان بوجود الله مع إثبات الإيمان به ويقول إن الإيمان على الأكثر يكون أقوى من العلم، فى حين أن علماء الإسلام قائلون بأن الإيمان غير المستند إلى العلم عرضة للتزلزل بتشكيك مشكك ٢٣ ـ ٢٤ .

مسألة التثليث فى المسيحية ٢٥ ـ ٤٦

المسلم ينكر ألوهية المسيح ، والمسيحى ينكر نبوة محمد ، فأى من الطائفين تظلم الأخرى ؟ ٣٦ .

يقول الأستاذ فرح فى دفاعه عن المسيحية ومقارنتها بالإسلام «إن تفاضل الأديان يجب أن يكون مبنيا على مافيها من الآداب والفضائل لأن هذه أساس الشرائع والأديان. وفيما عدا ، هذه فجميع الأديان متشابهة ، لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهى غير معقولة » ٢٧ ـ ٢٨ .

مسألة المرأة فى الإسلام وفى المدنية الغربية ٣٠ .

يقول الأستاذ إن القول بأن الدين دين عقل قول يناقض لكل دين وكل عقل لأن العقل مبنى على المحسوسات ولا يعرف نواميس غير نواميسها والدين مبنى على الغيب » ٣٢ .

والأستاذ يرى جميع الأديان فى أصولها ومبادئها المشتركة بعدم المعقولية وهو طعن عظيم فى الأديان يعدُّ إبطالها فانظروا من الأستاذ المدافع عن النصرانية سوء نظره فى الأديان مطلقا ، فماذا حاجته إذن إلى تأويل مافى دينه من التثليث وبنوة المسيح لله البعيدين عن العقل ؟ ٣٤ .

يقول الأستاذ مخاطبا لمناظره : « إن الدين فى غنى عن دفاعكم ودفاعنا ونحن ننزهه عن أن يحتاج إلى الدفاع لأن ذلك بمثابة الدلالة على ضعفه وإذا ضعف الدين فماذا يفيده دفاعنا ودفاعكم » وهو يتكلم بالنظر إلى النصرانية التى هى دينه ودين الأمم المتغلبة اليوم على الأرض . وإنى فى موقف يذوب له القلب من كمد ، حيث أظلّ إزاء استغناء الأستاذ عن الدفاع عن دينه المحتاج إلى الدفاع ، فى حاجة ملحة إلى الدفاع عن دينى الغنى عنه ، لا فى حاجة إلى الدفاع تجاه الأستاذ فرح أنطون فقط ، بل أكثر منه تجاه المسلمين المثقفين المصريين الذين انجذبوا إلى أمم الغرب الأقوياء ولكنهم لم يقتبسوا قوة من قوتهم وإنما اقتبسوا ضعفا دينيا من موقف دينهم الضعيف المحتاج إلى الدفاع ٣٦ .

إقرار الأستاذ ضد الأديان حجة قاصرة على دينه الذى هو المسيحية ٣٨ .

الأمور المعتقدة فى الدين التى عددها الأستاذ من إله غير منظور ونبوءة غير منظورة، ومعجزة وآخرة وحشر وسؤال وحساب وثواب فى الجنة وعذاب فى النار ... عدَّدها وأنكر عدم معقوليتها لعدم محسوسيتها .. فإنى أرى معقولية كل ذلك إجمالا بمعنى أن العقل يعترف بإمكانها عامة وبوجوب وجود الله خاصة .

ثم يتفقا مع مناظره على الدعوة إلى دين ليس فيه معجزة ولا نار بل كله إخاء عام ومحبة مطلقة لجميع بنى آدم ٥٣ ـ ٥٤

ما أشبه هذا الاقتراح من الأستاذ المدافع عن النصرانية ، بإلغاء الأستاذ فريد وجدى بك لآيات المعجزات والحساب والعذاب بنار جهنم باعتبارها متشابهات غير مفهومة ولا مطلوبة الفهم ٥٥

ثم انتهى نقاش الأستاذ فرح أنطون الدينى فى أن يقول : « وإذا كان يرجى فى المستقبل وصول البشر إلى محجة الكمال فإن هذا لا يكون إلا بالعلم ووضع الدين جانبا، ويعنى به العمل بفضائله وتغطية ما بقى منه بستار مقدس. وهذا ديانة الأستاذ فرح أنطون ومبلغ صداقته لكتاب النصرانية وكتاب الإسلام ٥٦

ولينظر القراء كيف يرى الأستاذ عن قوس الشاعر محمد إحسان المصرى القائل مدحا للعلم وقدحا فى الدين .

قام فى الناس نبىٌّ إنما	شأنه ليس كشأن المرسلين
وحّد الناس وقد فرقهم	كافة الرسل على مر السنين

إلى أن قال :

آمنوا بالعلم دينا وهدى	ليس بعد العلم للأفهام دين

وترى الأستاذ فرح قد يتغلب عليه داء الرياء فينسى شغفه بالعقل والعلم فينحاز إلى جانب الدين ويعيب العقل والعلم بالعجز وعدم المسايرة بالفضيلة ٦٢ .

وهذه ضربة الأستاذ على العقل والعلم بعد ضربته على الدين بقبول مناوأته العقل وهو مقلد الغرب فى كل هذه الأفكار ، وقد سهّل له هذا التقليد كونه مسيحيا مثل الغربيين. أما حصول هذه العقلية المفرقة بين الدين والعقل ثم بين العقل والفضائل فى أصحاب العقلية المصرية من المسلمين ، مثل الأستاذ فريد وجدى بعد انحياز الرأى العام فى المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون ، إلى جانب

الأستاذ، فذلك تقليدللمقلد المسيحي وغفلة مضاعفة ناشئة من الجهل بالإسلام وسلامته من الاصطدام بالعقل وسلامة عقله من التهكم على الفضائل ٦٣ .

الذين نناقشهم فى مسألة الدين والعقل والعلم ينكرون أولا وجود سند للدين من العقل والعلم ثم يرجعون معترفين له بسند العقل بعدأن استبانوا قيام الدليل العقلى على وجود الله .. وهذا يفهم من احتياجهم إلى ادعاء عدم كفاية الدليل العقلى فى إثبات المسائل العلمية . فيكون آخر دعواهم أن الدين لايستند إلى العلم وإن استند إلى العقل ، ويحدث من هذه دعوى أخرى وهى أن العلم لايثق بالعقل المحض المجرد عن التجربة٦٦

فأمامنا درس عدة مواقف موقف العقل من الدين وموقف العلم من الدين وموقف العلم من العقل ثم إن الموقف الثالث يستجلب النظر فى مسألة هى هل أساس الدين يعوز الدليل التجربى ؟ فيحصل موقف رابع إضافى جدير بالدرس والنظر وهو موقف التجربة من الدين ٦٦ ــ ٦٧ .

المطلب الأول موقف العقل من الدين ، وفيه إثبات وجود الله بالدليل العقلى ٦٧ .

ظن الأستاذ فرح وأضرابه من أدعياء العلم المصريين بمصر أن من لايعترفون بوجود الله من علماء الغرب يتمسكون على العقل والعلم ومن هذا يصير الإلحاد مذهب العقل والعلم مع ان كل ما يقوله الملاحدة من علماء الغرب المحدثين أن وجود الله لايثبت بالتجربة التى تدور عليها ثقة العلم الحديث . وهم عند دعوى حصر اليقين العلمى فى المحسوسات يحاولون تنزيل قيمة العقل المحض ليتوسلوا به إلى تنزيل قيمة الاستدلال بوجود الكائنات على وجود الله . فالعقل إذن أكبر نصير لمسألتنا ٦٧ .

من حسن حظنا فى موقف المعارضة للملاحدة أن يكون العقل معنا ندافع عنه

ويدافع عنا فلولم يكن لنا إلا كوننا فى موقف الدفاع عن العقل وخصومنا فى موقف الحط من شأنه لكفانا ٦٨ .

لايخفى مافى كلام الأستاذ من الاضطراب الدال على أنه لايتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمى به الدين: هل يرميه بمخالفة العقل أوالحس أوبمخالفتهما معا. وكان أصل دعواه أن الدين لايتفق مع العقل، لكنه عند إثبات هذا المدعى خلطه بمخالفة الحس ٦٩ .

كفى موقفه سخافة وركاكة أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل بينما هو يعيب الدين بعدم معقولية أساسه ٧٠ .

إن الكائنات من أصغرها إلى أكبرها ومن أقربها منا إلى أبعدها مع مافيها من النظام والترتيب والتأليف والتشكيل البديع المحير للعقول ، آثار وأفعال .. فهل من اللازم الضرورى لها من فاعل مؤثر مدبر أم أنها أفعال بدون فاعل وآثار بدون مؤثر ؟ فذهب الإلهيون إلى الأول والملاحدة إلى الثانى وهو عدم وجود فاعل مؤثر لهذه الأفعال والآثار. وحجتهم أنهم بحثوا عن هذا الفاعل الموجد للعالم الذى يسميه المؤمنون: الله فلم يجدوه ٧٣ .

السبب فى كونهم لم يجدوه أنهم مابحثوا عنه بعقولهم ، وإنما بحثوا عنه بعيونهم أو أنهم بحثوا بعقولهم وكانت ضعيفة فأخطأت فى التفكير ٧٣ ـ ٧٤ .

وكأنى بالملاحدة الضعاف العقول فى بهت وحيرة من عدم رؤية الموجد ومن عظمة الأثر المستوجبة فى موجده مايحير العقول ضعفاءها وأقوياءها من القدرة والإحاطة العلمية بحيث يفتن الناظر ويقوله : من يقدر على إيجاد هذا الأثر العظيم ؟ فالأولى ان لا يكون له موجد !! ٧٤ .

هذا العالم الذى يحتاج فى وجوده إلى غيره لايمكن أن يقضى حاجته هذه من داخله، لشمول الإمكان الذى هو رمز الحاجة جميع أجزائه فيلزم وجود موجود آخر غير

محتاج ليقضى حاجة العالَم المحتاج ٧٦ .

كيف ينكر العقل والعلم وجود الله بحجة أنه لا يُرى فى حين أنهما لايريان أيضا وإنما يُعرفان بآثارها ٧٨

مسألة كون موجد العالم الطبيعة ٧٩ .

بل نقول للملاحدة وللاستاذ فرح : كنتم لا ترتابون فى وجود المادة ، فهل أنتم رأيتموها؟ ٨٠ .

لا يجوز انحلال المادة إلى القوة ولا تكوّنها منها كما فى الرأى الجديد ٨١ .

بل نقول طريق إدراك المحسوسات والحكم بوجودها عين طريق إدراك الله والحكم بوجوده لأن التى نراها بأعيننا من الكائنات ونلمسها بأيدينا هى الصور الذهنية للاشياء ، لا الأشياء نفسها ٨٣ .

لولا الاستدلالات التى تعوّدنا من غير شعور بوقوعها فى الأكثر لسرعتها واعتيادها لما كان من حقنا الحكم بوجود الأشياء فى خارج الذهن. فانظر إلى غفلة المزدرين بالاستدلال العقلى الجاعلين كل الأهمية للإحساس ، ولولا الاستدلال لما كان الإحساس إحساسا ٨٥ .

ثم انا نزيد فى نقاش الخصم الذى لايعترف بوجود الله لعدم كونه منظورا ونتقدم مرحلة أخرى فى الاقدام عليه فنقول إنك لاتبصر أى شئ ، ولا تدرك وجود ماأبصرته إلا وتدرك معها وجود الله، فإن كنت فى غفلة من هذا فالعقل يقضى بذلك ٨٦ .

فعند تحليل الإحساس تحليلا علميا ،لا مندوحة عن الاعتراف بوجود الله الذى هو خالق الإدراك فينا كلما أحسسنا شيئا من إحساساتنا المختلفة . ولأجل كون الإنسان يفعل مايفعله من أفعاله العادية غير عالم بتفاصيلها ، ذهب علماء الكلام من أهل السنة إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى . والإحساس أيضا من هذا الفعل ٨٧ .

الحاصل أنه لولم يكن الله موجودا فلا وجه للاحساس ولاللمحسوسات . وفى هذا إرغام ليس فوقه إرغام لنفاة الله بناء على عدم كونه محسوسا بالبصر وللقائلين باحتياج

إثبات وجود الله إلى الدليل المحسوس لأن وجود الله عند التحقيق يثبت قبل ثبوت وجود المحسوسات ٨٨ .

فللمحسوسات دلالة على وجود الله غير المحسوس مرتين ٨٩ .

من لطيف الغرائب أن يكون فيلسوف من أكبر فلاسفة الغرب مؤمنا بوجود الله غير المحسوس وغير مؤمن بوجود المحسوسات رغم الذين يرون الإيمان بوجود الله غيرَ معقول لكونه غير محسوس ٨٩ .

قياس الإسلام بقياس المسيحية وتقليد الغرب فى كل ناحيـة أعتبره أبا مقدمة ضعف الشرق الحديث فيرى من يحاول نصر دينه أن أنصار الديانة فى الغرب يسعون لاضعاف منزلة العقل إزاء العاطفة فيسعى هو له مثلهم ولا يفكر فى أن أهل الدين هناك يلجأون إلى ذلك لأن دينهم أقام بينهم وبين العقل حاجزا من عقيدة التثليث ولا يفكر أيضا فى أن قيمة العقل لاتنزل أبدا وأن الإسلام فى غنى عن طلب المحال لتقوية نفسه ٩١.

التعلم المصرى لايعنى بالفهم والتفكير عنايته لحشر المعلومات فى ذاكرته ٩١ .

وكما أن موقف العقل من الإسلام غير موقفه من دين الغربيين كذلك موقف العلم يختلف فى نظر كل من الفريقين وهذا على الرغم من أن عقلية المثقفين منا ثقافة عصرية تتفق فى موقف العقل والعلم مع عقلية الغرب الدينية، لكون مكتسباتهم العلمية كلها مترجمة من تأليفات علمائه ، فالدين منبوذ العقل عند ملاحدتهم والعقل منبوذ الدين ومبغوضه عند متدينيهم، فى حين أن الدين والعقل متساندان فى الاسلام. لكن الجيل المتتلمذ منا على الغرب فى غفلة من هذا يستخرج ملاحدتهم من العقل عدوا للدين غير مغلوب ويتأسف المتمسكون بدينهم لضعف العقل وعدم كفايته دليلا يقوم عليه الدين..ومنشأ الغلط لكل من هذين الفريقين تقليد فريق من الغرب اللاديني أو الغرب المسيحى ٩٢.

والعلم فى معناه الحديث يختص بما يعتمد على التجربة الحسية ويعد أقوى مما يعتمد على دليل العقل . وبهذه العقلية يخرج الدين من ساحة العلم لكونه خارجا عن متناول

التجربة ونحن نحارب هذه العقلية فى هذا الـكتاب محاولين قلع جذورها من أذهان المتعلمين الجدد ٩٢ .

نقد ما كتبه الأستاذ كاتب « نحو النور » فى الأهرام ٩٣ ـ ٩٤ .

نقد كلمة الأستاذ الأكبر المراغى شيخ الجامع الأزهر التى ألقاها على البعثة الأزهرية إلى أوربا مودعا لهم ومطلا من نافذة القطار الذى سيُقلّ أعضاء البعثة مغادرين القاهرة ٩٥ ـ ١٠٤ .

الـكلام على منهج الشك الذى يدور فى ألسنة الـكتاب والمؤلفين بمصر منسوبا إلى الفيلسوف ديكارت ٨٩ ـ ١٠٢

إذا كان أعضاء البعثة شدوا الرحال إلى الغرب لينكروا كل ماتعلموه فى الأزهر على قول كاتب جريدة السياسة فويل لهم وويل لمصر منهم ١٠٥ .

برهنة العقل على وجود الله ١٠٦

التنبيه قبل الشروع فى هذا البحث على فروق فى موقفنا بالنسبة إلى موقف الغربيين الدينى وفلاسفتهم ١٠٦ .

قد يظن بعض الغافلين منا أن عناية الغرب بالدليل التجربى ناشئة من كونه أقوى من بالدليل العقلى . ويتلو تلك الغفلة أن يظن إثبات وجود الله بالدليل التجربى أولى وأفضل من إثباته بالدليل العقلى ، ويتلو التالى توقع الحصول على هذا الأولى غافلا عن عدم إمكانه وعن عدم كونه أولى وأفضل لو أمكن . وكل هذه الغفلات وقع فيها الأستاذ فريد وجدى ١٠٦ .

وربما يغر الأستاذ ومن حذا حذوه فى تلك الغفلات قصر التسمية بالعلم فى عرف الغربيين على العلوم المستندة إلى التجربة ونقلُ ذلك العرف إلينا وقبوله كأنه عرف فى الإسلام أيضا : وهو خطأ فاحش لم يُلْفَت إليه قبل نشر هذا الـكتاب ١٠٧ .

كون الغرب تسود فيه العناية بالتجربة فله أسباب : منها أن التجربة رغم عدم بلوغها

مبلغ الدليل العقلى فى إثبات الوجوب والضرورة لمدلولها، فهى كثيرة النفع والانتاج فى أمور الدنيا يُعمل بها ويعتمد عليها عند استجماع شروطها وإن لم تكن نتيجتها فى مرتبة الوجوب والضرورة، فهى تكفى للعمل إن لم تكف للعلم الذى نعنى به المعرفة القطعية الضرورية المستحيلة الخلاف . مع أن الغرب خص هذا الذى يكفى للعمل ولا يكفى للعلم بلقب العلم ومع أن «كانت» سعى لمنح هذا العلم الذى لايستحق هذا اللقب تمام الاستحقاق ، درجة الضرورة أيضا ١٠٨ .

وسبب السبب ، لما ذكرنا عن الغربيين ، وعلمائهم أنهم دنيويون قبل كل شئ وعمليون ، وهم بعيدون من أن يطلبوا العلم للعلم ذاته وإن كانوا لايتخلون من ادعاء ذلك أيضا ، حتى إن دليل كانت الذى اختاره لإثبات وجود الله يرمى إلى محافظة الأخلاق التى يحتاج إليها صلاح الدنيا بواسطة الاقتناع بوجود الله ١٠٧ ـ ١٠٨ .

لاأغالى فى تفسير عقليات الغربيين بما يتهمهم . فقدقال سنتيانى من فلاسفة «قصة الفلسفة الحديثة »: «إن عقيدة الإنسان قد تكون خرافة وهى خير مادامت الحياة تصلح بها وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق » ١٠٩ :

وقال اسبنسر لابد أن تخضع . مبادى الأخلاق للايجاب الطبيعى فى تنازع البقاء فلنقبل من الأخلاق مايلائم الحياة وانرفض منها مايعترض سبيلها ومجراها ١١٠ .

إن الغربيين بما يرون بين العقل والدين من المنافاة يعضى تاريخ أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل محاباةً للدين ومتابعة العقل رغبةً فى الحصول على اليقين . ويرى قراء الفلسفة الغربية بعصر هذه السجال الحربية الصاعدة والنازلة بين العقل والدين من غير تنبيه من ناقليها من الغرب إلى الشرق، إلى اختصاص هذه الحالة بدين تلك البلاد ١١١

فعلماء الغرب المسيحيون يسعون لتنزيل مرتبة العقل فى الوصول إلى الحقيقة مدافعةً عن دينهم تجاه ملاحدتهم المتمسكين بالعقل ، فى حين إنى أدافع عن مرتبة العقل عند المدافعة عن الدين ١١١ .

أما ملاحدتنا فتراوحون بين فريق يجهل الفرق بين ديني الغرب والشرق ويتمسك بالعقل عند الازدراء بديننا كملاحدة الغرب، وفريق يعرف أن الإسلام يتفق مع العقل ولا يقاس بالمسيحية فيتمسك فى محاربته الظاهرة أو الخفية ضد الأديان مطلقا وفيها الإسلام ، بالعلم المبنى على التجربة ولا يخضع إلا لحكمه مستهيناً بالعقل والمنطق اللذين نستمدهما فى تأييد أصول ديننا . . ومن العجائب أن هذا الفريق من ملاحدتنا يستفيدون من مساعى أنصار الدين المسيحى للحط من نفوذ العقل الذى لا يتفق مع دينهم فيستخدم هؤلاء السفهاء من المسلمين ليمتنقوا الإلحاد ، ما استخدم متحمسو النصارى للدفاع عن دينهم، والقارئ الشرقى المسكين يقف مشتت البال أمام الأفكار التى ينقلها سماسرة الغرب منا إلى الشرق ١١٢

وقد تُرجمت فيما مضى فلسفة اليونان قبل فلسفة الغرب ولم يكن فى ذلك الوقت سماسرة من الناقلين يروِّجون الغث والسمين من بضائع اليونان وإنما المترجمون فقط ولم يكن لاسيما سماسرة منا نحن المسلمين ، ولا عقول مستعارة نُقلت مع البضائع المنقولة، فأخذنا منها ما ينفعنا ورددنا ما يضرنا على أصحابه وحاججناهم فحججناهم، فلو قارنتم مافعله علماء الإسلام عند عرض الفلسفات اليونانية عليهم وكان لها زخارفها وجِدَّتها المغرية، ولكن كان لهم الآخرين استقلال عقولهم ... لو قارنتم مافعل السلف من علمائنا مع فلسفة اليونان ، بما فعل الخلف مع فلسفة الغرب لوجدتم الفرق بين قوة السلف وضعف الخلف هائلا ١١٢ ـ ١١٣

الجواب على قول اسپنسر وناقليه فى « قصة الفلسفة الحديثة » يسائلون بلسان الطفل الساذج : مَن أوجد الله ؟ ١١٤ ـ ١٢١

الجواب على قول اسپنسر : « أما الدين فخير له أن يترك هذا العقل العنيد الذى لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية» وقوله : «قل للعلم أن يكف عن إثبات الله أو إنكاره فليس اللاهوت ميدانه الذى يصول فيه ويجول. وقل للدين أن يكف عن مناشدة العقل لأنه لا يستقيم

المقصود من هذا الكتاب ليس تثبيت عقيدة دينية إسلامية فقط بل تثبيت عقلية متزنة يُسَدِّد بها المسلم المتعلم طريقه فى نظره الفلسفى إلى الكون ١٣٩

نموذج من فلسفة الغرب المنقولة إلى العربيـة يتصارع فيها العقل والدين ويكون من يريد الانتصار لأحدهما فى حاجة إلى أن يفت من عضد الآخر ويكون القارئ المسلم مغلوب العقل مع عقل الغرب ومغلوب الدين مع دين الغرب لغير ما سبب فى ذلك سوى التقليد الغافل مع اللفت إلى نقاط منها هامة تحتاج إلى اللفت ويحتوى كل منها محلّ عبرة عظيمة لأولى الأبصار منا نحن المسلمين ١٤٠ ـ ١٥٤

إطراء مركز كانت الفلسفى بين فلاسفة الغرب كما اعتقده أصحاب « قصة الفلسفة الحديثة » ١٤٠

من ڤولتر إلى كانت ١٤٢

أخذت العقيـدة فى فرنسا تتقوض وتنهار لـكن الهجمة العنيفة التى سددت نحو الدين فى عصر التنوير لم يطل أمدها فليس من اليسير أن تزحزح إيمانا يحمل معه التفاؤل والأمل قد مد جذوره فى أفئدة الناس ، هيهات للعقل أن يقتلع بعاصفته هذه الدوحة الراسخة المتأصلة ، ولهذا لم يلبث الإيمان ـ الذى ظن العقل أنه قد طاح به ومحاه ـ أن عاد وشك فى أهلية القاضى الذى حكم عليه بالزوال ١٤٢ـ١٤٣

لقد مهد لوك وبركلى وهيوم الطريق لهذه المحاكمة التى نريدها للعقل فنادى چان چاك روسو : إن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير وإننى لأصرح فى يقين أن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان وأن الرجل المفكر هو حيوان سافل ، إنه لخير للناس ألف مرة أن يطرحوا هذا العقل وأن يعمدوا إلى رياضة القلب والمحبة ١٤٦

وجد كانت فى روسو رجلا يريد أن يشق لنفسه طريقاً يفلت به من الإلحاد فأراد هو أيضاً أن يتصدى لهذه المهمة وينقذ الدين من العقل وأن يخلص العـلم من الشك فـكانت هذه رسالته ١٤٧

يختلف موقفي في هذا الكتاب عن موقف عظيمين من فلاسفة الغرب رغم اتحاد الغاية التي أريد الوصول إليها ويريدانه أيضاً والتي اتخذناها جميعاً المهمة الكبرى وهي إنقاذ الدين من الإلحاد ، فهما يريدان في سبيل هذه الغاية إنقاذ الدين من العقل فيستهينان بالعقل وأنا أريد إنقاذ العقل من استهانة المستهينين لأتمسك بأدلته المنطقية في إثبات وجود الله ١٤٧

قال أصحاب الفلسفة الحديثة لقد حان الوقت لنحاكم القاضي (أي العقل) على يد « كانت » وأنا أقول : إن من يحاول محاكمة القاضي لفي حاجة إلى العقل وهو حسبه منبهاً على أنها محاولة فوق حد المحاول ١٤٦ ـ ١٥٠ .

الذين تكلموا ضد العقل اتكأوا على أدلة خطابية لا تنهض في المقامات اليقينية وربما على أدلة دون الخطابيات فإذا كان العلم يذهب بالإنسان إلى فساد الأخلاق والعقل إلى الإلحاد فهل لنا إذن أن نفضل عدم العقل وهو الحمق أو الجنون على العقل والجهلَ على العلم فنكون حمقى لأن نؤمن بالله ورسله ونظل جهالا لأن نكون من خيار الناس ؟ ١٥٠ .

أما قول أصحاب القصة « ولقد أراد كانت أن ينقذ الدين من العقل ويخلص العلم من الشك فكانت تلك رسالته » ففيه أن هذه الرسالة لابد أن تكون فاشلة وليس بصحيح ولا ممكن إذا كان العقل خصما لأي دين، إنقاذ ذلك الدين من تلك الخصومة وإن كان المنقذ هو الفيلسوف كانت . وحديث خلاص العلم من الشك على يد هذا الفيلسوف شبيه بخلاص الدين من العقل ١٥١ ـ ١٥٢ .

علماء الغرب الذين خسروا العقل حينما اختاروا الدين قد خسروا الأشرفين معا بعدم إصابتهم في اختيار الدين وهذا مع كونهم المثل الأعلى في تقدير الدين قدره حتى ضحوا بعقولهم في سبيل التمسك بدينهم وإن لم يكن الدين الحق .. أما سفهاء الشرق الإسلامي الذين يستهينون بالعقل تقليدا للغربيين فهم المثل الأعلى في عدم تقدير الدين

قدره لكونهم يتنازلون عن عقولهم لا للاحتفاظ بدينهم بل ليتنازلوا عن دينهم المتفق مع العقل ١٥٣ .

من نظر فى الأديان وكان له عقل وبصيرة وشئ من الخبرة بتاريخ الإسلام أصبح لادينيا إن لم يكن مسلما . وخصيصا لا يكون مسيحيا . فعقلاء الغرب فى اعتقادى ورجال حكومتهم لادينيون، وعداوتهم للإسلام ناشئة من عداوة الدين لامن مسيحيتهم ويدل عليه عدم خصومتهم للاحدة المسلمين خصومتهم للمسلمين . فلو كانوا مسيحيين حقيقة لعدوا المسلمين أقرب إليهم من اللاحدة حتى من ملاحدتهم أنفسهم ، كما أنا نعد أهل الكتاب أقرب إلينا من المشركين ومن اللادينيين من كل أمة ١٥٤ .

لا يتم البحث الموضوع فى مدخل إثبات وجود الله إلا بعد التعرض لدفع شبهة وقع فيها عالم كبير مترجم مطالب ومذاهب واستخرجها من كون الله تعالى فاعلا مختارا فى خلق العلم بالنتيجة فى ذهن العالِم بالمقدمتين للقياس المنطق أعنى الصغرى والكبرى قال هـذا العالم الكبير فى المقدمة القيمة التى صدر بها كتابه : « إنى أفهم من نفى الأشاعرة والماتريدية الإيجاب العقلى وتثبيتهم العلم العادى أنه ليس فى علم البشر ضرورة مطلقة منطقية !! ١٥٦ .

إثبات وجود الله بدليله العقلى المعروف ١٦٥ .

مسألة وجود الله ليس طريق وضعها موضع الدرس أن يقال هل الله موجود وإنما طريقه أن يقال هل يوجد موجود يجب وجوده أم يكون كل موجود ممكن الوجود لاواجبه كالعالَم المشهود الذى كان فى الإمكان أن لا يكون موجودا ؟ ١٦٥ .

هذا الكون المسمى بالعالم الذى هو دليل وجود الله يلزم لأن يقوم بدوره دليلا على قضيتنا نحن المؤمنين هذه، أن يكون وجود العالم نفسه ممكنا أى مسلوب الضرورة عن وجوده وعدمه بأن يكون له قابلية للحالتين على السواء فلا موجب له من نفسه أن يكون موجودا أو معدوما .

ومثل هذا الموجود الذى ليست له ضرورة الوجود لا يكون موجودا إلا بإيجاد موجود آخر ضرورى الوجود. فعدم الضرورة فى وجود هذا الكون المشهود هو حجر الأساس لإثبات وجود الله ـ ١٦٥ ـ ١٦٧ .

لكن الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة فى الجامعة الأزهرية قال نقلا عن ليرو تلميذ الفيلسوف برغسون عند الكلام على برهان ديكارت : « ويضيف الموسيو ليرو إلى المآخذ الأربعة المتقدمة مأخذاً خامساً وهو أن أساس هذا الدليل الطبيعى هو أن العالم ممكن وهذا شىء غير مسلّم لأنه لايبدو لنا شىء من الكائنات ممكنا إلا ما نجهل صلته ببقية الأجزاء الأخرى للكون ولو انكشفت لنا هذه الصلات لرأينا أنه واجب يستحيل تخلفه » والدكتور غلاب نقل هذا القول من غير تعليق عليه ١٦٧ ـ ١٦٨

الموجود على نوعين موجود وجوده غير ضرورى له يمكن الانفكاك منه وموجود وجوده ضرورى لا يمكن انفكاكه منه ١٦٩

لإثبات وجود الله طرق متعددة أشهرها طريق العِلِّية المعروفة عند المتكلمين ويسميها الغربيون الدليل الكيانى ١٧٠

من مبادئ الذهن المدبرة له أن لكل حادثة علة ١٧١

الاستناد فى طريقة المتكلمين لإثبات الواجب إلى استحالة الرجحان من غير مرجح استناد فى المعنى إلى مبدأ العلية ١٧٣

علماؤنا المتكلمون لم يدونوا المبادئ الأولى ١٧٣

إنهيار الدليل الذى أقمناه لإثبات الواجب إن كان هذا العالم المحسوس غير موجود وكانت حواسنا تغالطنا ١٧٤

العاقل يدرك وجود الله كما يدرك وجود المحسوسات أعنى أن إدراك وجودها ليس أقوى من إدراك وجوده ١٧٦

مجردة يتوقف الحكم بوجود معلقاتها على وصول الذهن إلى نهاية السلسلة التى لا نهاية لها . إذ لم يقض أى فرد من أفراد تلك المعلقات حاجته إلى علة وجوده ودامت هذه الحاجة مستمرة منتقلة من معلق وجودُه بمعلق . إلا أن الذهن لما عجز عن تعقيب هذه الأشياء المعلق وجود كل منها بوجود ما قبله ، تخلى عنها وخُيل إليه كأن السلسلة تمتد إلى ما لا نهاية له . وفى الحقيقة لاوجود للسلسلة ولا لأى جزء من أجزائها ، ووجود كل منها كوعد لا إنجاز له إلا بوعد مثله . وما دامت هذه التعليقات لا تنتهى فلم يتقرر ولم يتحقق وجود أي جزء من السلسلة . فهذه الأجزاء اللامتناهية لا يقال عنها إنها موجودات بل مرشحات للوجود كالأصفار المحضة المنتظِرة لعدد صحيح بجانبها الأيسر ليُفيض عليها القيمة والحياة انتظارا لانهاية له أيضا ١٩١ ـ ١٩٢

سلسلة العلل الموجودة متناهية وسلسلة العلل اللامتناهية غير موجودة ، والغافل يظنها موجودة مقضية الحاجة إلى الموجد بفضل عدم تناهى السلسلة الذى هو محل النزاع. ولو كان عند الغافل ما يكفيه من العقل يعلم أن ما لا يوجد متناهيا ـ وتبين ذلك من تطبيقنا الأمر على سلسلة ذات عشرة أجزاء ـ فعدم وجوده غير متناه أولى .. وليس ما خيل إليه من عدم تناهى السلسلة إلا تغطية لعدم وجودها . والعارفون بالحقيقة لما لم يمكنهم الغوص فى أعماق اللانهاية ليُظهروا ماهية هذه السلسلة الموهومة فى أعين الذين تخيلوا لها الوجود وإمكانَ الوجود راجعوا طرقا أخرى لإبطال التسلسل ووضعوا براهين عديدة كبرهان التطبيق وبرهان التضايف تقريبا لبطلانه إلى الأذهان . ومع هذا فبعض الغافلين لم تنفعهم البراهين أيضا ١٩٤ ـ ١٩٥

انظر معجزة العقل الحر إزاء عجز العقل التابع للتجربة العاجزة عن تعقيب سلسلة غير متناهية لاوجود لها إلا فى الخيال . فالعقل الأول لايتردد فى إبطال التسلسل حاكما بعدم وجود السلسلة اللامتناهية التى يختلقها التسلسل ، من غير أن يحتاج فى حكمه إلى

كانت الحسبانية مرضا مستوليا على فلسفة اليونان فأصبح الحال فى فلسفة الغرب كذلك ، فقد قال كانت إن جمل ما وراء الطبيعة كان ولا يزال خيالا طبيعيا ولد فى روح الإنسان ٢٣٥

أقدم أدلة الحسبانيين تناقض آراء البشر وتصادمها ومن ذلك استُخرج مبدأ التناقض وإن كان إفراغه فى شكل الدستور تأخر إلى عهد أرسطو ٢٣٧

كان القضاء على الحسبانية الأولى بفضل الأقطاب الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو لاسيما سقراط الذى هزم الحسبانيين بمبدأ التناقض توجيها لسلاحهم هذا على أنفسهم . وكان أرسطو يقول : « إذا كان روح الحسبانى لا تقرر على شئ ويؤمن بما قاله ولا يؤمن به أيضا فكيف يمتاز مثل هذا الإنسان على النبات ؟ » ٢٣٨

الرواقيون الإيقانيون ٢٣٩ ـ ٢٤١

ترجيح الرواقيين اليقين العقلى الثابت بالبرهان على اليقين الحسى رغم كونهم ماديين مفرطين جدير بأن يتخذ أصلا لما نجده فى فلسفة ديكارت وتلاميذ مدرسته من أن اليقين العقلى أعلى رتبة من اليقين الحسى ودليل على دقة الرواقيين ٢٣٩ ـ ٢٤٠

إن الله جسم نارى عند الرواقيين ٢٤١

أخذ فلاسفة الغرب قديمهم وحديثهم ، مؤمنوهم بالله وملاحدتهم أكثر آرائهم من فلاسفة اليونان.. فحسبانيتهم من حسبانيتهم وإيقانيتهم من إيقانيتهم الرواقية .

وأخذ منهم علماؤنا المتكلمون من غير وقوع فى أوحال الحسبانية وجسمانية الرواقيين ٢٤١ ـ ٢٤٢ .

ثم نُكست فلسفة اليونان مرة ثانية بداء الحسبانية بعد الرواقيين فكانت تُنتقد إيقانيتُهم وإيقانيةُ الإبيكوريين وكان بيرون ومِن بعدِه بقرنٍ آرثه سيلاس ومن بعده بقرنين كارنه آد أشهر زعماء الحسبانية فى ذلك العهد الذى كان جميع المذاهب الفلسفية تنتهى إلى الحسبانية حتى ان معارضيها أيضا كانوا يؤيدونها بمذهبهم التدريبى ٢٤٢ .

وكان يجيب آرنه سيلاس عن اعتراض الرواقيين على الحسبانية بأنها تسلب إمكان الحياة فيقول إن الحياة العملية تعتمد على شبه الحق . وفيه نظر ٢٤٢ .

وهذا المذهب أعدل مذاهب السوفسطائية وأوفقها باسم الحسبانية، ويسمى الاحتمالية أيضا ٢٤٢ .

كان يقول كارنه آد : « إن الانتقال من الحق إلى الباطل يحصل بدرجات غير محسوسة ، فلهذا لايدرك الفرق بينهما ٢٤٣ .

كان مذهب شبه الحق خطوة فى الرجوع إلى الإيقانية فتولدت منه الايقانية التلفيقية ، وقد أسسها آنتيوكوس ٢٤٣ .

ثم ظهرت الحسبانية مرة أخرى فى العصرين الأولين من ميلاد عيسى عليه السلام ٢٤٣ .

كان يقول آغريبا : « إن التصورات العقلية تثبت بإعانة الشهودات والشهودات تثبت بإعانة التصورات وهو دور » ٢٤٤ .

ويقول سكتوس أمبريكوس : «هل قرار الحقية من اختصاص إنسان واحد أومن اختصاص الجميع والعلة والمعلول متضايفان فيكونان مع بعضهما فى الذهن وفى الوجود لاقبله ولابعده فكيف يعرف أن هذه علة وذاك معلولها مع احتمال العكس؟» ٢٤٤ .

كان يلزم أن تكون الحسبانية آخر كلمة الفلسفة القديمة فيلزم التخلى عن الحق إلا أن يُقبل كوننا قد بُلّغناه من منبعه الأزلى فهذا هو الحل الأخير الذى قبله پلوتن الإسكندرانى والذى أعدّته الحسبانية . قال: «إن معنى تأمل القلب نفسَه فى حده الأخير اتحاده مع المبدأ الأعلى الذى هو مصدر كل وجود وكل حق» ٢٤٥ .

وقال: « كان أرسطو قدفهم أن قيمة البرهان بفضل مبادئه الموهوبة غير المبرهن عليها. فمبدأ اليقين الانسلاخ منا والاتحاد مع الله ولولا ذلك لبقيت ثنائية القلب والعين والذهن والخارج والإدراك والوجود التى لاتفتأ تهدد المعرفة وتمنع اليقين، وهذا الانسلاخ يحصل

بتهذيب النفس بالعلم والفضيلة . فالإيقان لطف سماوى خاص ببعض النفوس المنتخبة[1] ٢٤٥ .

وعندى أن هذه طفرة من الإنسان الذى لايعلم شيئا إلى الإنسان المتحد مع الله الذى يعلم كل شىء ٢٤٦ .

وما الفلاسفة القدماء الشرقيون منفردين فى الحيرة بشأن مسألة المعرفة ، ومثلهم الغربيون القائلون : إن الإنسان يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون. والعالم على رأى الفلاسفة الفكريين الذين يسود مذهبهم اليوم فى الغرب ومعهم علماء النفس ليس غير مابناه ذهن كل واحد منا فى نفسه ، ولولا الإدراك لانتفى العالم حتى قال تن: «الإدراك برسام ولكنه برسام صادق » ٢٤٦ .

وعندى أن هذه النظريات نفسها برسام ولكنها برسام كاذب . والحق أن مرتبة الإدراك مرتبة عالية ومع هذا فالله قادر على أن يخلق الإنسان من طين أو ماء مهين ويجعله يدرك ويوقن من غير أن يصعده إلى مرتبة الألوهية .. فمقام الإنسان المكرم بالعقل مقام الخلافة عن الله لامقام الله نفسه الذى لايقبل الشركة . وقبل بلوتن الاسكندرانى الملقب بالأفلاطون الثانى قال سقراط كبير حكماء اليونان : «فى الإنسان من حيث أوتى العقل نصيب من اللاهوت» ٢٤٧ .

نعود إلى ما كنا فيه من موقف الفلسفة بعد لجوء مدرسة بلوتن إلى القول بوحدة الوجود تخلصا من الحسبانية وتوصلا إلى اليقين . ثم جاء فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون فأدخلوا الإيمان ركنا فى نظارية اليقين . ثم اتسعت الشقة بين الإيمان والعقل فكان سببا لمعاودة الحسبانية .. إلى أن جاء ديكارت فأعاد إلى العقل كرامته وفتح عهدا جديدا فى الفلسفة وقضى على الحسبانية ٢٥١ .

---

[١] فتكون وحدة الوجود التى فى مذهب الفيلسوف الاسكندرانى وحدة خاصة بالعقلاء وبأوقات إدراكهم الحق .

وكان يُظن أنه لا يكون لها بعث فى الغرب ولـكن خاب الظن فبعثها هيوم بما هو أدهى مما كان ، فرفع اليقين من الدين والدنيا والعلم. وتسمى الحسبانية المنسوبة إليه الحسبانية الأخيرة ٢٥١ .

وكان للانسان قبل هيوم إيقانه على الأقل بوجود نفسه فانـكر هيوم هذا اليقين أيضا ٢٥٢ .

الفلاسفة الغربيون ينتهى أمرهم من الإفراط فى التمسك بالتجارب إلى الاتفاق على أن علمهم لا يجاوز الشؤون والحوادث والفيلسوف هيوم يوافقهم على هذا اليقين، فهم يقولون نحن ندرى الشؤون ولا ندرى ذا الشؤون ٢٥٢ .

ماذا يكون حظ من اصطدم رأسه بالحائط من الإدراك ؟ ٢٥٢ ـ ٢٥٣

الدنيا على ما قال كانت تدور حول النفس الناطقة لا أن النفس الناطقة تدور حول الـكائنات ٢٥٤

فالصورة المستفادة من كتب الفلسفة وعـلم النفس أن أكثر الفلاسفة اليوم غير مستيقنين بوجود العالم الخارجى وربما صرحوا بنفيه بتاتا ، فـكما أنهم تابعون فى هذه المسألة لـكانت فـكانت نفسه تابع لهيوم فهو حسبانى مثله. وقد عرفت أن كانت ينكر أيضاً وجود الروح فى الخارج حين قال بوجود الإدراك الذى هو من الشؤون دون المدرِك والمدرَك اللذين من ذوى الشؤون، والمنكر بالفتح فى هذين الإنـكارين جميع الموجودات حتى إن الله دخل فيه ويدخل كانت نفسه ٢٥٥ ـ ٢٥٦

وجود العالم فى الخارج عند بركلى عبارة عن وجوده فى علم الله فهو داخل فى صفة العلم لله ، كما أن العالم الذى نشاهده فى حالة الصورة الذهنية لنا داخل فى علمنا ممثلا للعالم الذى فى علم الله . وليس هذا مذهب وحدة الوجود ٢٥٩

يفترق هيوم عن كانت فينكر العلم زيادة على إنكار العالم وينكر قوانين العلم لـكونها

ماذا تقولون فى أناس لايصدقون وجود الله بأدلته العقلية المنطقية ثم ترونهم يصدقون كون الإنسان من نسل القرد أو نسل نسله المنقرض بادعاء أن دليل الثانى وهو التجربة والمشاهدة أقوى من دليـل الأول ؟ والحال أن نظرية القرد لم يستند قط إلى مايصح إطلاق اسم التجربة عليـــه ولا أن التجربة أو أشباه التجربة أفضل من العقل ٢٨٥

قال كارو: «لاتثبت أية تجربة أن الحركة التى ترجع الـكائنات إليها اليوم ، ابتدأت من نفسها » ٢٨٩

وقال شورول : « يقول الملحد إن الله غير موجود وإنما الموجود فى العالم المادة غير العاقلة وقوى لاتنفك منها وهل هو فى قوله هذا يتخذ التجربة مبدأ له ؟ كلا ، بل فى إثبات الله منطق أوفق للأصول التجريبية منه فى نفيه » ٢٩١

وقال أوليورلوج: « التجربة الدالة على وجود القوانين الميكانيكية فى العالم لاتدل على عدم وجود من يديرها ، بل هو أحرى بأن يدل على وجوده» ٢٩٣

فإن احتاجت حركة الجسم غير الماكينة إلى محرك فحركة الماكينة تحتاج إلى محرك ومرتب ٢٩٤

وقال ذيمقراط اليونانى جد الماديين الأعلى الذى وضع المذهب المادى وأولاه باكون المرتبة الأولى بين القدماء وفضّله على أرسطو فى النفوذ فى الطبيعة: « علة كل حركة هى الحركة التى تقدمتها إلى غير نهاية » كأن المسكين استغنى عن المحرك الأول بالتوسل إلى التسلسل الباطل الذى خفى بطلانه على بعض الناس المعدودين من كبار العقلاء فتغلّب كبر خطئهم هذا على كبر منزلتهم عند الناس ٢٩٥

فالفيلسوف ذيمقراط ذهب عنه أن الحركات المتقدمة إنما هى وسائط فى انتقال الحركة إلى مابعدها ، ولابد هناك من محرك أول نشأ منه الحركة بالإصالة . ولعل كانت القائل بامتناع إثبات وجود الله بالعقل النظرى كان من أسباب قوله هذا أنه عدل عن

فكرة الحركة الميكانيكية للعالم إلى فكرة الحركة القوانية (ديناميك) فلو اختار الحركة الميكانيكية لرأى فيها الدلالة على وجود الله ظاهرة . وقد فاته فى فكرة الحركة القوانية أنه لايتشكل بها العالم المنظم ٢٩٦ ـ ٢٩٧ .

قول فيلسوف شن حربه الشعواء على النزعة الآلية المادية : « لقد أسرف علماء المعامل فى تقدير علمهم إسرافا بلغ حد الشطط حتى ذهب بهم الوهم إلى أنهم قادرون على وضع الكون كله فى أنبوبة من أنابيب اختبارهم » ٢٩٩ .

كتاب للاستاذ اسماعيل مظهر فيه طعن شديد على كتاب جمال الدين الأفغانى « إبطال مذهب الماديين » وتجهيل لمؤلفه يدلان على صدق قولى فى مقدمة الكتاب : المجددون من علماء الدين زعزعوا الأزهر عن جموده على الدين فقربوا الأزهريين إلى اللادينيين خطوات ولم يقربوا اللادينيين إلى الدين خطوة ٣٠٢ .

المطلب الثالث موقف العلم من العقل

بينا فيما سبق أن العلم لايناوىء الدين الذى يؤيده العقل وإنما المناوئون بعض المنتمين إلى بعض العلوم الشائبون العلم بالجهل المقوّلوه مالم يقله ٣٠٣ .

ليس العلم الطبيعى ميزان العلوم حتى يكون ما يعلمه حقا ومالا يعلمه ويعترف به خلاف الحق وإنما ميزان العلوم المنطق ، والحاكم فيه العقل لا التجربة ، وليس العلم الطبيعى أيضا علم الموجود والمعدوم على إطلاقهما حتى يكون الوجود من حق مايعلمه ولا يكون من حق مايجهله ٣٠٤ .

أعلى مراتب الوجود وجود الموجود الذى يحكم العقل بوجوب وجوده واستحالة عدمه ولا يحكم مثل هذا الحكم الذى لايقبل النقض أبد الآبدين إلا العقل لاالتجربة ولا أى علم مبنى عليها ٣٠٥ ـ ٣٠٦ .

شبهات المنكرين تتلخص فى أمرين الأول عدم إمكان إثبات وجود الله ، وقد يتعزى المؤمنون بالله أمام عدم الإمكان هذا بأن العلم إن لم يثبت وجود الله فلم ينفه ،

لـكن مالا يثبته العلم المثبت يكون فى حكم المنفى وعلى الأقل يكون منفى الثبوت فى ذلك العلم وفى نظر الذين يعتبرونه العلم الوحيد. أما أن هذا العلم لاينفىوجود الله ويُبقى له احتمال الوجود فذاك لا يروى غليل المؤمنين ولا يكفى فى صحة الإيمان بالله فى نظر الإسلام أن تـكون عقيدة المؤمن فيـه أنه جائز الوجود بدلا من كونه واجب الوجود ٣٠٧ ـ ٣٠٨ .

والثانى من الأمرين أن نظام العالم يجرى على قوانين طبيعية لاتتغير فأى فائدة فى وضع فرضية من نوع الأسرار أو فى فرض وجـود إله عاطل تتحد إرادته بقوانين الطبيعة وتمتزج بضروراتها ؟ والجواب على هاتين الشبهتين ٣٠٧ .

لله در العلماء المتقدمين الذين استيقنوا أولا وجود العالم حين لم يستيقنه كانت كبير فلاسفة الغرب وأتباعه الفـكريون القائلون بأن العالم محصول إدراكنا ثم نظروا أى العلماء المعترفون بوجود العالم مستقلا عن إدراكنا ، فى عدم كون الوجود ضروريا له ضرورة ذاتية ، فاستيقنوا منه عدم وجودهذا العالم من نفسه، ومنه حاجته إلىموجد، ومنها كونَ هذا الموجد غير محتاج إلى موجد آخر بأن يكون موجودا أزليا واجب الوجود ... لله در عقول اخترقت بنورها غياهب الغيب فآمنت به فوقإيمانها بالشهادة ٣١٨ ـ ٣٢٣ .

وكتابنا هذا يدور فى معظم الباب الأول منه على طوله الممتد إلى الجزء الثالث من الـكتاب .. يدور على محور التفكير والتنقيب والتعقيب فى مسائل ممدودة عن أسس الزيغ والانحراف للمتعلم العصرى .. ضلال متأصل فىالأذهان بانتشار المذهب التجربى وبناء العلم عليه بعد باكون الإنجليزى وكانت الألمانى ورواج هذا المذهب فى الغرب وطروء الشك على العقائد الدينية بتطبيقالمذهب التجربى من طريق فلسفة الوضعية... ضلال عدم رؤية التناقض فى مذهب الإلحاد المبنى على تجويز استغناء العالم عن الموجد المعبر عن هذا الاستغناء فى لسان علمائنا بالرجحان من غير مرجح ... ضلال الشك فى بطلان تسلسل العلل ٣٢٣ ـ ٣٢٦ .

المبادىء الأولى الذهنية ٣٢٦ ـ ٣٣٠

فقد انجلى أن تعذر إثبات الله بالتجربة ناشئ أولا من كون مسألة إثبات وجود الله إثبات الموجود الواجب الوجود التي يلزم أن تكون من المسائل الضرورية الثبوت المستحيلة الخلاف وثانيا من كون التجربة لا يثبت بها الضرورة والوجوب، ولهذا كانت مسائل العلم الطبيعي وقوانينه المبنية على التجارب غير ضرورية ، فلو كان الله ثابتا بالتجربة كما يتمناه الغافلون بدلا من ثبوته بالبرهان العقلي لما كان واجب الوجود مستحيل العدم ومعناه لا يكون الله ٣٣٢ .

كثرة وقوع الخطأ فى الأدلة العقلية لا تنقص قيمة الدليل العقلي الصحيح بل تزيدها.. ولا يحسبني القارئ أني أغمط الدليل التجربي محاباة للأدلة العقلية التي يتمسك بها المتمسكون فى إثبات وجود الله ، فعندي وثائق من شهادات علماء الغرب المؤيدة لفضل أدلة العقل على أدلة التجربة ٣٣٣ ـ ٣٣٦ .

المطلب الرابع موقف التجربة من الدين

وفيه الدليل لإثبات وجود الله المسمى بدليل العلة الغائية ويسميه علماؤنا المتكلمون دليل نظام العالم الذى هو « طابع الله » على صفحات الكائنات كما قال الراهب والأديب المشهور الفرنسي «فنلون» ونعم ما قال . والاكتشافات العلمية المتزايدة يوما عن يوم بتلاحق الأفكار والأعصار والتى طاشت بعقول الملاحدة الخفيفة فقوّلت « بوخنر » : إن العلم والإيمان مملكتان مختلفتان ولا تزال حدودهما تتبدل فى مصلحة العلم ، فالأراضي التى كانت تحت حكم الدين قبل مائة عام احتلها اليوم العلم وستزداد هذه الحركة بمرور الأزمان » يخدم كلها الدين فى نظر العقل السليم ٣٤٢ ـ ٣٥٠ .

من الحماقة اتخاذ الاكتشافات العلمية فى الغرب وسيلة فى الشرق إلى الابتعاد عن الأديان ٣٥٤ .

ومثله قول أستاذ مجلة الأزهر فى أثناء مناظرة جرت بيني وبينه على صفحات

إذا أراد أن يقول الملحد بصناعات لاصانع لها وبأفعال مدهشة من دون فاعل عصاه لسانه وكذّبته نفسه فيقول السوق الطبيعى أو الاصطفاء الطبيعى أو القوانين ٣٨٠ .

أبواب التعبير مسدودة على ألسنة الملاحدة كباب الهداية المسدود على قلوبهم ، إلا تعبيرا واحدا بكلمة المصادفة، كلمة العجز عن إيضاح ماوقع فى الكون وما يقع ٣٨١

قول الكيمياء الشهير شورول : نحن لانفهم الفكرة للذين قالوا بالطبيعة محاولةَ إخراج الله من اللغة ولبس الله بموجود يتصف بالصفات الإلهية ولا يكون إياه ٣٨٢ . ٣٨٣

إن أنكروا الله لأنهم لم يروه فلم يروا الطبيعة أيضا، والله موجود ولو بأدلة يعتمد عليها المؤمنون ولا دليل على وجود الطبيعة ، فقولهم بالطبيعة بدلا من الله معناه استغناء العالم عندهم عن الصانع ، لا أن الطبيعة أولى بصنعه وأقدر ٣٨٣ ـ ٣٨٤ .

إسناد الكائنات إلى الطبيعة معناه أنه لا فاعل لها وأنها مصنوعة من نفسها وهو يستلزم أن يكون كل شئ واجب الوجود . وجـد غريب أن يكون الذين لا يعترفون بموجود واحد واجب الوجود، قائلين بوجوب وجود كل شئ من حيث لايشعرون ٣٨٥.

ما معنى كون القرآن لا يكافح الملاحدة مكافحته للمشركين ؟ .

تنبيه القارئين إلى أنا نحن المسلمين لانسمى الله بأى اسم ولا نصفه بأى صفة تُوهم مالا يليق بعزته ٣٨٧ .

كان الحرى بالعاقل إذا رأى فى العالم ما يدل على التدبير واتقان الصنع أن ينسبه إلى فعل العليم الحكيم وهو الغالب الساحق وإذا رأى غير ذلك فالحرى به أن لايتخذه دليلا على نفى العلة الغائية ووجود الغلط ٣٩١ .

قول ليبنتز جوابا عن الاعتراض بالحادثات التى لاتعلل بالعلة الغائية : « وهذا نصب مراقب على أفعال الله مضحك يشبه ظن الملك الفونس الحكيم حين انتقد هيأة بطليموس أنه ينتقد هيأة العالم . فأنتم الذين لاترون فى بعض مخلوقات الله شيئا من

التجربى المثبت بالتقصير.. مع الاعتراف والتقدير بفضل رجل العلم الفرنسى باستور فى هذا الصدد ٤٤١ ـ ٤٤٧

علماء الغرب يلتبس عليهم موضوع إثبات وجود الله بمعرفة حقيقته فيتأثر فى نظرهم وضوح الأول وثبوته بسواطع التجارب المشهودة فى نظام الكائنات ، من غموض الثانى ٤٤٥

وما فى كلام اسپنسر من الحقيقة المجهولة المعروفة بين العلماء بعنوان لا يعرف يشهد بما قلنا

فإن قيل: قال رونوويه عن فلسفة اسپنسر إنها مادية متسترة لأن الحقيقة المجهولة التى اعترف بها تعمل عنده على الطريقة الميكانيكية من غير علة غائية وخصومة الغائية من شعار الملاحدة .

يمكن نزع اسم العلم عن معناه المحدث الخاص بعلم الطبيعة لعدم كون قوانينه قوانين ضرورية ولذا أنكر هيوم العلم ولا يمكن نزع إسم العلم عن معناه الأصلى الذى هو أقوى والذى ينطبق على العلم بوجود الله لكونه معرفة مستندة إلى سببها المستلزم لمسببه. وسر هذا وذاك أن أسباب المعرفة فى العلم الطبيعى ليست أسباب عقلية لا يمكن تخلف مسبباتها عنها وإنما هى أسباب مبنية على التجارب التى هى غير مضمونة النتائج ضمانا أبديا. فإن لم يحدث شئ يغير ماثبت بالعلم الطبيعى فقد تأتى معجزة تغيره وتنقضه، ولا تأتى معجزة تنقض قوانين العلوم العقلية . فإن انتهت المعجزات بانتهاء رسل الله ـ مع أن ما سبق منها يكفينا فى نقض العلم الطبيعى ـ فلا بد أن يأتى يوم البعث بعد الموت فينقض قوانين العلم الطبيعى التى تأباه وينقض عقلية الدائرين مع ذلك العلم فى إنكار المعجزات ٤٥٣

موقف العقل والعلم والعالم

من رب العالمين

وعباده المرسلين

تأليف

مصطفى صبري
شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقا

الجزء الثالث

الطبعة الثانية
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

دار
إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

تكملة الفصل الرابع

مسألة تعليل أفعال الله تعالى وما يتصل به من تحقيق معنى كون الله فاعلا مختارا مع الكلام فى أفعال الإنسان الاختيارية

مما لابد من التنبيه عليه ونحن أطرينا فى دليل العلة الغائية على تعبير الغربيين ، أن المتكلمين الأشاعرة لا يجيزون تعليل أفعال الله بالغرض الذى يقال عنه العلة الغائية أيضا وقد وَجد أناس ممن جعلوا غمط علماء الكلام حقهم ولاسيما الأشاعرة منهم، ديدناً لهم كابن رشد الأندلسى وابن تيمية الحرانى وابن قيم الجوزية وصدر الدين الشيرازى، وسيلة فى مذهبهم هذا لكيل الطعن فيهم فاتهموهم بإخلاء أفعال الله عن الحكمة اللازم لإخلائها عن الأغراض والعلل الغائية بل بإلغاء أظهرِ الأدلة على وجود الصانع العليم الحكيم للعالَم . فهل نحن حين عُنينا فى هذا الكتاب بما يسمى دليل العلة الغائية مشاركون لأعداء المتكلمين الأشاعرة فى غمطهم واتهامهم ؟

كلا ، إنى أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بقدرهم الناكرين بجميل وجليل خدمتهم للإسلام وإنى أعرف سمو مرماهم فى عدم تعليل أفعال الله بالعلة الغائية التى هى علة لفاعلية الفاعل ، صونا لمقام الألوهية من التأثر فى أفعاله بأي شيء . ومن هنا يقال إن الغرض هو المحرك الأول لأنه الباعث على الإرادة التى هى المحرك الثانى .

وما زعمه ابن رشد الحفيد من أنه إذا لم يكن لأفعاله تعالى غرض يحدوه إليها

كانت أفعاله عبثا واتفاقا فليس بشيء بل أفعاله تعالى تستتبع فوائد من غير ابتنائها على الأغراض والعلل الغائية[1] والعبث مالا يفيد فائدة لا مالا يبنى على غرض أو علة غائية . قال الشريف المحقق الجرجاني في حواشيه على « مختصر المنتهى » : « الغرض والعلة الغائية ما لأجله إقدام الفاعل على الفعل وقد يخالف الفائدة كما إذا أخطأ في اعتقاده » .

فهنالك أربعة أمور الفائدة والغرض والغاية والعلة الغائية فالأول متحد مع الثالث وهما يوجدان في الخارج متأخرين عن الفعل كما أن الثاني متحد مع الرابع وهما لا يوجدان إلا في الذهن متقدمين على الفعل . أما الفائدة والغاية فقد تجتمعان مع الغرض والعلة الغائية كما في فعل الإنسان الذي بناه في ذهنه على غرض وعلة غائية وهما ترتبا على ذلك الفعل طبق ما اعتقده فيصح في هذه الحالة أن يطلق عليهما اسم الفائدة والغاية أيضا وقد تفترقان عنهما كما إذا أخطأ في اعتقاده فلم يترتب على فعله ما لأجله كان أقدم على الفعل، فهنالك وجد الغرض والعلة الغائية أي وجدا في ذهن الفاعل ولم توجد الفائدة والغاية . وقد ينعكس الحال فتوجد الفائدة والغاية مترتبتين على الفعل من غير أن تكونا غرضا وعلة غائية سبقتا إلى ذهن الفاعل وساقتاه إلى الفعل سواء لم يوجد الغرض والعلة الغائية مع الفائدة والغاية كما في أفعال الله تعالى أو وجدا ولم يكونا هما

---

[١] وهذه الفوائد المترتبة على أفعاله تعالى من دون أن تكون أغراضا له فيها بالنظر إلى علم أصول الدين المبني على التنزيه ، يمكن في علم الفقه الباحث في فروع الأعمال أن تعتبر كالعلل الغائية مع معلولاتها اهتماما بتلك الفوائد وتأييدا لترتبها على أفعاله فيكون الفرق بين نظر العلمين عبارة عن اعتبار الشيء في أحد العلمين علة غائية وفي الآخر فائدة ، فلا يرد اعتراض العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على مذهب الأشاعرة بأنه لو لم تكن أفعال الله معللة لما صح كون القياس الفقهي حجة في نظر علماء الإسلام إلا عند شرذمة لا يعتد بهم ، إذ لا يلزم من نفي التعليل إلغاء القياس الفقهي بل يمكن تعميم الحكم للملحق بحجة الاشتراك في الفائدة بدلا من الاشتراك في العلة فيمكن التفادي من المحذور الفقهي مع اجتناب التعليل في أفعال الله ولا يمكن التفادي من المحذور الكلامي إذا قيل بالتعليل .

اللذين ترتبا على الفعل فائدةً وغايةً كما فى فعل الإنسان الذى أخطأ فى اعتقاده فلم يترتب على فعله ما تصوره غرضا وعلة غائية ولكن ترتبت عليه مصلحة غير ملحوظة عند قصد الفعل فصارت فائدة وغاية فقط .

الحاصل أن المصلحة فى فعل الله لا تتصور على أن تكون دافعته إليه بل تابعة له. وهذا كما نقول إن الله تعالى لا تتخلف الحكمة عن أفعاله ولا نقول إن فعله لا يتخلف عن الحكمة، تنزيها له عن شائبة الإيجاب والاضطرار . وما قاله الفاضل الكلنبوى فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى للعقائد العضدية : « إن غاية تأثير العلة الغائية فى فعل الله عبارة عن سببية علمه تعالى بالمصلحة لإرادته واستحالتُه فى شأنه تعالى ممنوعة » يرد عليه أن العلم تابع للمعلوم وهو المصلحة فتكون هى المؤثرة فى الحقيقة كما أن المصلحة فى فعل الإنسان تؤثر أيضا بواسطة علمه بها والله تعالى أجل من أن يكون متأثرا بشىء من أنواع التأثير الناشىء من جهة الممكنات التى من جملتها الأغراض والمصالح أو مستكملا بشىء منها.. فتبين بعد نظر المتكلمين الذين يجتنبون تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والعلل الغائية وتبين أيضا أن أفعاله لا تتبع الحكمة بل الحكمة تتبع أفعاله ، وكيف لا وهو خالق الحكمة والمصلحة فكل ما يفعله تكون الحكمة والمصلحة فيه، وحسبه حكمة أن يكون مفعولَه ، وكل من يستبعد هذه الدقيقة فإنما يتكلم فى شأنه تعالى بالقياس على نفسه . وقد ذهب الفيلسوف « ديكارت » إلى أبعد من هذا فقال : « إن الله تعالى لم يخلق الموجودات فحسب بل خلق الماهيات أيضا[1] وخلق فى ضمن خلقها الحقائق أعنى العلاقات المنبعثة من الماهيات.. مثلا إنه خلق المكان وخلق مع الفضاء المثلث ومع المثلث مساواة زواياه الثلاث القائمتين وغيرها من الحقائق

---

[١] فكأنه ينكر قولهم لم يجعل الله المشمش مشمشاً ولكن جعله موجوداً فيقول بل جعله مشمشاً أيضاً .

الهندسية والقوانين المنطقية . فإذا كان زوايا المثلث الثلاث مساوية لقائمتين فإنما ذلك لأجل أن الله تعالى شاء أن تكون كذلك » وكأنه يقول ولو لم يشأ الله أن يكون التناقض مستحيلا لما استحال ولو لم يشأ أن يكون اثنان فى اثنين أربعة لما كان . وفى قول « ديكارت » هذا ـ المغالى فيه شيئا ـ عبرة لمن ادعى لنفسه أنه من فلاسفة الإسلام كابن رشد الحفيد ثم انتصب فى كتبه لتزييف مذاهب المتكلمين على بكرة أبيهم مع أنى أوجس فى معاداتهم المطلقة معاداة الإسلام . فإذا لم تكن الحكمة تابعة لأفعاله تعالى بل كانت أفعاله تابعة للحكمة دائرة معها لزم أن لا يكون الله مختاراً فى أفعاله كما لم يكن الإنسان العامل بالداعية مستقلا فى اختياره وقد حققنا هذه المسألة فى « تحت سلطان القدر » .

وتقييد الله تعالى فى أفعاله بأى قيد حتى بقيد الحكمة واعتبار كل ما يصدر عنه من الأفعال ضروريا لا يمكن خلافه لأنه مقتضى الحكمة وخلافه خلافها كما قيل « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » ، كما لا يلتئم مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب[1] لا يلتئم أيضا بكثير من آيات القرآن الذى يزعم ابن رشد أنه قدوته فى فلسفاته . ففى القرآن جمل مصدرة (بلوشاء) مسندة إلى الله مثل «فلو شاء لهداكم أجمعين» ، «ولو شاء ربك مافعلوه » ، « ولو شئنا لأتينا كل نفس

[١] فالذين يصرون على تعليل أفعال الله ويطيلون ألسنة الطعن فى مذهب من يجتنبون التعليل، إن لم يكونوا من أذناب الفلاسفة مثل ابن رشد وصدر الدين الشيرازى صاحب « الأسفار » فهم غافلون عن كون مذهب التعليل ينتهى إلى الجنوح لما اختاره الفلاسفة من الإيجاب فى أفعاله تعالى ولا يتفق مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار بالمعنى الحقيقى للاختيار الذى هو صحة الفعل والترك . فلابد أن يكون الله تعالى على هذا المذهب القويم غير محتاج فى أفعاله إلى مرجح على خلاف الانسان المحتاج عندى فى أفعاله المرجح . أما التزام المرجح فى أفعاله تعالى أيضا واعتباره فيما دون الموجب فغير مجد نفعا فى تفريقه عن مذهب الإيجاب كما حققته فى « تحت سلطان القدر » ص ١٣٧ — ١٤٠ . وأنت تعرف أن مذهب الإيجاب فى أفعاله تعالى يؤدى إلى القول بقدم العالم كما هو مذهب الفلاسفة .

هداها » ، « أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو شاء الله لهدى الناس جميعا » ، « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة » ، «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء » «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء فى رحمته » ، « ولو شاء الله لسلطهم عليكم » ، « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم» ، (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ماجاءتهم البينات ولكن اختلفوا فنهم من آمن ومنهم من كفر ولوشاء الله مااقتتلوا ولكن الله يفعل مايريد » فهذه الآيات تنطق بأن الله تعالى لو شاء أن يفعل غير مافعله لفعل وكان له ذلك ، فلو لم يكن له ذلك لما صحت هذه الآيات .

ولايقال إن معنى تلك الآيات لوشاء الله لفعل كذا لكنه لم يشأه لمانع عن مشيئته وهو تعيّن ماشاءه للفعل وعدم إمكان خلافه لكونه خلاف مقتضى الحكمة . لأنا نقول مصرين على ماقلنا أولا : فإذا لم يكن لله تعالى أن يشاء غير ماشاء ووقع فلا يكون من حقه أن يقول لو شئت لفعلت كذا وهو يعنى خلاف ما فعله وينوط الأمر بمشيئته فإذا قال ذلك لزم يكون طرفا الأمر جائزين له من غير وجود مانع يمنعه عن مشيئة أى منهما كما لا يخفى على من له معرفة بأساليب الكلام .

ولعل القول بمثل هذا التأويل فى الآيات المذكورة مبنى على رؤية الفرق بين وجود المانع عن الفعل وبين وجود المانع عن مشيئته واعتبار الثانى غير مناف لقدرة الله واختياره فالله تعالى قادر على أن يفعل خلاف ما فعله لوشاء ذلك ولكنه لا يشاء لمانع هو عاله يمنعه عن مشيئته فعندئذ يكون المانع مانعا عن مشيئته لا عن فعله ويكون المانع عن الفعل عدم مشيئته كما هو مقتضى آيات المشيئة المذكورة : وهذا التفريق بين وجود المانع عن الشىء وبين وجود المانع عن مشيئته هو عندى مبنى على قول الفلاسفة الذين لايوافقهم المتكلمون ، بأن الله مختار فى أفعاله على معنى أنه « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » وإلى قولهم هذا يرجع تأويل الآيات المذكورة وإن لم يشعر به من لم يكن

على مذهب الفلاسفة من المؤولين. فالله تعالى فى رأى الفريقين (الفلاسفة والمؤولين لآيات المشيئة) مختار فى أفعاله مضطر فى إرادته كما هو مذهبنا فى الإنسان حين لم يكن الإنسان مضطرا فى إرادته عند المؤولين . فتكون حرية الله تعالى فى اختياره أنقص من حرية الإنسان فى اختياره على رأى هؤلاء الغافلين واختيار الإنسان المضطر فى إرادته على مذهبنا يرجع إلى ماهو مذهب الفلاسفة والمؤولين لآيات المشيئة فى اختيار الله المفسر بقولهم «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » لكن فى الآيات المذكورة آيتين مفسرتين لما هو مراد الله من تلك الآيات وقاضيتين على تأويل المؤولين وهما : « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء» و« ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء فى رحمته » حيث تبتدئان بالمشيئة وتنتهيان بالمشيئة. بل من هذا القبيل أيضا قوله تعالى « ولوشاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل مايريد » وخلاصة معنى هذه الآيات الثلاث أن الله لوشاء لفعل غير مافعله ولكنه لم يشأ ذلك لكونه قد شاء مافعله فمشيئة مالم يفعله لا مانع عنها غير مشيئة مافعله، كما أن مشيئة ما فعله لا موجب لها غير عدم مشيئة مالم يفعله فإلى مشيئته تنتهى الموجبات والموانع .

أما التمسك فى الجواب عن آيات المشيئة بظاهر ماقاله النحاة من أن (لو) لامتناع الثانى لامتناع الأول فغلط فاحش وقع فيه صاحب « الفصوص » عند الدفاع عن مذهبه الباطل القائل بتبعية الخير والشر لاستعداد الناس التابع لماهياتهم الغير المجعولة، وقع فيه بجهالة سوغت له كونه تمود تحريف كلمات القرآن عن مواضعها ولا أود أن يقع فيه غيره ، وقد وفيت الكلام عليه فى « تحت سلطان القدر » وربما أتكلم عليه أيضا فى بحث حدوث العالم من هذا الكتاب .

وأما ماقاله ابن رشد فى « كشف مناهج الأدلة » ص ٩١ : « أما قوله « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » فهى المشيئة السابقة التى اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات خلق ضالون أعنى مهيأين للضلال بطباعهم ومسوقين إليه بما تكنفهم من

الأسباب المضلة من داخل ومن خارج » فالظاهر أنه تفسير للنص بما معناه أن الله تعالى يخلق مايشاء من أجناس الوجودات فنها ما يكون عرضة للضلال بطبعه والتركيب الذى ركب عليه ومسوقا إليه بما يكتنفه من الأسباب المضلة وهو جنس الإنسان لأنه خُلق وفيه دافع إلى الشر بإزاء مافيه من دافع إلى الخير . ومنها ما يكون عرضة للهداية فقط وهو جنس الملائكة الذى لا يكون فى طبعه وتركيبه مايدفعه إلى الشر. وخلاصته أن الله يهدى فعلا ويضل إعدادا وتهيئة أى يخلق أجناسا مختلفة منها ماهو معَدٌّ للهداية فقط ومنها ما هو معد للضلال أيضاً .

فعلى هذا التقدير من التفسير يدخل نوع الإنسان جملة فيمن يشاء الله إضلالهم بمعنى تهيئتهم للضلال وليس المراد إضلالهم بالفعل لأنه ينافى وجود بعض منهم مهتد

لكن يرد عليه أن قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » أو بالأوضح أن إسناد الإضلال إلى الله يتكرر كثيرا فى القرآن وتأويله بما ذكره ابن رشد مع كونه بعيدا كل البعد كما سنبينه ، لا يتمشى أصلا فى بعض ما ورد منه كقوله تعالى « أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء » لأن إضلال الله لمن يشاء المذكور بعد من زين له سوء عمله لابد أن يحمل على الإضلال الفعلى لا على مجرد التهيئة للضلال وكقوله « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشا ويهدى من يشاء » فيلزم أن يكون الذين يضلهم والذين يهديهم من قوم الرسول أى الإنسان ويلزم أن يكون الهداية والإضلال فعليين لا بمعنى التهيئة لهما لأنهما عامة لأفراد الجنس على قول ابن رشد وكقوله « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصَّعَّد فى السماء » وكقوله « من يضلل الله فلا هادى له ويذرهم فى طغيانهم يعمهون » فلو كان إضلال الله الذى فسره ابن رشد بخلق جنس البشر مهيأين للضلال بالغا فى التهيئة إلى الحد المذكور فى الآيتين الأخيرتين لا نسد باب الهداية على وجوه الإنسان مطلقا . ومثلهما قوله تعالى « أتريدون أن تهدوا من

أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا » وقوله « من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون » فثبت أن الله تعالى يضل من يشاء فعلا ويهدى من يشاء فعلا .

وزيادة على هذا فإن فى تفسير ابن رشد عدمَ الاعتداد بالمهتدين الموجودين فى نوع الإنسان حيث يدخل أفراد النوع جميعا فى جانب من يشاء الله إضلالهم وإن كان ذلك إضلالا بالقوة .

وفيه أيضا بقاء هذا القسم المهتدى من الإنسان غير معلوم السبب فى اهتدائهم فإن كانت هدايتهم من الله يأباه ادخالهم فيمن يشاء الله إضلالهم ولو كان ذلك بطريق التهيئة للضلال لأن كون الله هيأ جنس الإنسان للضلال وكونه هدى بعضهم يتنافيان. وإن كانت هدايتهم من أنفسهم لزم أن يكونوا من أهل الهداية على الرغم من أن الله أضلهم أى جعلهم مهيأين للضلال فلم يكن الله يُضل من يشاء ويهدى من يشاء كما نص عليه فى آيات كتابه بل يَضل من يضل من نفسه ويهدى من يهتدى من نفسه، فلماذا يقول إذن « من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا » ويقول « ومن يضلل الله فما له من هاد » ، ومن يضلل الله فما له من سبيل » فهل يمكن تأويل إضلال الله فى هذه الآيات بمجرد تهيئتهم للضلال من غير أن يضلوا فعلا لأن المهيأين للضلال على تأويل ابن رشد عام لكل من كان فى خلقة الإنسان مع أن فيهم مهتدين فعلا متغلبين على طباعهم فكيف يقول الله إذن « ومن يضلل الله فما له من هاد ، فما له من سبيل » ؟ .

الحاصل أن هناك من يضلهم الله فعلا وهم الذين قال عنهم « من يضلل الله فلا هادى له » ، « ومن يضلل فلن تجد لهم أولياء من دونه » ، « ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا » وهناك من يهديهم الله فعلا وهم الذين قال عنهم « ومن يهدى الله فما له من مضل » وقال « يُدخل من يشاء فى رحمته » وقال « ولكن جعلناه نورا نهدى

به من نشاء من عبادنا » وهذا أى الإضلال الفعلى والهداية الفعلية ولا سيا الإضلال الفعلى ما أنكره ابن رشد .

وفيه أيضا أن الله تعالى ليس له إزاء بنى آدم على تفسيره لقوله تعالى « يُضل من يشاء ويهدى من يشاء » إلا أن يهيئهم للضلال وقد سبق أن جعلهم مهيأين له فى مبدأ خلقتهم ولم يبق بعد ذلك عنده ما يفعله بشأنهم فاذا إذن ما ندعوه كل يوم وليلة فى صلواتنا أن يهدينا الصراط المستقيم صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين .

وفيه أيضا أن الله على مذهب ابن رشد واجب أن يفعل مافعله وليس له أن يفعل خلاف ما فعله حتى إنه أى ابن رشد يقيم قيامة النكير على مذهب المتكلمين القائل بأن الله تعالى فاعل مختار بمعنى أن الفعل وخلافه كلاهما يصح عنه ويجور له ، إلا أن إرادته مخصصة ومرجحة لأحد الطرفين الجائزين ولا مرجح هناك من نفس الفعل أو خلافه غيرُ إرادته . هذا مذهب المتكلمين[1] وأما على مذهب ابن رشد فالله تعالى فاعل مختار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن يكون مقدم الشرطية الأولى دائم الصدق وواجبَه ومقدم الشرطية الثانية ممتنعَ الصدق كما هو مذهب الفلاسفة أيضا. لكن هذا تلاعب لفظى ليس من الاختيار فى شىء كما يأتى بيانه فى مبحث حدوث العالم . فإذا لم يكن الله مختارا فيما فعله وليست فيه مشيئته بمعناها الحقيقى الحر فكيف يصح له أن يتمدح بأنه يُضل من يشاء ويهدى من يشاء فيما لا يحصى من آيات القرآن حتى ولو كان إضلاله عبارة عن تهيئة الناس للضلال ما دام لا يمكنه أن لا يهيئهم له .

وبهذا يسقط أيضا ما قاله ابن رشد : « وأما قوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس

---

[١] ومن ذهب إلى تعليل أفعال الله تخطى هذا المذهب الأساسى وجعل لأفعاله مرجحا من نفسها ومن هذا قلنا إن التعليل يرجع إلى الإيجاب وينافى الاختيار .

هداها) فمعناه لو شاء أن يخلق خلقا مهيأين أن يعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم أو من قبـل الأسباب المضلة من خارج أو داخل أو من قبل الأمرين كليهما لفعل » إذ كيف يمكنه أنه لو شاء لآتى كل نفس هداها مع أنه فعل خلاف ذلك فلم يؤت كل نفس هداها وكل ما فعله يفعله فى مذهب ابن رشد لـكونه ضروريا غير جائز العدول عنه إلى خلافه ولا ممكن أن يشاء العدول لـكونه فاعلا موجبا كما فى مذهب الفلاسفة وليس ابن رشد إلا رجلا من أذنابهم ومن أعداء المتكلمين .

ثم إنه إذا كان الله خلق نوع الإنسان مهيأ للضلال ولم يضلهم فعلا ولا الذين يضلون منهم، لزم أن يكون الذين يضلون ضالين بطباعهم الشخصية وقد صرح ابن رشد نفسه فى الصفحة نفسها بكون خلقة الطباع مختلفة . فإذا كان الله خلق بنى آدم على طباع مختلفة وضل الضالون منهم بميولهم الطبيعية عاد الأمر إلى ماهرب منه ابن رشد من أن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء .

كل هـذا إذا كان النوع الإنسانى بجملته على تأويل ابن رشد لقوله تعالى «يضل من يشاء ويهدى من يشاء» داخلا فى شطر الإضلال وهو الظاهر كل الظهور من كلامه على الرغم من أنه خلاف الظاهر من الآية كل المخالفة . أما إذا كان الإنسان داخلا فى شطرى الإضلال والهداية معا من حيث اشتماله على أفراد ضالين وعلى أفراد مهتدين وهو الظاهر الظهور كله من الآية ، فوقوع ابن رشـد فيما هرب وعدم نجاح تأويله بحمل إضلال الضالين على تهيئتهم للضلالة وحمل هداية المهتدين على هدايتهم فعلا أو تهيئتهم للاهتداء، يكون أظهر إذ لافرق فى المآل على هذا التقدير بين تهيئة من يشاء للضلال ومن يشاء الاهتداء أو إضلال من يشاء تهيئةً وهداية من يشاء فعلا وبين ما تنطق به الآية من إضلال من يشاء وهداية من يشاء من غير تأويل .

هذا وكان دافع ابن رشد إلى تـكلفاته الباردة غير الناجحة فى تفسير الآيات الدالة

على كون الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء أنه يرى إضلال من يشاء من عباده فعلا، ظلما لا يليق بشأنه تعالى، فى حين أنه لا يراه فى تهيئة من يشاء للضلال وكون النتيجة أن يضل من يضل منهم وينجوَ من ينجُو. ثم عاد فأورد على تأويله سؤالا وجوابا فقال :

« فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات [وهو صنف انسان مثلا] يكونون بطباعهم مهيأين للضلال وهذا هو غاية الجور، قيل إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك وذلك أن الطبيعة التى منها خلق الإنسان والتركيب الذى ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل شرارا بطباعهم وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين أما أن لا يخلق الأنواع التى وجد فيها الشر فى الأقل والخير فى الأكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان الشر الأقل. وهذا السر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حتى قال الله تعالى حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم مالا تعلمون » .

وأنا أقول بعد التنبيه على ان ما ادعاه من أقلية الشر وأكثرية الخير معاكس لقوله تعالى « وما أكثر الناس ولوحرصت بمؤمنين » وقوله « ولقد ضل قبلهم أكثر الأولين » وقوله عن إبليس «ولقد أضل منكم جبلا كثيرا أفلم تكونوا تعقلون» وقوله حكاية عنه «لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين» وقوله «وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل

إليك من ربك طغيانا وكفرا» ، «ذلك الدين القيم ولـكن أكثر الناس لا يعلمون»، «وإن كثير من الناس بلقاء ربهم لـكافرون»، «وإن ربك لذو فضل على الناس ولـكن أكثر الناس لا يشكرون» «ءإله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون » وقد كرر كتاب الله فى سورة الشعراء بعـد ذكر أنباء الأمم المختلفة الذين بعث الله إليهم ساداتنا محمدا وموسى وإبراهيم ونوحا وهودا وصالحا ولوطا وشعيبا عليهم الصلاة والسلام، قوله: «إن فى ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين» وقال عن نوح «وما آمن معه إلا قليل » وقال «وقليل من عبادى الشكور» وقال «ولقد صرفنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفور » وقال « أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا» وقال « ولقد ذرأنا لجهنم كثير من الجن والإنس » وقال « بل جاء بالحق وأكثرهم للحق كارهون » وقال « وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله » وقال « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليـه حقا ولـكن أكثر الناس لا يعلمون » وقال « إن الساعة آتية لا ريب فيها ولـكن أكثر الناس لا يؤمنون » وقال« فلا تك فى مرية منه إنه الحق من ربك ولـكن أكثر الناس لا يؤمنون » وقال « إن الإنسان لـكفور » وقال «تلك القرى نقص عليك من أنبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات .. إلى قوله وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين» وقال « قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث» وقال« وإن كثيرا من الناس لفاسقون » وقال« وإن كثيرا من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم » .

أقول بعد هـذا الذى يكفى ويزيد فى تنبيه القارىء على أن ابن رشد يقول ما يقوله بخلاف مذهب المتكلمين علماء أهل السنة غافلا عن آيات كتاب الله، وفى إبطال ما ادعاه للتغطية على ما فى الآيات الدالة على أن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء من الصراحة التى لا تقبل التأويل والتغطية ـ إن تأويله ينتهى إلى الاعتراف بأن بعض الشر يترتب

على فعل الله وهو ضلال بعض الناس الذين خلقهم كلهم مهيأين للضلال وإن كان هذا الشر قليلا فى ادعائه لقلة الضالين ، وقد عرفت من الآيات التى قرأناها عليك أنهم ليسوا فى قلة ولنفرض أنهم قليلون لكنهم هم الذين قال الله عنهم يضل من يشاء ويهدى من يشاء لا أكثر ولا أقل ، أعنى أن الضالين ليسوا بعض ماشاء الله أن يضلهم إذ لا فرق فى المعنى بين أن يكون الناس كلهم مهيأين من قبل الله للضلال فيضل بعض منهم بسبب تلك التهيئة وبين أن يكون الله أضل هذا البعض بعينه . وعندئذ نقول فإن لم يكن فى تهيئة الكل للضلال المؤدية إلى ضلال البعض فعلا ظلم فليس فى إضلاله فعلا أيضا ، وإن كان فى إضلاله كان فى تهيئته للضلال أيضا المؤدية إلى ضلال البعض .

نعم فى تهيئة الكل للضلال وضلال بعض وعدم ضلال بعض إظهار لكمال البعض الثانى ، فلو كنت مكان ابن رشد ولم أرض أن يكون الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء على خلاف صراحة الآيات بل يهيئ كل الناس للضلال من غير إضلال فعلى فيضل من يضل بنفسه ويهتدى من يهتدى بنفسه على الرغم من تهيئته للضلال فى ضمن تهيئة الكل ، ما احتجت إلى ادعاء الأقلية للضالين والأكثرية للناجين وتفاديت على الأقل من معارضة الآيات الدالة على عكس ذلك وتصورت ما ادعاه من اختيار الخير الكلى مع الشر الجزئى فى الاعتناء بشأن الناجين مع أقليتهم بالنسبة إلى الضالين، فكأن الله تعالى لم يبال بهم على كثرتهم لخلق نوع البشر مهيأ للضلال إظهارا لشرف الأقلين المهتدين المتغلبين على طباعهم وامتيازهم حتى على الملائكة المهتدين بفضل تهيئتهم فى أصل خلقتهم للاهتداء . لكنى لا أرضى أن أكون مكان ابن رشد فأقولَ باهتداء أحد من نفسه سواء كان إنسانا أو ملكا لولا أن هداه الله بل أرى أفضل ميزة للبعض المهتدى من الإنسان كونه موضع هداية الله واصطفائه لها من بين بنى نوعه المرضين للضلال .

وأصل الخلاف بينى وبين ابن رشد يعود إلى الخلاف فى مسألة الجبر والقدر التى

درستها بعون الله وتوفيقه فى كتابى «تحت سلطان القدر» وإلى الخلاف فى أن الإنسان يحتاج إلى معونة الله وتوفيقه ولا يهتدى بدونهما وفى أن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء وأنه لايسأل عما يفعل . ولابن رشد تأويل غريب فى هذه الكلمة القرآنية أيضا لا أطيل الكلام بنقله ونقده وهو أبعد من تأويل المرحوم الشيخ بخيت الذى انتقدته فى كتابى المذكور وإن كان المظنون أن فكرة التأويل لهذه الكلمة المحكمة أىّ إحكام حصلت فى الشيخ بعد اطلاعه على تأويل ابن رشد ، ولمشايخ مصر ولوع بالغرائب .

نعود إلى ما كنا فيه : أما تعييب مذهب الأشاعرة باستلزام كون أفعال الله عبثا واتفاقا إذا لم تعلل بالأغراض والعلل الغائية ، فوهم محض منشأه كون العائبين يقيسون الله تعالى على أنفسهم أى على الإنسان الذى لا يعمل إلا بالمرجح والعلة الغائية فإذا لم يعمل بذلك يكون فعله عبثا واتفاقا . وكان حسبهم فى التنبه لخطأهم فى هذا القياس أن الله تعالى لا يحتاج إلى التأمل والتفكير فى حين أن أصحاب الرويّة من البشر العاملين بالمرجح والعلة الغائية يعملون بهما من حيث أنهم فى حاجة إلى التفكير فى عواقب أفعالهم ، فنفى التعليل من أفعاله تعالى معناه أنه لا يبنى أفعاله عليهما ، لأن هذا شأن المفكرين فى العواقب وعملهم القلبى الذى يجب تنزيهه تعالى عنه ، ولا ينافيه أن أفعاله تعالى لاتخلو عن الحكم والمصالح من غير بنائها عليها لكنها لا يعبر عنها بالعلل الغائية لأن العلة الغائية مايبنى الفاعل فعله عليه فى ذهنه ويفكر فيه قبل الإقدام على الفعل ومن هذا قلنا الحكمة تتبع أفعاله ولم نقل أفعاله تتبع الحكمة . ولعل القارئ استغرب هذا الترتيب فى التبعية قبل أن نوضح مغزى كلامنا بهذه الصورة . على أنه لا شئ فى تبعية الحكمة لأفعاله تعالى مما يوجب الاستغراب ، لأن كمال المخلوق ليس فى نفسه بل فى توافقه مع اختيار الله تعالى كما قاله العالم الكبير مترجم « مطالب ومذاهب » إلى اللغة التركية فى تعليقاته عليه ونعم ماقاله .

وخلاصة ما قلنا هنا أن أفعال الله تعالى تصدر منه من غير تفكير فى عواقبها كما

نفكر نحن معاشر البشر ، وعدم التفكير هذا مقتضى كماله تعالى فى حين أن كمالنا فى التفكير.. وليس كمثله شىء . فإن اعترض معترض بأن الله تعالى يعلم عواقب أفعاله من غير تفكير فبهذا العلم يكون قد علل أفعاله، قلنا ليس العلم بالعواقب والغايات تعليلا منه تعالى لأفعاله بها إنما التعليل بناء أفعاله عليها فى علمه قبل فعلها . وهذا هو التفكير فى العواقب بعينه الذى لا يستطيع القائل بالتعليل إنكار تعاليه تعالى عنه، ونحن ننفى التعليل بالغايات لا الغايات ولا العلم بها. فخذ هذا الفرق الدقيق منا كما أخذناه من توفيق الله . نعم إذا نُظر فى الأمر بأعيننا نحن البشر يكون كأن الله تعالى فعل تلك الأفعال لتلك الغايات بمعنى أنه لو كنا فعلنا تلك الأفعال كانت غاياتها التى تتبعها عللا غائية لها، ومن هنا صح اتخاذها دليل العلة الغائية لوجود الله مع أنه ليس هناك علية بالنسبة إلى فعل الله بل غايات فقط تتبع أفعاله وتدل على علم فاعلها بالمناسبة بين تلك الأفعال وتلك الغايات، وعلمه بها كاف فى صحة اتخاذها أدلة العلل الغائية من غير أن تكون هناك علية فى نفس الأمر ، لأن ماقالوا عنه دليل العلة الغائية إنما يكون دليلا على وجود الله من حيث دلالته على أن فاعل تلك الأفعال فعلها عالما بغاياتها لا من حيث ان تلك الغايات علل دافعة للفاعل إلى تلك الأفعال .

فقد عرفت أن للمتكلمين المجتنبين عن تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والعلل الغائية مرمى ساميا لم تصل إليه أنظار خصومهم . أما نحن الذين عنينا فى هذا الكتاب بدليل العلة الغائية لإثبات وجود الله فإنما جرينا على تعبير فلاسفة الغرب الموحدين. لأن جل ما يهمنا فى تأليف هذا الكتاب إثبات وجود الله فى أسلوب يسهل تناوله للعصريين ، فلا نلام إذا تسامحنا ببعض التعبيرات فى سبيل مهمتنا . فهذه الأمور التى نشاهدها فى الكائنات مما يدل على وجود مدبرها الأعظم هى التى نعبر عنها فيما بيننا بالأغراض والعلل الغائية وإن كان الله أجل وأعلى من أن يفعل لغرض أو علة غائية .

هذا، ولانجترئ في تأييد مذهب الأشاعرة النافين لتعليل أفعال الله بهذا القدر ، فنقول : إن العمل بالمرجح الذى يراه أعداء الأشاعرة مثل ابن رشد الأندلسى والصدر الشيرازى وابن تيمية الحرانى وابن قيم الجوزية والذين وقعوا تحت تأثير كلماتهم وازداد عددهم فى الأزمنة الأخيرة ، لزاما فى أفعال الله كأفعال الإنسان ويرون إخلاءها عنه بمثابة جعلها عبثا واتفاقا ، عبارةٌ عن اختيار الأولى للعمل على الأقل، فعلى هذا إن كان خلافه جائزا من الله مرجوحا فالمحذور الذى يتصورونه على تقدير نفى التعليل باق أيضا لأن فعله بخلاف الأولى يكون عبثا غير مستند إلى الغرض والعلة الغائية بل دون العبث ويكون معنى قوله تعالى مثلا « فلوشاءلهداكم أجمعين » لو شاء الله لفعل خلاف الأولى وتجاوز حتى حد العبث . وإن كان الله مجبـورا على العمل بالأولى فالمسألة تؤول إلى الإيجاب وينهار مبدأ كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الحقيقى للاختيار الذى هو صحة الفعل والترك منه ، والاختيار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » الذى ابتدعه الفلاسفة ليس من الاختيار فى شىء كما يأتى تحقيقه فى مبحث حدوث العالم. فهل يرضى العلماء المعترضون على الأشاعرة فى نفيهم التعليل إن لم يكونوا من أذناب الفلاسفة كابن رشد والصـدر الشيرازى ، أن يؤول رأيهم إلى القول بأن الله تعالى ليس بفاعل مختار فى أفعاله ؟ .

وهنا شىء آخر وهو أن قول الأشاعرة فى نفى التعليل عن أفعاله تعالى ، له صلة قوية بقولهم إن كل شىء فى العالم مستند إلى الله تعالى من غير واسطة . وهذا القول منهم رضى الله عنهم أصل مهم، بل كنز عظيم من كنوز الحقائق العالية .. لله درهم ما أبعد أنظارهم الواصلة إليه غير منخدعة بالظواهر وهو شاهد صدق على أنهم محدَّثون. فعلى هذا الأصل لا علة فى الـكائنات ولا معلول ولا سبب ولا مسبب ولا تأثير شىء فى شىء وإنما كل كائن معلول علة واحدة هى إرادة الله وإن كان الناظر فى الـكائنات يرى بين أجزائها تناسبا وانسجاما يخيِّلان إليه عليةَ بعضها لبعض وتولدَ بعضها من

بعض وسببية بعضها لبعض فليست النار تحرق ولا الثلج يبرد ولا السيف يقطع ولا الضرب يوجع ولا العين ترى ولا الأذن تسمع ولا الماء يروى ولا الغذاء يشبع ولا المطر ينبت، وإنما كل هذه الأفعال والآثار يخلقها الله تعالى كما خلق مصادرها التى تضاف إليها عادة ولهذا فليس بمستحيل ولا عسير على الله أن يبرد الأشياء بالنار ويحرقها بالثلج حتى إنه لما أحرق بالنار لا يحرق بها فى الحقيقة وإنما يحرق بإرادته . ونحن لا ننكر المناسبة المشهودة بين النار والإحراق ولا بين الشمس والإشراق وإنما نقول إنها مناسبات وضعية لا تدل على أكثر من عادة واضعها فى خلق بعض الأشياء عقب خلق بعض . فبيده متى شاء أن يقطع تلك المناسبات أو يغيرها لأنها ليست مناسبات ناشئة من ذوات الأشياء غير قابلة للانفكاك .

وفى هذا الأصل أعنى إسناد جميع الممكنات إلى الله من غير توسط بعضها فى حصول بعض ، إذعان لعموم سلطة إرادة الله على الكائنات فليس الله خالق النار مفوضا إليها فعل الإحراق وليس الله مرسل الريح وهى محركة الغصن والورق بل الإحراق وتحريك الغصن والأوراق أيضا من الله من غير واسطة وإنما سنته أن يقترن إحراقه بحالة مماسة النار وتحريكه الغصن والأوراق بحالة إهبابه الريح. وكما أن فى هذا الأصل جمع التأثير فى الكائنات كبيرها وصغيرها وحصره فى الله ففيه أيضا تعميم هيمنته عليها والله تعالى يخلق الإنسان ويخلق مصنوعاته وصنعه فهو مثلا يخلق الطائرة القاذفة للقنابل وقنابلها وطيران الإنسان عليها وقذفه القنابل منها وإصابتها الهدف ثم يخلق انفجار تلك القنابل والخسارات الحاصلة منه . فلو كان الإحراق من النار والانفجار من القنبلة أى من طبيعتهما غير القابلة للانفكاك وتحريك الورق من الريح لما قدر الله أن يمنعها من أفعالها متى شاء أو لو كانت هذه الأفعال مفوضة إليها من الله كان الإحراق الحاصل من مماسة النار والخسارة الحاصلة من الانفجار جزافا لا محددا بالقدر الذى أراده الله إذ لا تعلم النار مقدار

مايلزم إحراقه ولا القنبلة مقدار ماتوقعه من الخسارات فتحرق أو تحطم أكثر مما كان المطلوب إحراقه أو تحطيمه أو أقلّ منه .

وعلى هذا الأصل أيضا لا يكون حصول الأمر الذى يعتبره أصحاب مذهب التعليل علة غائية للفعل بطريق الترتب عليه ، كأن يكون الله تعالى أراد أن يفعل فعلا ففعل وتولد منه حصول أمر ثان من غير أن يحتاج هذا الأمر إلى إرادة منه لكونه مرتبطا بفاعله أوّلا ارتباطَ المعلول بعلته ، بل يكون حصول الأمر الثانى أيضا محتاجا إلى إرادة الله إذ لا رابطة بين الأشياء تقتضيها طبائع الأشياء ويكون بعضها مولدا لبعضها ، غير جُريان سنة الله على خلق بعضها عقب بعض ، حتى إن الله تعالى هو خالق الأغراض التى لا نجتنب تعليلَ أفعال الإنسان بها كما أنه خالق أفعاله . فإذا حرك أحدنا يده لتحريك المفتاح فلا تكون حركة المفتاح مترتبة من نفسها على حركة اليد وإنما يكون كل من الحركتين بتقدير الله وخلقه ، وهذا مثال مشهور فى إيضاح الخلاف بين علماء أهل السنة النافين للتوليد والمعتزلة القائلين به . فهذا النفى من علمائنا مبنى على استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى بلا واسطة وعدمِ الاعتراف بوجود العلية والمعلولية بين الأشياء فى ذاتها . ومنه يعلم أنه لا يصح تعليل أفعال الناس أيضا فى الحقيقة بالأغراض كما لا يصح تعليل أفعاله تعالى بها ، وإنما يقع تعليل أفعالهم على حسب ما يخيل إليهم فى أذهانهم من أن هذا الشىء علة لذلك الشىء ووسيلة إليه ، حتى إنهم بما تعوّدوا من هذا التعليل فى أفعالهم المبنى على التخييل يتصورون أفعال الله أيضا معللة ، لكنا نحن ننفى التعليل فى أفعال الله حيث لا يتصور له التخييل المتصور لنا

وصفوة القول هنا أنه لا علية ولا معلولية بين الأشياء ولا توليد حتى نعلل أفعال الله بالعلل والأغراض . فإن قيل إن لم تكن علية طبيعية بين الأشياء فلا مانع من القول بالعلية المجعولة بمعنى أن الله تعالى جعل هذا علة لذاك . قلنا ليس هذا الجعل غير خلق الثانى عقب خلق الأول خلقا مطردا ولا يكون المجعول الأول علة للمجعول الثانى إلا بالنسبة إلى

مايظهر لنا لا بالنسبة إلى الجاعل الخالق لكل منهما غيرَ ملزم بالترتيب الواقع . وما قاله الفاضل الكانبوى فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى للعقائد العضدية عن علماء الحنفية أنهم لا يأبون تعليل أفعال الله ولا يرون مانعا من أن يكون علمه تعالى بترتب المصالح على أفعال كذا علةً لفعل تلك الأفعال ، يرد عليه ـ زيادة على ما أوردته سابقا من أن العلم تابع للمعلوم وهو المصلحة فتكون هى العلة المؤثرة فى الحقيقة كما أن المصلحة فى فعل الإنسان تؤثر بواسطة علمه بها ـ هل الأحناف القائلون بترتب المصالح على أفعال كذا من غير ترتيب من الله قائلون بالتوليد كالمعتزلة ؟ .

نعم ، الأشاعرة إنما ينفون العلية بين الأشياء قائلين بأن العلة الوحيدة فى الكائنات هى إرادة الله لا شىء من التأثير لأى شىء غيرها فى شىء ولا ينفون اللزوم العقلى بين بعض الأشياء من غير أن يكون الملزوم علة للازم كلزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدمتى القياس المنطقى المستجمع لشرائط الإنتاج عند الإمام الرازى وهو من الأشاعرة ، وكلزوم وجود المحل لوجود العرض ووجود الجزء لوجود الكل مع كون اللازم والملزوم فى هذه الأمثلة معلولى علة واحدة والله تعالى خالق كليهما [١] ولا يلزم من هذا أن يكون الله محتاجا فى خلق العلم بالنتيجة فى الإنسان إلى خلق العلم فيه بالمقدمتين لكونه قادرا على خلق العلم بها ابتداء بطريق الإلهام . أما توقف العلم بها لغير الملهمين، على العلم بهما فذلك يتضمن حاجة الإنسان المخلوق لا حاجة الإله الخالق .

***

ومما هو جدير بالذكر أنى كتبت هذا المبحث مبحث تعليل أفعال الله فى هذا الكتاب وكتبت كتابى « تحت سلطان القدر » قبل أكثر من عشر سنين كل ذلك من غير مراجعة « العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ » للشيخ صالح

---

[١] أى المتلازمين لا اللزوم وعلى رأى الفيلسوف « ديكارت » الذى هو غاية فى تعظيم الله كما سبق ذكره فالله خالق المتلازمين واللزوم جميعا .

ابن المهدى المقبلى اليمنى المتوفى سنة ١١٠٨ الذى ينعته مترجموه بالمجتهد المطلق فى الأصول والفروع والذى ينعى فى كتابه بشدة لاذعة على جميع المذاهب الإسلامية من الأشاعرة والماتريدية والشيعة والمعتزلة والحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، لاسيما الأشاعرة النافين لتعليل أفعال الله بالأغراض والقائلين بكون الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل وكون الله خالق أفعال الإنسان، وهو يعضد مذهب المعتزلة فى كل هذه المسائل.

لم يكن « العلم الشامخ » من الكتب المتداولة من قديم فى بلادنا وكنت رأيته أول مرة لما جئت مصر فى هجرتى الأولى قبل خمس وثلاثين سنة وقد طبع فيها حديثا، ثم نسيته حتى كتبت ما كتبته فى كتابى هذا وقبله فى «تحت سلطان القدر» وذاكرتى مشغولة عن كتاب العالم اليمنى. بيدأنه خطر ببالى وأنا فى فترة انتهاء كتابى هذا وإرجاء طبعه إلى مابعد اجتياز أزمة الغلاء الذى أتت به الحرب واشتد بعدها، خطر ببالى مراجعته فقرأته على ضخامة حجمه فى بضعة أيام فإذا هو يشن غارات ناربة على مذهب الأشاعرة فى المباحث المذكورة التى التزمته أنا فى الكتابين. ومع هذا فلم يؤثر إرعاد المؤلف وإبراقه فيما تقرر عندى بشأن تلك المسائل غير أن أقول وأوجز فى القول بقدر الإمكان علاوة إلى ما قلته إلى هنا:

اتهام المؤلف مذهب نفى التعليل باعتباره نفىَ الحكمة عن أفعاله تعالى وإنكارَ اسم «الحكيم» من أسمائه الحسنى، مدفوع بأنا نحن نفاة التعليل لانخلى أفعال الله تعالى عن الحكمة وإنما ننفى تبعية أفعاله لها فهو الحكيم الذى تستتبع أفعالُه الحكمة لأنه مالك أزمّة كل حكمة وكل كمال وإن كان هذا الترتيب فى التبعية يُرى بالنسبة إلى أفعالنا نحن المساكين معكوسا. بل إذا قال الله تعالى مثلا «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها الآية» وهى من الآيات الكثيرة الواردة فى القرآن مصدرة بلو، ثم آثر هداية البعض على هداية الجميع كانت الحكمة التى توجد دائما متبوعة لإيثار الله تعالى بالنظر إلى مذهب

التعليل ، فى هداية البعض وكان إذن معنى قوله تعالى ذاك : لو شئنا لخرجنا عن الحكمة وفعلنا خلافها . فاتصلت تهمة لزوم أن لا يكون الله حكيما بمذهبهم لا بمذهبنا.

ولا ينجى المؤلف من هذه الورطة ماادعاه من أن فى حكمته تعالى ما يسع مخالفة ما فعله إلى غيره أو إلى محض الترك ، لأن هذه السمة خاصة بمذهبنا نحن نفاة التعليل الجاعلين الحكمة تتبع فعل الله تعالى مطلقا أو بالأصح تتبع اختياره ليعم الترك المحض أيضا. فإذا قال الله تعالى لو شئت لفعلت كذا فاعلا غيره كان معناه على مذهبنا لو شئت لفعلت غير ما فعلته وكانت الحكمة عندئذ فيه لأن الحكمة تابعة لما اختاره ودائرة معه. أما الحكمة المتبوعة لاختيار الله عند أصحاب التعليل فلا يتصور وجودها إلا فى جانب واحد بعينه ولا يكون لله تعالى أن يجاوز ذلك الجانب إلى غيره قائلا لو شئت لفعلت كذا ، وإلا فاتته الحكمة . فإن فرضوا حكمة متسعة موجودة فى الجانبين فلابد أن تكون الحكمة الموجودة فى أحدهما حكمة راجحة والتى فى الجانب الآخر حكمة مرجوحة، ويلزم أن يكون جانب الحكمة الراجحة هوالذى اختاره الله للفعل، بل يلزم أن يكون الله فاعلا موجبا بالنسبة إلى هذا الجانب لافاعلا مختارا ، وليس له بعد هذا أن يقول لو شئت لفعلت غير ما فعلته، لأن كل ما لم يفعله فالحكمة الموجودة فيه حكمة مرجوحة لا يجوز لفعل الله تعالى أن يتبعها وإلا كان ذلك منه ترجيحا للمرجوح وهو محال على الله. وكذا الحال فى الاستحالة أو أشد إذا ادعوا تساوىَ جميع الجوانب فى الحكمة المتسعة لأنه يكون ترجيح واحد منها حينئذ ليفعله ، ترجيحا بلا مرجح كان أصحاب مذهب التعليل يعيبونه على نفاته . ومعنى هذا استحالة الفعل على الله عندهم. أما عندنا فلا حاجة لله إلى مرجح غير إرادته وإذا أتى بالفعل محالا على مذهبهم لكونه ترجيحا من غير مرجح ثم قال لو شئت لفعلت غير مافعلته كان كقوله لو شئت لأتيت بترجيح آخر من غير مرجح واستبدلت محالا بمحال .

ومما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة الذين نقتدى بهم قولُهم « لا يقبح شيء من الله» مع اتفاق الجميع على أن الله تعالى لا يفعل القبيح. وأصل الخلاف فيما نخالف المعتزلة وهذا المؤلف اليمان أنه ليس للفعل فى ذاته صفة عندنا باعتبارها يحسن الفعل أو يقبح، فكل ما يفعل الله أو يأمر به حسن لكونه فعله أو أمر به لا أنه يفعل الشئ أو يأمر به لكونه حسنا وينهى عنه لكونه قبيحا، والله تعالى هو جاعل الحسن حسنا والقبيح قبيحا لا أن الحسَن متصف بالحُسن من نفسه والقبيح بالقبح من نفسه، وقد سمعت ما قاله الفيلسوف الكبير « ديكارت » .

أما تبجح المؤلف نصير المعتزلة معترضا على الأشاعرة وقائلا « هل يكون حسنا من الله لو فرضنا أنه صدّق النبى الكاذب وكذب النبى الصادق فالجواب نعم إن صدق الله الكاذب أو كذب الصادق كان ذلك حسنا منه لكن المؤلف لا يعرف أن القضية الشرطية تصدق من غير توقف على وقوع شرطها. ولعدم معرفته لذلك يتعاظم عليه هذه القضية الشرطية تعاظُمَ وقوع الشرط ويتوهم أن مدعيَها كمدعيه، وهو مع عدم معرفة ذلك لا يعرف مقدار عظمة الله وعظامة فعله فيصعب عليه أن يفهم كيف يكون القبيح حسنا بمجرد فعل الله إياه ؟ ومنشأ الغلط تثبيت الحسن والقبيح قبل تثبيت الله، ولهذا نرى ابن قيم الجوزية ينكر الخلود فى النار ويراه قبيحا لكونه من أولئك المثبّتين كهذا المؤلف اليمان وهذا المؤلف اليمان يعترف بالخلود رغم أنفه ويقول ان قول الله بذلك أظهر ما خفى على عقولنا من حسنه ، وليس هذا الاعتذار إلا تقهقرا من قولهم بكون الحاكم بالحسن والقبح هو العقل ويلزمهم هذا التقهقر فى كل ما ورد الشرع به وعجز العقل عن إدراك حكمته ولا يتقهقر القائلون بكون الحاكم هو الله أبدا ولا يلجأون فى أى مسألة إلى القول بأن العقل أظهر ما خفى على الشارع من حسن هذا الشيء أو قبح ذلك كما يلجأ خصومهم إلى القول بأن الشارع أظهر ما خفى على عقولنا ، وقول النبى صلى الله عليه وسلم إن الله لو عذب أهل سماواته وأرضه لعذبهم وهو غير ظالم ولو

رحمهم لكانت رحمته خيرا من أعمالهم » خير حاسم لمسألة التحسين والتقبيح هل هما عقليان أم شرعيان وخير منبه للغافلين على عظمة الله وعظمة فعله المستتبع للمحاسن والحِكَم. والمؤلف ذكر الحديث الذى نقلناه بتمامه فى « تحت سلطان القدر » ولم يتنبه لمغزاه.

ومما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة قولهم بأن الله خالق أفعال عباده ، فهو يختار قول المعتزلة بأن العباد هم أنفسهم الخالقون لأفعالهم وإلا فلا يكونون مسئولين عنها ، وما يفعلونه من الكفر والفسوق والعصيان فكلها يقع منهم عنده على خلاف إرادة الله التى لا تختلف عن أمره كما اختلفت عنه عند أهل السنة فيجرى فى ملك الله ما يشاؤه وما لا يشاؤه على المذهب المختار عند هذا المؤلف اليمنى ويهدر قوله تعالى « ولو شاء الله ما فعلوه » كما أن القول بعدم كون الله خالق أفعال عباده خلاف ما نص عليه الله بقوله « والله خلقكم وما تعملون » .

والمسألة أي مسألة تحديد موقف البشر تحت سلطان القدر التى جعلتها موضوع كتاب برأسه ، لن يخرج الرجل عن عهدة حلها ولو ألَّف ألف كتاب فى حجم « العلم الشامخ » ولن يستطيع الجواب عما أكثر الله ذكره فى القرآن من أنه يضل من يشاء ويهدى من يشاء فقد ينهار كثير من الأعلام الشامخة ولا تنهار تلك الآيات الماثلات كالجبال مانعات عن مذهب أساتذته المعتزلة بل مذهب الماتريدية أيضاً فى هذه المسألة ، وكذا قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فى سورتين من كتاب الله جبلان شامخان لن يقدروا اجتيازهما .

أما تأويل قوله تعالى عن نفسه بأنه « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » بأن الإنسان يضل باختياره ويهتدى باختياره لكن اختياره فى الحالين مستند إلى مشيئة الله الذى خلق الإنسان قادراً على أن يفعل بمشيئته واختياره ولولا مشيئة الله المتعلقة بخلق الإنسان على هذه الحالة المخيرة لما أمكنه أن يضل باختياره ولا أن يهتدى باختياره .

ـ وقد مشى المتكلفون المعاصرون أمثال الشيخ بخيت فى تأويل قوله تعالى « وماتشاءون إلا أن يشاء الله » على هـذا المنوال الذى اختاره العالم اليمان فى تأويل قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » ـ فالجواب عليه أن مشيئة الله المتعلقة بخلق الإنسان حرا فى اختياره الضلالة أو الهدى عامةٌ لجميع الناس على السوية فلا يكون حق الكلام على تقدير إرادة ذلك المعنى العام أن يقال إن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء الدال على تخصيص من يشاء منهم بالضلال ومن يشاء منهم بالهدى . ولم يكن الله تعالى بمجرد مشيئته لأن يكون الإنسان ذا مشيئة ، شائياً منه أن يشاء الضلالة بعينها ولا أن يشاء الهدى بعينه وخصيصاً لم يكن شائياً منه الضلالة حتى يصح له بمجرد تلك المشيئة قوله بأنه يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، وإلا كان هذا مخالفاً لقاعدة المعتزلة أصحاب هـذا التأويل القائلة بأن الله تعالى لا يريد الشر . وقد بيّنا فى « تحت سلطان القدر » عدم جريان مثل هذا التأويل فى قوله تعالى أيضاً : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بما لا مزيد عليه .

وأما اعتراض المعترضين على مبدأ كون الهداية والضلال من الله تعالى وكون الناس ماشين فى إرادتهم على وفق ما أراد الله أن يريدوا ، بأن هـذا المبدأ المتضمن للجبر ينتهى إلى إبطال الشرائع ويجعل تكليف الإنسان بأحكامها تكليفاً بما لا يطاق، فقد أجبت عنه فى « تحت سلطان القدر » فى أواخر الكلام على مذهب إمام الحرمين ص ٢١٤ ـ ٢١٧ وخلاصة جوابى ترجع إلى أن كون الإنسان مقهوراً تحت سلطان القدر ليس بمانع من احتفاظه بالاختيار بالمعنى الأعم المفسر بقولنا « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل »[1] والذى ذهب الحكماء والمقتفون بآثارهم إلى أن الله تعالى مختار فى أفعاله

[١] وهو غير الاختيار بالمعنى الأخص المفسر بقولنا « إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل » معروف فى علم الكلام وسيجىء منا تحقيقه فى مكان آخر من هذا الكتاب .

بهذا المعنى ، ونحن وإن كنا مستقلين هـذا القدر من الاختيار فى حق الله تعالى فلا نستقله فى حق الإنسان ، وكيف نستقل الاختيار الذى رضى به طائفة من العقلاء اختياراً لله تعالى وهو يكفى فى صحة تكليف الإنسان بالأحكام الشرعية وإخراجه عن التكليف بما لا يطاق .

هذا وقد سهل على العالم اليمان تقرير مسئولية الإنسان عن أفعاله باعتباره مستقلا فيها وما هو بمستقل ، واعتبار مسألة الجبر والقدر مسألة فى غاية البساطة والسهولة ، مع أن التدقيقات العقلية والنقلية تشهد بغموضها إلى حد أنه يجمل العقل يحكم بأن أبعد المذاهب فيها عن الحق أبسطها وأسهلها . وإنى اتخذت قوله تعالى « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولـكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » مذهباً لى فى كتابى « تحت سلطان القدر » وآخر ما أفعل هنا للراغبين فى تفصيل هذا الموضوع إحالتهم على ذلك الـكتاب .

ومما استسهله المؤلف من معضلات المسائل أنه يقول فى أبى لهب المأمور بالإيمان مع جميع المـكلفين والمعروف بكون هذا الأمر تكليفاً بما لا يطاق فى حقه بعد نزول السورة الخاصة بشأنه لعدم إمكان أن يكون الله كاذباً فى الإخبار بأنه تبت يدا أبى لهب: « إن معناه تبت يدا أبى لهب إن لم يؤمن ، فلا إشكال » .

وأنا أقول : يشبه هـــذا التأويل ما فى تفسير أبى السعود من أن عدم إيمانه فى الماضى لا يستلزم عدم إيمانه فى المستقبل . وفيـه أن تباب يديه إن لم يؤمن معلوم من غير نزول سورة مستقلة بشأنه تقرأ إلى قيام الساعة ضد أبى لهب حتى ولو فرض أنه آمن بعد حين من نزولها كما تُرك باب هذا الفرض مفتوحا فى تفسير أبى السعود وتفسير المؤلف اليمنى لـكن المتبادر كل التبادر من تخصيص حاله بالاعتناء إلى حد إنزال سورة فيه أبديةِ الحـكم، كونُ عدمإيمانه وتباب يديه المترتب عليه ودخوله ناراً

ذات لهب ، أمراً مقضيا .. وكون نزول السورة إخباراً عن الغيب ، تؤيد ذلك قراءة ابن مسعود « وقد تب » ويفهم منه أن الجملة الأولى فى محل الدعاء .

وفى تفسير الفخر الرازى : « قال ابن عباس كان رسول الله يكتم أمره فى أول البعث ويصلى فى شعاب مكة ثلاث سنين إلى أن نزل قوله تعالى « وأنذر عشيرتك الأقربين » فصعد الصفا ونادى يا آل غالب فخرجت إليه غالب من المسجد فقال أبولهب هذه غالب قد أتتك فما عندك. ثم نادى يا آل لؤى فرجع من لم يكن من لؤى فقال أبولهب هذه لؤي قد أتتك فما عندك. ثم قال يا آل مرة فرجع من لم يكن من مرة فقال أبو لهب هذه مرة قد أتتك فما عندك . ثم قال يا آل كلاب فقال أبو لهب هذه كلاب قد أتتك فما عندك . ثم قال يا آل قصى فقال أبو لهب هى قصى قد أتتك فما عندك فقال « إن الله أمرنى أن أنذر عشيرتى الأقربين وأنتم الأقربون اعلموا أنى لا أملك لكم من الدنيا حظا ولا من الآخرة إلا أن تقولوا لا إله إلا الله فأشهدَ بها لكم عند ربكم » فقال أبولهب عند ذلك : « تباً لك ألهذا دعوتنا » فنزلت السورة » .

والأولى عندى فى الجواب عن مشكلة التكليف بما لا يطاق أن تكليف من حقت عليه كلمة العذاب مثل أبى لهب ، بالإيمان لا يكون على حقيقته وإنما يقصد به الإهانة والتعجيز ، فكونه تكليفاً بما لا يطاق فى حقه أمر مطلوب غير محتاج إلى التأويل .

مات أبو لهب متأثراً من واقعة بدر لما وصل إليه نبأها وكان لم يحضرها وبعث مكانه العاص بن هشام فما عاش بعده إلا سبع ليال حتى رماه الله بالعدسة فقتلته ولقد تركه ابناه ليلتين أو ثلاثا ما يدفنانه حتى أنتن فى بيته وكانت قريش تتق العدسة وعدواها كما يتق الناس الطاعون ثم دفنوه وتركوه .

ومما استسهل المؤلف جوابه عن اعتراض الأخ الكافر فى حكاية الإخوة الثلاثة الذين آمن أحدهم فكسب آخرته وكفر الآخر فخسرها ومات الثالث صغيراً ، فإذا قال

هـذا الأخ لو عشتُ لأحرزت مرتبة أخى السعيد فلماذا أمتنى يا رب صغيراً وقيل فى الجواب علمت أنك لو عشت لسلكت مسلك أخيك الخاسر فصنتك بتعجيل موتك، فإذن يقول الأخ الكافر هلا أمتنى أيضا صغيرا ووقيتنى أن أعيش فأشقى بالكفر . وهذه الحكاية أوردها الشيخ أبو الحسن الأشعرى شيخ الأشاعرة على أبى على الجبائى شيخ المعتزلة القائلين بوجوب الأصلح للعباد على الله ، فأفحمه .

فيجيب هذا المؤلف بأن التكاليف بالأحكام الشرعية تفضلٌ من الله. فكأنه ليس عنده من حق الأخ الكافر المتفضل عليه بالتكاليف أن يقول : ـ إذا جاز النقاش مع الله على أصول المعتزلة ـ أمسكتَ عن هذا التفضل فى حق أخى الصغير صيانة له عن أن لايقوم بشكره فيقع فى العذاب فهلا أمسكت عنه فى حق أيضاً . فلا كان ذلك التفضل الذى أدى إلى هلاكى ، أما كنت تعلم ماذا يكون مصيرى إذا عشتُ كما علمتَ مصير أخى الذى مات صغيراً ، لو عاش ؟

ولننته هنا عن نقل نماذج من « العلم الشامخ » التى أغار بها مؤلفه على الأشاعرة دفاعاً عن المعتزلة .

* * *

وبعد أن قرأت « العلم الشامخ » فى هـذه المرة وكتبت ما كتبته هنا بشأنه ساقت إلىّ المصادفة كتاب « إيثار الحق على الخلق » لأبى عبد الله محمد بن المرتضى اليمنى المعروف بابن الوزير من مجتهدى القرن الثامن الهجرى على تعريف طابعى كتابه. وهو من طراز « العلم الشامخ » ومن مراجعه ويفهم من الكتابين ومن إشادة طابعيهما أن اليمن لايعوزه العلماء الراكنون إلى مذهب المعتزلة باسم المجتهدين ولا أدرى أىٌّ من التشيع والاعتزال سبق الآخر فى دخول اليمن وإن كنت أدرى الصلة بين المذهبين من قديم . وقد كتبت فى « تحت سلطان القدر » فصلا بعنوان « علماء الشيعة يؤازرون المعتزلة » .

ومع هذا فإنى عند تحرير كتابى ذاك كنت رأيتنى فى غنى عن استقصاء النقاش مع المعتزلة وإنما بذلت جل جهدى فى مقارنة مذهب الأشاعرة فى مسألة أفعال العباد الذى ناصرته وارتأيته بأقل فرق فى بعض النواحى ، مع المذاهب المعتبرة عند أهل السنة المتوسطة بين الأشعرية والاعتزال كمذهب الماتريدية . وكنت أظن أن المعتزلة لاتقوم لهم قائمة بعد أن أفنى مشايخهم الدهر ، وقضى على مذهبهم علماء أهل السنة ، فإذا بمجتهدى اليمين يسعون لبعث ذلك المذهب من قبره وإذابى أطلع بهذا على الناحية الإسلامية من منشأ العقلية لأناس من رجال علم الدين يريدون أن يكونوا عصريين معتبرين عقيدة القدر الكاملة التى فى مذهب الجبر المتوسط ، سببا لتثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح ـ بعد الناحية العصرية ، كما حصلت هذه العقلية حتى فى الشيخ بخيت رحمه الله وحتى فى صديقنا الشيخ زاهد أبقاه الله[1] فكان سببَ رواج أفكار المجتهدين اليمانين عند من راجت من علماء الأزهر وغيرهم أوّلا كونُ تلك الأفكار متفقة مع الأفكار العصرية المبنية على تقليد الغرب فى تفنيد العقيدة الإسلامية واتهامها بالجبر ؛ وثانيا كونُ مكلفية الإنسان بالأحكام الشرعية ومسؤوليته عن أعماله عند الله مفهومة فى مذهب المعتزلة بكل وضوح . وإنى بحمد الله وتوفيقه قضيت حق الرد على الأول من هذين السببين فى مواضع عدة من « تحت سلطان القدر » وكان الذى قلته مختصرا فى آخر مرة ص ٢٦٥ [2] إن الفعل والعمل

---

[١] هنا هامش طويل رأيت وضعه فى آخر هذا الجزء من الكتاب .

[٢] قلت هذا فى فصل « آراء فلاسفة الغرب » الذين مذهب الماديين منهم نفى الاختيار عن الإنسان بالمرة وجعله مسيراً تحت تأثير الغريزة التى ورثها من آبائه والبيئة التى تحيط بها، فى حين أن علماء النفس المتخذين علم النفس ذريعة لتربية النشء يسعون لإثبات الاختيار وإمكان تقويته بالتربية ويرون ذلك من واجبهم للاحتفاظ بأهمية التربية وصيانتها عن الإهمال فكأنهم لو اعترفوا بعدم الاختيار فى الإنسان لزمهم أن ييأسوا من خدمة التربية فى ترقية الروح وتقويتها بتقوية الإرادة =

موضوع المسألة ومحل النظر فى مذهبي الاختيار والإيجاب، فهو محفوظ الأهمية سواء وقع حالَ كون الإنسان فى نظر العلم فاعلا مختارا فيه أو موجبا ، لا أنه يقع العمل من الإنسان إن كان مختارا ولا يقع إن كان فاعلا موجبا فيحل محله الكسل ، ولو نفينا الاختيار بالمرة أو الاختيار الحر وقلنا بالإيجاب لقلنا إن العمل واقع أيضا ولكن بالإيجاب بدل وقوعه بالاختيار، والفرق بين المذهبين فى كيفية وقوع العمل لافى وقوعه أولا وقوعه . ولا منافاة بين العمل وبين القول بالإيجاب فى العمل بل إيجاب العمل يؤيد العمل أكثر من تأييد الاختيار فيه له .

هذا ماقلته فى كتابى الأول فمن الغريب جدا أن يظن كثير من العقلاء والعلماء أن مذهب الجبر يعطل الإنسان عن العمل مع أن قليلا من التفكير فى محل الجبر وهو الفعل أو فى موصوفه المجبور وهو الفاعل، يكفى لإدراك الخطأ الفاحش فى ذلك الظن. فهل هناك فعل إذا كان فاعله مختارا فيه ولا فعل هناك إذا كان فاعله مجبورا فى فعله ؟

ورحم الله السلف من علماء المذاهب الإسلامية كانوا أقوم تفكيرا ، فلم يعترض خصوم الأشاعرة عليهم عند النقاش فى مسألة أفعال العباد، بأن مذهبهم يؤدى إلى تعطيل الأفعال ، كما اعترض الأستاذان الجليلان الشيخ بخيت والشيخ زاهد ؛ ورضى الله عن الصحابة لما سمعوا حديث القدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ففيم العمل؟ ولم يقولوا

= والاختيار . فمثلهم فى موقفهم هذا كمثل بعض علمائنا المعاصرين الذين يفضلون مذهب الاعتزال القائل بوجود استقلال الإرادة ويرون فى اختيار هذا المذهب حث الإنسان على السعى والعمل .

لكن مذهبنا الذى هو الإيمان بالقدر لا يستهين بالعمل ولا يقول باستغناء الإنسان عنه بل يرى العمل من بشائر القدر كما أشار إليه حديث « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » والإنسان لا يزداد سعيه وعمله لكونه على مذهب المعتزلة وإنما المزداد سعيه من قدر له الوصول إلى مقصوده وقدر معه السعى له . وما ذكره الماديون من الأسباب المجبرة كالوراثة والبيئة وعلماء النفس من التربية كلها داخل فى القدر مع النتيجة المترتبة عليها .

فكيف العمل ؟ أى أشكل عليهم فائدة العمل الواقع لا وقوع العمل نفسه ، ولئن كان الإشكال فى فائدة العمل يستلزم الإشكال فى نفس العمل بعض الاستلزام فهذه المشكلات قد سبق الجواب عليها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تمام الحديث واقتنع به الصحابة وانتهت المسألة بين الرسول وأصحابه ، فلماذا لا ينتهى العلماء المعاصرون عنها ولا يفهمون أن النزاع بين المذاهب فى كيفية وقوع العمل لا فى نفس وقوعه ؟ وخلاصته إذا فعل أحد فعلا فهو يفعله تنفيذا للقدر السابق أم يستأنفه استئنافا ؟ كما فى حديث مسلم عن أبى الأسود وحديث أحمد بن حنبل عن عبد الرحمن بن عبادة المذكورين فى « تحت سلطان القدر » وسأذكر بعضهما هنا أيضا .

فنحن القائلين بالقدر لا نمنع العمل ولا نقول بعدم الحاجة إليه ولا أن الإنسان يقعد ويعمل القدر ، حتى يكون مذهبنا الكسل والعطالة للانسان ، وإنما كل من الفريقين اللذين ينقسم إليهما الناس فيما نرى — وهما العاملون والكسالى — يأخذ حظه من القدر ، فيعمل العاملون بالقدر ولا بد أن يكونوا عاملين ، ويكسل الكسالى بالقدر ولا بد أن يكونوا كسالى ، من غير أن يكون لهم معذرة من القدر فى كسلهم ولا للعاملين معذرة منه فى عملهم .

ومن أخطاء العلماء المعاصرين العجيبة فى مسألة أفعال العباد ما وقع للشيخ محمد عبده فى رسالة التوحيد — وقد نبهت إليه فى أوائل « تحت سلطان القدر » من أنه لم يفهم أن المراد من أفعال العباد التى هى محل النزاع بين المذاهب ، أفعالهم المقدورة الصادرة عنهم فعلا ، لا ما هو أعم مما أرادوا أن يفعلوه فلم يتسن لهم .

أما السبب الثانى — لرواج أفكار المجتهدين اليمانيين عند من راجت من علماء الأزهر وغيرهم — فهو ينبىء عن كون الراكنين إلى مذهب الاعتزال يبغون السهولة فى وضع المسألة أكثر من تحرى الحقيقة ، فإن لم يكن الإنسان حرا فى اختياره وقامت أدلة العقل والنقل على أن مشيئته منوطة بمشيئة الله فكيف يصح أن نعتبره حرا لنجعله مسئولا عن أعماله ؟ ونحن أيضا لا ننكر مسؤوليته ونعتقدها حقا وعدلا ، لكنا مع هذا

لاننكر كون اختياره تحت سلطة الله ومشيئته فنحن لانهمل كلا ناحيتى الحقيقة التى أهمل معارضونا إحدى الناحيتين منها وضحوا بها فى سبيل الناحية الأخرى.. فأمامنا حقيقتان اثنتان لانشك فيهما وهما أننا لانشاء أن نفعل فعلا إلا ماشاء الله أن نفعله وأننا مسؤولون عن أفعالنا فنحن نفعل كل مانفعل تحت مشيئة الله ونحن مسئولون عن كل ما نفعل. أما أنه كيف يكون الجمع بين هاتين الحقيقتين المتنافيتين فيما يبدولنا فنقول فى الجواب عنه إنه سر القدر الذى لا يحيط به عقل البشر ولا يشق على أنفسنا أن نقول ذلك غير محتفلين بالتنافى المرئى بين الحقيقتين بعد أن اقتنعنا بكون كل منهما حقيقة لا تُنكر وإنكارها ضلالة لا تغتفر ، وبعد أن جمع الله بينهما فى قوله « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » .

ثم إنا لا نحتفل أيضا بما يدّعون على مذهبنا فى الجمع بين الحقيقتين من لزوم نسبة الظلم والنقص إلى الله تعالى عنهما علوا كبيرا حيث تكون معاقبة عبده المذنب الفاعل مافعله تحت سلطته، ظلما عندهم. وحيث يكون إدخال الخير والشر تحت إرادة الله كما هو مذهبنا القائل بعموم إرادته لكل كائن ، نقصا فى ذات الله يجعلها مريدة للكفر والفسوق مع الكافر والفاسق ؛ لا نحتفل بذلك ونحمل دعواهم فى هذا الصدد على سذاجتهم فى التفكير وقِصَر نظارهم فى المعارف الإلهية والعلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم كما نبه عليه العلامة التفتازانى فى شرح العقائد النسفية.

نعم، نحن نقول مع القرآن ان الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ومن يضلل الله فماله من هاد ومن يهد الله فماله من مضل.. ونقول مع الحديث المجمع عليه « ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن » والذى يلزم لصدق الجملة الثانية منه أن يكون عكس نقيضها

أيضا صادقا وهو كل ما يكون فهو ماشاء الله . لما تقرر فى المنطق من أن صدق القضية يستلزم صدق عكسها وعكس نقيضها المنطقيّين لكن المؤلف اليمان هذا المعروف بابن الوزير يحرف معنى الجملة الثانية من الحديث وهو «ومالم يشأ لم يكن» إلى قوله «وماشاء أن لا يكون لم يكن» وهو أخص من نص الحديث فى الجملة الثانية أعنى أن ماشاء الله أن لا يكون بعض ما لم يشأ الله أن يكون لا كله لأن الجملة الثانية فى الحديث سالبة معدولة الموضوع وفى كلام المؤلف المحرِّف سالبة محصَّلة الموضوع[1] فكما أن السالبة أعم من الموجبة فالسالبة المعدولة الموضوع أعم من السالبة المحصلة الموضوع . فمالم يشأ الله أىْ موضوع الجملة الثانية فى نص الحديث أعم مما شاء أن لا يكون ومما لم يشأ أن يكون وكلاهما لا يكون أى يصدق عليه محمول الجملة الثانية فلا يخرج أىُّ كائن عن مشيئة الله . وعلى تأويل المؤلف المحرِّف يخرج بعض الكائنات عنها وهو مالم يشأ الله كونه وشاءه الإنسان من المعاصى فهو «يكون» عنده وعند قادته المعتزلة على خلاف الحديث فى جملته الثانية .. بل لا ينطبق عنده حديث «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» بجملتيه على فعل من أفعال العباد سواء كان طاعة أو معصية لأنه يدعى أن مشيئة الله إنما تتعلق بأفعاله نفسه ولا تعلق لها بفعل غيره ويدعى أنه لا معنى لأن يشاء الله أفعال عباده بالخلق والإيجاد[2] وإنما مشيئته إياها تكون كناية عن محبته ورضاه ، مع أنه

---

[١] معدولة الموضوع أو محصلة الموضوع ومعدولة المحمول أو محصلته ومعدولة الطرفين أو محصلتهما كل ذلك من الاصطلاحات المنطقية .

[٢] قول ابن الوزير هذا يشبه قول الشيخ محمد عبده فيما نقله عنه صديقنا الدكتور عثمان أمين مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد . قال الدكتور :

« إن الذين ينكرون الحرية يحتجون بالآية القائلة : « والله خلقكم وما تعملون » وهم يفسرون هذه الآية على معنى أن الله هو خالق أعمال الإنسان ولكن الشيخ المصرى [يعنى محمد عبده] يلاحظ أن هذه الآية نفسها تقول « وما تعملون » فهى بذلك تفيد أخيراً نسبة العمل إلى الإنسان » .

وأنا أقول : إن ما قال عنه الشيخ « أخيراً » من نسبة العمل إلى الإنسان فى الآية أصبح أمراً

لاشك فى عموم الحديث لـكل ما كان وما لم يكن فإن كان الحديث لا عموم له ولاتعلق بأفعال العباد فلماذا إذن اضطرُ المؤلف إلى تحريف الجملة الثانية منـه ؟ وكان هو وتلميذه المنوى مؤلف « العلم الشامخ » يعيبان على علماء أهل السنة أن الله عنـدهم يقدر على كل شيء ولايقدر على إقدار عباده لإيجاد أفعالهم، فى حين أن المؤلف الأستاذ نفسه أعنى ابن الوزير يدعى عدم قدرة الله على إيجاد أفعال عباده، مع أن علماء أهل السنة

ظاهريا بعد تسلط فعل الخلق من الله عليه وصار ما يعمله الإنسان بالنظر إلى ظاهر الأمر مخلوق الله فى الحقيقة لا معمول الإنسان ، فما قال عنه الشيخ « أخيراً » أخير فى اللفظ لا فى المعنى ، وهو مقدم فى المعنى ومعدل بالأخير الحقيقى الذى هو نسبة فعل الخلق من الله إلى ما يعمله الإنسان ، لأن نسبة فعل الخلق فى الآية إلى مفعوله تلاحظ متأخرة عن المفعول نفسه بناء على أنها إضافة لاتتصور إلا بعد تصور المضافين . فما يعمله الإنسان خرج من أن يكون معموله وأصبح مخلوق الله بعد أن قال تعالى « والله خلقكم وما تعملون » جاعلا « ما تعملون » معطوفا على مفعول « خلقكم » وسقط بهذا جواب الشيخ عن الآية[*] وقول ابن الوزير اليمنى : « لا معنى لأن يشاء الله أفعال عباده بالخلق والإيجاد » لأن أفعالهم التى تصدر عنهم بحسب الظاهر ليسوا بخالقيها وموجديها وإنما خالقها الله . والعجب من علامة اليمن وعلامة مصر كأن مسألة أفعال العباد التى بلغ البحث والنزاع فيها بين المتكلمين عنان السماء وانعقد إجماع علماء أهل السنة على أن الله خالق تلك الأفعال عملا بقوله تعالى «والله خلقكم وما تعملون» وأن العباد أنفسهم محالّ تلك الأفعال لا فاعلوها المؤثرون فيها ، على الرغم من كون التعبير عنها أفعال العباد .. هـذه المسألة لم يصل عنها وعن أبحاثها شيء إلى آذان هذين العلامتين ؟ حتى إن إمام الحرمين الذى يميل فى هذه المسألة إلى مذهب المعتزلة والشيخ محمد عبده نفسه الذى يميل إلى مذهب إمام الحرمين ، يمتنعان عن القول بأن الإنسان خالق أفعاله كما فصلناه فى « تحت سلطان القدر » فـكيف يتمسك الشيخ بعد هذا بنسبة العمل فى الآية إلى العباد ؟ مدعياً أن هـذه النسبة تنسخ خلق الله وتجعله فعل العباد ، فهل القرآن يناقض نفسه فى قوله والله خلقكم وما تعملون بأن جعل أعمال عباده التى نسبها إليهم مخلوقة له نفسه أم ينص بهذا على حقيقة الأمر ؟ وسيجيء منا تمام الـكلام فى درس هذه الآية عند نقاش علامة اليمن على تمحلاته فى تهريبها عن احتجاج أهل السنة بها لمذهبهم

---

[*] إذ الآية لاتجعل مخلوق الله معمولنا بل تجعل معمولنا مخلوق الله ، وإن شئت فقل لا تجعل خلق الله المتعلق بأعمالنا عبارة عن عملنا نفسه بل يجعل عملنا عبارة عن خلق الله إياه .

لم يقولوا بأن الله غير قادر على إقدار غيره لإيجاد أفعاله ، وغاية ما قالوه أنه لم يُقْدِر غيره بل استأثر لنفسه خلق كل شيء فقال « الله خالق كل شيء » وقال « والله خلقكم وما تعملون » والمؤلف تخبط في تأويل هذه الآية بما لا محصل له كما سيجيء بيانه وعادته في الكلام الإكثار والتخليط ، كما تخبط في حديث « ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » .

وأما قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فلم يفهمه أصلا وادعى على خصومه أنهم تمسكوا بما قبل الاستثناء وأهملوا مابعده . وقد افترى على الأشاعرة أنهم ينكرون اسم الحكيم من أسماء الله الحسنى لعدم تعليلهم أفعال الله بالأغراض التي هي حِكَمه فيها مع أنهم لا ينفون الحِكم وحاشاهم وإنما ينفون الأغراض بمعنى أنهم لا يجعلون الحِكم أغراضاً ويقولون إن أفعاله تستتبع الحِكَم من غير بنائها عليها ولا تنفك الحكمة عن أفعاله فكل مايفعله فالحكمة فيه وهذا أبلغ في إثبات الحكمة لأفعاله تعالى . لكن المفترين لقصور أذهانهم عن تصور أفعال الله إلا كما يتصورون أفعال البشر يقصرون الحِكَم على الأغراض ويزعمون الأفعال الخالية عنها عبثا واتفاقا ولا يميزون بين الفائدة والغرض ولا بين الغاية والعلة الغائية وخصيصا لا تسع عقولهم استتباع الفعل للحكمة من غير بنائه عليها .

ولأجل ما في إدراكهم من الضيق والقِصر يزعمون أن الإنسان إن لم يكن له إلا مشيئة ما شاء الله أن يشاءه كما هو منطوق قوله تعالى وما تشاءون إلا أن يشاء الله ، وقول المحققين إن الإنسان مختار في أفعاله مضطر في إرادته ، يزعمون أنه إذا كان الأمر كذلك كانت معاقبة الكافر على كفره والفاسق على فسقه ظلماً من الله[1] مع أن

---

[١] وجوابنا عليهم قبل أن نبين بطلان ما توهموه من لزوم كون الله ظالما في معاقبة الكافر على كفره والفاسق على فسقه إن كان الإنسان مسيراً فيما فعله من خير أو شر لا مخيراً .. جوابنا =

الظلم لا يتصور فى حقه تعالى مهما فعل لأن كل شىء ملك يده كما فى حديث مسلم عن أبى الأسود الدؤلى قال: قال لى عمران بن حصين : أرأيت مايعمل الناس ويكدحون

= عليهم أنه إذا أثبت التحقيق العلمى المبنى على دليل العقل والنقل أن مشيئة الإنسان لاتتعلق بشىء إلا تابعة لمشيئة الله فلا يُذكر مانعا للاعتراف بهذه الحقيقة أن يترتب عليه شىء من حصول مفسدة دينية أو فوات مصلحة دنيوية كلزوم أن يكون الله ظالما فى معاقبة الكافر والفاسق وكلزوم أن يكون الإيمان بالقدر الذى لا يمكن تغييره بالمساعى سائقاً للانسان إلى الكسل والتعطل عن العمل — مع أننا دفعنا مشكل هذين اللازمين بجواب آخر خاص بهما — ولو كنا لم ندفع مشكلهما فلا نقبلهما أيضاً مانعين عن الاعتراف بما فى موقف البشر تحت سلطان القدر من الجبر إن كان موقفه فى نفس الأمر وعند التحقيق العلمى كذلك، لأن الحقائق العلمية تُطلب لذاتها مجردة عن أى مصلحة أو مفسدة وقد اعترف بهذا وبالجبر نفسه فى موقف الإنسان علماء النفس فى الغرب الذى تعود اتهام الإسلام بعقيدة الجبر كما صرح به الأستاذ حسين رمزى أستاذ علم النفس بجامعة فؤاد فى محاضرته التى نشرتها مجلة القضاء الشرعى قبل سنوات وقد نقلناه بنصه فى « تحت سلطان القدر » ص ١٨ ونحن نذكره هنا أيضاً لخطورته :

« تقضى المصلحة علينا فى كثير من الأحايين بالوصول فى بعض المسائل النفسية إلى جواب معين نعتقد أنه يوافق مصلحة لنا بدلا من الوصول إلى الحقائق فنحن نريد أن نحكم فى مشكل الإرادة بأن الإنسان مخير لا مسير مثلا وهذه الحالة عاقت سير العلم ولا تزال تعوقه لارتباطها بمذاهب المسئولية الشرعية والقانونية والخلقية ، إلا أن من واجب علم النفس أن لا يلتفت إلى الفائدة ، فالحقيقة العلمية محبوبة لذاتها وهى الغاية التى تسعى الإنسانية للوصول إليها وليس للعلم أن يتحول عنها أصلا فإن قال عالم الأخلاق والقانونى والشرعى بوجود الإرادة فعالم النفس لا يستسلم إلى هذا القول بل يتحتم عليه أن يبحث الموضوع مجرداً من كل غاية (ومن كل حكم سابق) إلا غاية واحدة هى البحث عن الحقيقة ، وإن قال الدين إن نفى وجود الإرادة يؤدى إلى نسبة الظلم لله عز وجل وإن إثبات وجود الإرادة يؤدى إلى نسبة العجز لله تعالى وإن الله سبحانه وتعالى منزه عن الظلم والعجز فالعالم النفسى لا يقرر إلا نظريات نفسية علمية ولا يقرر حكما علميا إلا متى تثبت من الحقيقة .. لقد أظهر دارسو الإرادة فى بادىء الأمر وبتأثير النظرية الميكانيكية أن الانسان مجرد جرثومة حية تحمل أثناء تكوينها ونموها عن طريق الوراثة آثار الأجيال الماضية ما بين صفات طبيعية ومرضية وأن هذه الجرثومة تنشأ خاضعة لتأثير بيئة طبيعية مرتبطة بظروف اجتماعية منها الغنى والفقر والجهل والعلم والحالة الأدبية والمدنية .. إلخ فالانسان مسير لا مخير وهذه النظرية ذاعت فى شكل حكم علمى بتأثير أنصار النظرية الميكانيكية وأخذ بعض المشرعين فى سن قوانين على أساس غير أساس حرية الارادة » .

فيه شيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون به مما آتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شيء قضى عليهم ومضى عليهم قال أفلا يكون ظلماً قال ففزعت من ذلك فقلت كل شيء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال: فقال يرحمك الله إنى لم أرد مما سألتك ، إلا لأحزر عقلك إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله فقالا يا رسول الله : أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه أشيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم وتصديق ذلك فى كتاب الله عز وجل « ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها » .

فالمعتزلة وأنصارهم لا يعرفون ماهية الظلم ولا يقدرون عظمة الله حق قدرها[1] وإنما يحاولون حل مسألة القدر التى ليست فى الدنيا مسألة تعدلها غموضا وإعضالا ، بتنزيلها منزلة مسألة بسيطة سهلة الحل وقياس ذات الله تعالى وأفعاله بمقياسنا ومقياس أفعالنا نحن البشر .

ولكون عقولهم مقيدة بهذا المقياس يقولون إن الاعتراف بسلطان إرادة الله على إرادات العباد إنما يكون بطريق الإكراه ، وحيث لا إكراه فلا سلطان ، لأن

---

[١] الظلم قد يطلق على التصرف فى ملك الغير بغير إذنه وقد يطلق على وضع الشيء فى غير موضعه وكل منهما لايتصور فى حق الله الذى لايوجد شيء خارج عن ملكه ولا يوضع حد لحكمته بأن يقال فى أى فعل من أفعاله انه موضوع فى غير موضعه . وقد نقلت فى « تحت سلطان القدر » ما قاله ابن قتيبة فى كتابه « اختلاف اللفظ » ونعم ما قال :

« إن أهل القدر [يريد بهم المعتزلة الذين من ألقابهم القدرية] حين نظروا فى قدر الله الذى هو سره ، بآرائهم وحملوه على مقاييسهم أرتهم أنفسهم قياساً على ما جعل فى تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق ، أن يجعلوا ذلك حكما بين الله وبين العبد » ومن غريب المصادفة أن كتاب ابن قتيبة الذى نقلت عنه هذه الكلمة القيمة كان فضيلة صديق الشيخ زاهد هو الذى أهدى إلى هذا الكتاب عند تحرير كتابى « تحت سلطان القدر » .

الإنسان يفعل ما يفعله باختياره ورضاه وكلامنا فى أفعاله الاختيارية فأين الجبر إذن ؟ لـكنى أقول هذا الجبر الذى يؤلفه الله باختيار الإنسان وإرادته فيجعله يفعل بإرادته ورغبته ما أراد الله منه أن يفعله ، جبر محبوب عند المجبور لا يعرفه ولا يقدر عليـه جبابرة البشر وإنما يقدر عليه مَن « الجبار » من أسمائه الحسنى[1] .

---

[١] وعند قراءة ما كتبته هنا على فضيلة الشيخ زاهد قال : « إن الجبار الذى هو من أسماء الله الحسنى من الجبر بمعنى الاصلاح وقد نبهوا عليـه فى شروح الأسماء الحسنى » وأنا أعرف أن هذا الاسم الشريف فسر على وجهين بل أوجه وأعرف أيضاً أن المفسر أبا السعود على الرغم من كونه ماتريديا وكون الماتريدى معتزليا فى نظر فضيلة الصديق ، قدم المعنى الذى أخذته أنا على المعنى الذى أخذه فضيلته فقال « الجبار الذى جبر خلقه على ما أراد أو جبر أحوالهم أى أصلحها » ومع قطع النظر عن تفسير المفسرين بهذا أو بذاك يكفينى أن الجبر الذى يفر عنه فضيلته مذكور معناه فى القرآن بكثرة لا تحصى مسنداً إلى الله تعالى وواقع فى نفس الأمر كما حققنا فيما سنورده من البرهان العقلى على مذهب الجبر ، وهـذا لفظه منصوصاً عليه فى كتاب الله : « المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر » ولا أظن أن يكون المعنى الذى أخذه فضيـلة الصديق فى الجبار الواقع بين العزيز والمتكبر أولى من المعنى الذى أخذته أنا ، لاسيما وأن تفسير الجبار بمـا فسرته يجد فى حديث « سبحان ذى الملـكوت والجبروت .. » المذكور بأسانيده وطرقه فى كتاب « الأسماء والصفات » للحافظ البيهق ، تأييداً صريحاً بلفظه ومعناه لا يجده تفسير الجبار بمـا فسر به فضيلة صديق . وقد ذكر البيهق قوله تعالى « العزيز الجبار المتكبر » مع الحديث المذكور ، فى باب « ما جاء فى الجلال والجبروت والـكبرياء والعظمة والمجد » وروى فى باب ما جاء فى النفس من الـكتاب المذكور بسنده عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ مرة على منبره : وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته فجعل رسول الله يقول «كذا يمجد نفسه عز وجل: أنا الجبار أنا العزيز المتكبر فرجف به المنبر حتى قلنا ليخرن به الأرض .

وكان أهم ما فعله الصديق فى اعتراضه علىّ أنه شغله اعتراضه عن الالتفات إلى ما أردت إفهامه فى قولى « وهذا الجبر الذى يؤلفه الله باختيار الانسان وإرادته فيجعله يفعل برغبة من عنده ما أراد الله منه أن يفعله ، جبر محبوب عند المجبور لا يعرفه ولا يقدر عليه جبابرة البشر وإنما يقدر عليـه مَن الجبار من أسمائه الحسنى » أضيف إليه الآن قولى : والجبر الذى يعرفه البشر ويقدر عليه لايكون الجبار المشتق منه من الأسماء الحسنى لمن سمى به لـكونه جبرا مكروها غير محبوب عند المجبور.

ثم ان فى القرآن كلمة من أكثر ما يتكرر ذكره فيه ويمدح الله به نفسه ، كلمة تقصم ظهور أنصار المعتزلة وقد تصدى لتأويلها ابن رشد فقصمتُ فيما سبق بحوله تعالى ظهر تأويله ، كلمة قائلة « بأن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء » فلو كان واحد منا أضل من شاء من الناس وهدى من شاء منهم واستطاع ذلك ثم أراد أن يعاقب الضالين لقلنا أنه ظلمهم ، وهل يمكننا أن نقوله فى الله الذى يضل من يشاء ويهدى من يشاء ويعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء ؟ أم هل يمكننا إنكار أنه يضل من يشاءويهدى من يشاء كماأنكر الخصم مع نص القرآن عليه ومع أن الواقع كذلك حيث إن الإنسان يفعل كل مايفعله من خير أوشر لداعية تخطر بباله وعليها يقوم هداه وضلاله وخالق الداعية فى قلبه هو الله .

وليس للخصم جواب عن هذه الكلمة المنصوص عليها فى القرآن سوى ادعاء أن من أضله الله تكون منه سابقة ذنب ويكون هذا الإضلال جزاء من الله عليه. وهذا الجواب مع ما يأباه من نص القرآن العام لكل من يشاء الله ضلاله، لايتمشى فى الذنب الأول الذى لم يسبقه ذنب آخر لأن ذلك أيضا ضلال يلزم دخوله فى قوله تعالى يضل من يشاء ولا يكون له سبب غير مشيئة الله .

هذا ما يرد على الخصم المجيب فى الجملة الأولى أعنى « يضل من يشاء » وفى الجملة الثانية القائلة بأن الله يهدى من يشاء وفى آية أخرى « والله يدعوا إلى دار السلام ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم» محاباة ظاهرة من الله لفريق من الناس وهم الذين قيل عنهم فى حديث نبوى إنهم خُلقوا للجنة كما أن الفريق السابق أى الذين شاء الله ضلالهم خلقوا لجهنم . فلو نظرنا إلى الجملتين بمنظار أنصار المعتزلة وقسنا معاملة الله بمعاملات الناس بعضهم بعضا لوجدنا تخصيص الهداية فى الجملة الثانية لمن يشاء من الناس كتخصيص الإضلال الذى فى الجملة الأولى لمن يشاء منهم ، جديرا بالاعتراض

ولكن الله لا يعترض عليه ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون . وهو آخر كلمة ينتهى إليها البحث والنقاش فى هذا الموضوع ، ومن حاول حل المضلة من دون التجاء وانتهاء إليها فقد أتعب نفسه عبثا. ومن حاول تأويلها أيضا لإخراجها عن كونها آخر كلمة فقد أدخل نفسه فى الذين لايكادون يفقهون حديثا بل عرّضه لمصداق جملة الضلالة.

وصاحب « إيثار الحق » يؤول قوله تعالى يضل من يشاء الوارد فى القرآن بكثير من المناسبات، بحمله على بعض أمثاله الواردة فى شكل مقيد مثل قوله تعالى «ومايضل به إلا الفاسقين » وقوله « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » فالله تعالى يضل الفاسقين ويُزيغ قلوب الذين زاغوا يعنى يضل المستحقين لأنه يضل من يشاء وهو خلاف صراحة الآية إذا لايقال عن الذى يضل من يستحق الإضلال إنه يضل من يشاء ولا يقال عن هذا الجمع والتأليف إنه من قبيل حمل المطلق على المقيد لأن إضلال من يشاء أيضا مقيد لا مطلق ولا يمكن حمل المقيد على المقيد فيكون لكل منهما حكمه من غير تعارض . أما قوله تعالى « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ومايضل به إلا الفاسقين » الدال على التخصيص والقصر ففيه إشكال وتعارض مع الآيات الدالة على إضلال من يشاء. ويمكننا حله بأن نقول إن الضمير المجرور فى قوله تعالى « ومايضل به إلا الفاسقين » راجع إلى ضرب المثل المذكور فى الجملة المتقدمة أعنى « ان الله لايستحيى أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفرو فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ومايضل به إلا الفاسقين» وضرب الأمثال من الله تعالى وقع فى القرآن كقوله « مثلهم كمثل الذى استوقد نارا» الآية فيئول المعنى إلى أن الله يضل بالقرآن كثيرا ويهدى به كثيرا ومايضل به أحدا ابتداء، وإنما يضل به الفاسقين ويكون هذا من فضل القرآن على الناس حيث كانت هدايته عامة وإضلاله خاصا بالفاسقين [١] .

---

[١] وانظر إلى قوله تعالى «وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ماالكتاب

وأما التأليف فى غير هـذه الآية من الآيات المقيدة بأسباب الإضلال فطريقه من غير ذهاب إلى إعمال تلك الآيات وإهمال آيات المشيئة كما فعل المؤلف اليمنى بن الوزير ، أن الله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء مطلقا لا تخصيص فيه ولا إجمال يحتاج إلى التفسير كما ادعاه المؤلف ابن الوزير والذين يضلهم الله لسابقة ذنب لهم واستحقاق وإن كان إضلالهم يبتنى على أسباب خصوصية كما تمزى به المؤلف إلا أنه إذا نقلنا الكلام على تلك الأسباب التى هى عبارة عن ذنوبهم السابقة رأيناها أيضا واقعة بإضلال من الله لكونه خالق الداعية إليها فى قلوبهم ورأينا هذا الإضلال الأول لا سبب له سوى مشيئة الله فهى سبب هـذا الإضلال مباشرة وسبب الإضلال الثانى المبنى على الذنب

= ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم » ولإلى الفرق بين هداية الله بنور القرآن وبين هداية نبيه صلى الله عليه وسلم . فلله الهداية بمعنى الدعوة إلى صراط مستقيم وإيضاح الدلائل وإزالة الأعذار وهذه هداية عامة لجميع الناس غير متضمنة لايصالهم فعلا إلى ما يُدعون إليه ولله مع ذلك هداية موصلة مختصة لمن يشاء من عباده وهى المراد فى الآية لا الهداية العامة وللنبى الهداية العامة فقط أما الخاصة الموصلة فقد نفيت عنــه فى قوله تعالى « إنك لا تهدى من أحببت ولـكن الله يهدى من يشاء » والآية أعنى قوله تعالى « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا » الآية من أدلة مذهبنا فى أفعال العباد أما قول المفسر العلامة أبى السعود رحمه الله فى تفسير من يشاء الله من عباده الذى يهديه بنور القرآن الهداية الخاصة الموصلة : « وهو من يصرف اختياره نحو الاهتداء به » وذلك لارجاعه إلى مذهبه الماتريدى، ففيه ابتعاد ظاهر عن الآية . وإذا كان من يشاء الله من عباده أن يهديه الهداية الخاصة الموصلة ، متعيناً فيمن يصرف اختياره نحو الاهتداء فحق التعبير عنه : « من يشاء هو » لا من يشاء الله أعنى كان واجب المفسر لاستخراج المعنى الملائم له من الآية أن يكتفى بإرجاع ضمير فعل المشيئة إلى (من) بدلا من الله ويترك الاشتغال الذى تكلفه فى تعيين المراد (بمن) والذى لا قرينة له فى الآية ، مع أنه لا يوجد فى المفسرين من أرجع ضمير فعل المشيئة فى الآية ولا المفسر أبو السعود نفسه إلى (من) وهذا الارجاع هو أقصر طريق فى تطبيق هذه الآية وأمثالها الكثيرة على مبدأ كون الهداية والضلال من الانسان ولاأدرى لماذا إذن لا يجترئ عليه خصومنا أصحاب ذلك المبدأ ؟

السابق الواقع بالإضلال الأول، بالواسطة. فهي أعني مشيئة الله سبب الكل إما مباشرة أو على أنها سبب السبب .

وصفوة القول أنا لو فرضنا كما ادعى الخصم أن ضلالة الضال لم تكن من الله بل من نفسه وأن الإضلال المسند إلى الله في كثير من آيات القرآن مبني على أسباب ناشئة من نفس الضال وأفعال فعلها سابقا فاستحق أن يضله الله ثانيا كمجازاة على ضلاله السابق الناشئ من نفسه ، لو فرضنا ذلك فلا بد أن يكون الأمر منتهيا إلى استعداد للضلال في جبلته حيث تزل قدمه في موقف تثبت فيه قدم أخيه المهتدي ولابد أن يكون ذلك الاستعداد الذي جبل عليه مختلفا عن استعداد أخيه ، من الله . ومعنى هذا أن الجبر واقع على كل حال ، لا يجدي في التخلص منه اللجوء إلى مذهب المعتزلة لأن الإنسان لا يعمل ولا يريد العمل إلا بداعية تسنح لفكرته وترجح له العمل واستعداد من جبلته يخضعه للداعية[1] وكلاهما من الله[2] .

وقد كتبت في « تحت سلطان القدر » ص ١٧٣ بعد نقل ما في الكتب المعتبرة الكلامية من أن التعويل في مسألة أفعال العباد على الأدلة العقلية لكون الأدلة النقلية

---

[١] وقد أثبتنا في « تحت سلطان القدر » أن المرجح ينتهي إلى الموجب .

[٢] فلا مندوحة لأفعال الانسان من جبر الله إلا في مذهب الشيخ محي الدين بن عربي الذي حاول حل المسألة بادعاء أن الله تعالى لا يتدخل في استعداد الانسان واختلافه باختلاف أفراده وبنى دعواه هذه على أن الماهيات غير مجعولة ويتبعها في عدم المجعولية استعداداتها لكن هذا الرأي الذي ابتدعه وأراد به إنقاذ عباد الله من جبر الله وإنقاذ الله من أن يكون قد ظلمهم إذا عاقبهم على أفعالهم التي يفعلونها تحت جبره ، أسخف الآراء في مسألة أفعال العباد وأشبه بمذهب الطبيعيين منه بمذهب الاسلاميين . والعجب أن المفسر الآلوسي اختاره تبعاً للكوراني واعتبره أحسن تفسير لقوله تعالى « قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين » .

ومما يجدر بالذكر أن مادية الغربيين والشيخ محي الدين توافقوا في فهم كون الانسان مسيراً إلا أن الماديين لعدم اعترافهم بوجود الله نسبوا هذا الجبر والتسيير إلى المؤثرات الكثيرة المحيطة

متعارضة : « إن الأدلة العقلية أيضا متعارضة ولا يمكن القول بتعارض الأدلة النقلية لولم تتعارض الأدلة العقلية والإسلام لايتمشى على خلاف العقل» ومعنى هذا التعارض فى الناحيتين العقلية والنقلية أن هذه المسألة غير قابلة للحل، والخصم يسعى لجعل الإنسان الذى قامت الأدلة العقلية والنقلية على كونه غير مستقل فى إرادته ، مستقلا ليكون مسؤولا عن أفعاله ويسعى لرفع التعارض بين مسؤوليته وعدم استقلاله بدعوى استقلاله المتعارضة مع العقل والنقل .

فلو قلتُ لمن لا يتفق رأيه فى هـذه المسألة مع رأيى ولا ينفع سعى كل منا منهما أتعب نفسه فى إقناع الآخر : لا بد أن يكون أحدنا مخطئا أى ضالا عن الصواب غير متعمد للضلالة ومعناه أن فهمه قاصر عن مبلغ الحقيقة على الرغم من عدم تقصيره فى السعى للوصول إليها ، والمفروض أن كلاً منا لا يرتاب فى حسن نية الآخر وعـدم تعصبه لرأيه معاندا للحق فى جانب الرأى المقابل .

فماذا يكون جوابه لو قلت له ذلك ثم قلت ولا بد أن يكون ضلال أحدنا هـذا

بالانسان مثل البيئة والتربية والعقلية الموروثة أو المكتسبة . والموقف الصحى والاقتصادى وغير ذلك ولو اعترفوا بوجود الله وسلطته على كل كائن فى العالم لنسبوا تسيير الانسان إليه والشيخ محيي الدين لم ينسبه إلى الله تفاديا مما توهمه من لزوم نسبة الظلم إليه مع نسبة الجبر والتسيير .

ثم إن مذهب الشيخ فضلا عن بطلانه فى حد ذاته لا يدفع الظلم الذى توهمه مع من توهموه فى معاقبة المجبور لكونه لا يرفع المجبورية عن الانسان وإنما ينقله عن أن يكون تحت جبر الله إلى أن يقع تحت جبر الطبيعة فيلزم أن يكون معذوراً أيضاً غير مسئول عن أفعاله على حسب استعداده الذى ليس تغييره بيده فإن كان فى معاقبة الله الانسان على أفعاله التى يفعلها تحت جبره ظلم فمعاقبته إياه على أفعاله التى يفعلها تحت جبر الطبيعة ظلم أيضاً لأن المجبورية إن استلزمت المعذورية فمطلق المجبورية كاف فى ذلك من غير حاجة إلى اتحاد المجبر والمعاقِب ، وتمام الرد على هذا المذهب فى « تحت سلطان القدر » .

الناشئ من نقصان فهمه، من الله الذى قسم العقول والأفهام كما قسم الأرزاق ، مفضلا بعض الناس على بعض درجات، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، فكما أنه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر على من يشاء يضل من يشاء بنقص فى فهمه ويهدى من يشاء بزيادة فيه بل إن كان ضلال أحدنا عن الحق فى المسألة المنازع فيها بيننا ناشئا عن عناده ومكابرته الراجعتين إلى ضعف فى السجية التى جبل عليها والتى بسببها يشق عليه الاعتراف بالحق إذا ظهر على يد غيره مهما فهم الأمر ، فذلك أيضا من الله الذى قسم الأخلاق كما قسم العقول والأرزاق[1] .

فالله تعالى إن لم يكن على مذهب الخصم متدخلا فى مشيئة الإنسان التى يبنى عليها ما يفعله من الخير والشر وإنما كان تدخله بإعطائه صفة المشيئة القابلة للاستعمال فى كلا الجانبين ثم لم يتدخل فى استعمال هذه الصفة فى الجانب المعين بل تركه إلى اختيار صاحبها ، فهو بكونه قاسم العقول والأخلاق متدخل فى توجيه اختياره البتة إلى الجانب الذى يشاؤه لأن إرادة الإنسان لابد أن تكون تابعة لعقله أو أخلاقه . وعلى كلا التقديرين من كون منشأ ضلال أحدنا نحن المتنازعين فى مسألة الجبر والقدر وكذا كل مسألة نتنازع فيها إما نقصانا فى إدراكه أو نقيصة فى خُلقه ، ينطبق عليه قوله تعالى « يضل من يشاء » كما ينطبق على معارضه فى الرأى قوله « ويهدى من يشاء » .

فهذا هو البرهان العقلى الذى لا يقاوَم ولا يجاب عنه والذى ينجاب به كل شك وكل شبهة عن مسألة كون الخير والشر كله من الله والآية التى فرغنا عن مناقشتها مع الخصم على الرغم من كونها لا تقبل النقاش وتنادى بالمذهب الحق أعنى قوله تعالى المكرر فى القرآن فى كثير من المناسبات كأنها ضربات على رؤوس المعارضين « يضل

---

[١] وما أصدق قول بشار :

طبعت على ما فى غير مخير هواى ولو خيرت كنت المهذبا

من يشاء ويهدى من يشاء » هى الدليل الشرعى لهذه المسألة مؤيدا للبرهان العقلى . والحديث النبوى الذى رواه أبو الأسود الدؤلى عن عمران بن حصين وسبق ذكره قريبا ، يتضمن ثلاث فتاوى فى هـذا الموضوع بل أربع جامعات لناحيتيه الشرعية والعقلية أولاها لأبى الأسود التابعى وثانيتها لعمران بن حصين الصحابى وثالثتها للنبى ورابعتها لله عز وجل القائل ونفس وما سوٰها فألهمها فجورها وتقوٰها . وفى الرابعة عبرة عظيمة لمن يخالفوننى فى المسألة تحت مضايقة غموضها الذى أنا معترف به ، ساعين أن لا يجعلوا منشأ الهداية والضلالة للإنسان إرادة الله سبحانه وتعالى بل نفس الإنسان المهتدى والضّال ، فأنا أقرؤ عليهم فتوى كتاب الله التى قرأها رسول الله فى آخر الحديث جامعةً للناحية العقلية والشرعية من المسألة ، أقرؤها عليهم وأسألهم : من سوّى نفس الإنسان المهتدى والضال فألهمها فجورها وتقولها؟ فلو عددنا الآية من المتشابهات ــ وهى تستحق هذا لعد استحقاقا ناشئا من غموض المسألة ــ لنعتنا منه الآية نفسها حاكيةً للواقع وآبيةً للتأويل فلم نستطعه ، ثم نقرؤ مابعد الآية : قد أفلح من زكٰها وقد خاب من دسٰها . وفيها مسؤولية الإنسان كما أن فيما قبلها مجبوريته المحبوبة إليه وسبحان الله جامع الأمرين فى كتابه المحكم وفى الواقع من حياة بنى آدم .

وآخر ما أقوله هنا أن العاقل المؤمن بوجود الله لا يتردد فى الحكم بأن كل كائن فى العالم وفيه أفعال الإنسان وإراداته المقترنة بتلك الأفعال إنما يكون تحت إرادة الله ، ولا يكون حكمه هذا مبنيا فقط على نصوص الكتاب والسنة الباهرة بل الأمر كذلك أيضا عند مراجعة الحالة الروحية التى تقوده إلى أن يفعل فعلا أو يأبى فعله ، مع الظروف المهيئة لتلك الحالة الروحية . ومن تردد فى هذا الحكم فهو إما مكابر أو ضعيف الرأى .

نعم يلزم من هذا أن يكون الإنسان فى أفعاله مسيّراً لا مخيّراً وأن لا يكون مسؤولا عن تبعات أعماله مع أن الإنسان يشعر من نفسه شعوراً بديهيا أنه مختار فى أفعاله ويستلزم هذا الشعور كونه مسؤولا عن أعماله عند الله وعند الناس بل عند نفسه أيضا فهل هو مختار أو مضطر ؟

والجواب أنه مختار ومضطر معا مختار بالنظر إلى المبادئ القريبة من أفعاله لكونه يفعل ما يفعله بإرادة منه ورغبة دون إكراه يتعارض مع إرادته فيُعدمها أو يفسدها ، ومضطر بالنظر إلى المبادئ البعيدة وهى ما ذكرنا من الحالة الروحية التى تقوده إلى إرادة ما يفعله أو ينصرف عنه مع الظروف المهيئة لتلك الحالة ، لكن العبرة بالمبادئ البعيدة لكون المبادئ القريبة مبنية عليها دون العكس فالإنسان مضطر حقيقة لكنه فى صورة مختار . فهذه هى الحقيقة الأولى التى لاريب فيها والتى هى مستندة إلى إحاطة إرادة الله بكل كائن .

والحقيقة الثانية كون الإنسان مسؤولا عن أعماله فى الدنيا والآخرة وكونه مستحقا لهذه المسؤولية لا فى نظر الشرع فقط بل فى نفس الأمر أيضا وإلا لما عاقبنا الجناة فى الدنيا ولرأينا معاقبتهم ظلما ورأينا هذا الظلم أيضا معذوراً فيه ظالمُه كما أن الجناة الذين هم الظالمون الأولون معذورون .

فهاتان الحقيقتان أعنى وقوع كل واقع فى العالم تحت إرادة الله وكون الإنسان مسؤولا عن أفعاله ، اللتان كل منهما فى نفسها لا يجوز لعاقل أن يشك فيه ، نعترف بهما معا ونعتقدهما حقا على الرغم مما يبدو بين الحقيقتين من التعارض . فلا يهمنا هذا التعارض بقدر ما تهمنا الحقيقتان نفسهما ما دمنا نعترف بهما حقيقتين فخلاصة مذهبنا التمسك بنفس الحقيقتين وترك ما نعجز عنه من تأليف البين ومعنى هذه الخلاصة استيقان ما يمكن استيقانه من هذه المسألة والكف عما بقى منها وتعذّر حلّه . أما الخصم

خلاصة مذهبه إنكار الحقيقة الأولى تمسكا بتعارضها مع الحقيقة الثانية وادعاء لحل أصعب مسألة بطريقة بسيطة ، ومعنى هذه الخلاصة بساطة عقل الخصم الذى ينظر إلى المسألة كمسألة بسيطة ويظن أنه بهذا العقل يحل كل مسألة . ومن العجب أن بعض علماء الغرب مثل « بوسسوئه » و « شارل بوردان » فهموا دقة هذه المسألة بل بلغوا أبعد مبلغ فى فهمها ولم يفهمه المعارضون من علماء الإسلام [راجع « تحت سلطان القدر » ص ٢٥٤] .

ونورد بعد الآن بعض نماذج من إكثار المؤلف اليمنى ابن الوزير وإطالته الكلام من غير طائل مع التخليط قال ص ٢٣٢ :

« ومن ذلك شبهة الثلاثة الأطفال الذين فُرضوا أن أحدهم مات صغيراً فدخل الجنة وأحدهم كبر ووحّد الله وعبده ودخل الجنة وأحدهم كبر وكفر ودخل النار فرأى الصغير منزلة الكبير فوقه فى الجنة فقال يارب هلا بلّغتنى منزلة هذا فيقول الله تعالى إنى علمت أنك لو كبرت كفرت ودخلت النار فيقول الذى فى النار فهلا أمتنى صغيراً. وهذه هى مسألة خلق الأشقّاء بعينها لكن غيروا العبارة.

« والجواب أن هذا التقدير خطأ فاحش فإن العلة فى إماتة الصغير ليس هى علم الله بأنه لو كبر كفر ولو كانت هذه هى العلة لأمات جميع الكفرة والأشقياء كلهم صغارا بل لماخلقهم صغارا حتى يميتهم فإنّ ترك خلقهم أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم . ولو كانت هذه هى العلة لصاحت الوحوش والطيور وجميع أنواع الدواب وقالت يارب هلا جعلتنا من بنى آدم ولصاح المؤمنون كلهم وقالوا ربنا هلا عصمتنا وبلغتنا مراتب الأنبياء بل جعلتنا كلنا أنبياء يوحى إلى كل واحد منا ويسرى بنا إلى السماء وقالوا جميعا هلا جعلتنا ملائكة كراما ولقالت الأنبياء هلا ساويت بيننا فإنه نص على أنه فضل بعض الرسل على بعض ولقالت مثل ذلك الملائكة فإنه فضل بينهم.

ولو انفتح هذا الباب لاعترض تفضيل يوم الجمعة والعيد وليلة القدر ولم تكن هذه الأوقات المخصوصات أولى بذلك من غيرها ولاعترض تخصيص السماوات بأماكنها والأرض بسكانها ولاعترض تخصيص إيجاد العالم وكل فرد ممن فيه بوقت دون وقت وتخصيص جميع ما فيه بقدر دون قدر فى جميع أفعال الله تعالى ومقادير الأعمال والأجساد والأرزاق والنعم والقوى والألوان والتقديم والتأخير والتقليل والتكثير ولما انتهى ذلك إلى حد ولا وقفَ على مقدار إلا والاعتراض فيه قائم والسؤال عليه وارد ولقالت القباح هلا جعلتنا حسانا والنساء هلا جعلتنا رجالا وأمثال ذلك مما لا يحصى : وذلك مما يؤدى إلى عدم وجود شئ من الموجودات بل إلى استحالة وجود الممكنات من جميع المخلوقات لعدم رجحان وقت على وقت ومكان على مكان وقدر على قدر فيلحق القادر حينئذ بالعاجز ويتعذر الاختيار على جميع المختارين وانتهينا إلى مسألة لا تنتهى لتعارض الدواعى المستدعية للوقف وترك جميع الأفعال وهذا خروج من المعقول فإن العاطش الجيعان لو حضر عنده كيزان كثيرة ورغفان كثيرة وهو لا يأكل معتذرا بأن الدواعى إلى تخصيص كل كوز وكل رغيف تمارضت عليه حتى لم يتمكن من الأكل والشرب ودفع الضرر العظيم ، لَعُد من المجانين » .

فقد قرأتَ كلامه الذى هو جدير بأن يعد مثال الإكثار والإطالة . أما تخليطه فهو أنك لا تستطيع الحكم بسهولة فيمن يعترض عليهم الرجل هل هم الأشاعرة أم سادته المعتزلة؟ بل المتبادر منه الثانى مع أن مراده الاعتراض على إمام الأشاعرة الشيخ أبى الحسن الأشعرى الذى وضع السئوال عن مواقف الإخوة الثلاثة المختلفين وأفحم به استاذَه أبا على الجبائى شيخ المعتزلة القائل بوجوب الأصلح للعباد على الله وكان الأشعرى يحضر درسه ثم انقطع عنه . والشيخ اليمان يعد السؤال عن مواقف هؤلاء الإخوة

الثلاثة المختلفين، من الوساوس مع أنه سؤال فى غاية الاتجاه على القائلين بوجوب الأصلح على الله .

فالرجل يقول : « إن هـذا التقدير خطأ فاحش فإن العلة فى إماتة الصغير ليست هى علمَ الله بأنه لو كبر كفر ولو كانت هـذه هى العلة لأماتت جميع الـكفرة والأشقياء وكلهم صغار الخ » وأنت تعلم أن تعليل إماتة الصغير بهذه وقع من شيخ المعتزلة عنـد الجواب على شيخ الأشاعرة فى إحدى مرحلة من مراحل سؤاله، فإن كان فى تقدير العلة خطأ فهو يرجع إلى الشيخ المجيب ويعجّل إلحامه .

ومع هذا يرد على الشيخ اليمان أنه إن كان محقا فى تخطئة تقدير العلة لزم أن يكون صاحب موسى عليهما السلام الذى علمه الله من لدنه علما والذى قتل غلاما ثم علله لمّا اعترض عليـه موسى ، بأن أبويه كانا مؤمنين فقتله خشية أن يرهقهما طغيانا وكفرا وقد حكى فى القرآن ، . مخطئا فى تعليله القتل ولزم أن يكون موسى بل القرآن أيضا قدقبل هذا التعليل الجدير بالتخطئة، من غير نـكير. إذ يرد على صاحب موسى الذى علل قتله الغلام بهذه العلة كلُّ ماأورده المؤلف اليمان وأطال فيه، على حكاية الإخوة الثلاثة.. فلوفرض أن سيدنا موسى اعترض على تعليل صاحبه بمثل ما اعترض الرجل على حكاية الأخوة فماذا كان ياترى جواب صاحبه قاتلِ الغلام فى تبرئة نفسه من تهمة القتل ؟ .

فهذه مشكلة استحدثتها أقوال المؤلف اليمان ابن الوزير وقد قالها من غير شعور بالمشكلة المتولدة منها ولا سبيل إلى حلها للذين يحـددون لله سبيل المعاملة مع عباده قياسا على معاملات الناس فيما بينهم ويحاولون تفسير قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » بتنزيله إلى حضيض ذلك القياس ومنهم هذا المؤلف . أما أنا فرأيى فى حل هـذه المشكلة أن صاحب موسى عليهما السلام لو لم يقل عما فعله فى صحبة موسى من الأفعال : « وما فعلته عن أمرى » لـكان ماذكره فى تبرير قتل الغلام لا يبرره ، ومعنى هذا أن مثل هـذا الفعل لمثل تلك العلة لا يجوز من الإنسان أو بأمر الإنسان

ويجوز من الله أو بأمر من الله الذى لا يسأل عما يفعل ولا يقبح منه شىء وكل ما يعمل فالحكمة فيه .

ويقول المؤلف بعد كلامه المطول عن خطأ التقدير فى حكاية الإخوة الثلاثة : « والجواب عن هذه الوساوس أن الله يختص برحمته من يشاء وأنه فى ذلك الحكيم الخبير البصير » وفيه أن هذا قول الأشاعرة لاقول المعتزلة . ثم يقول : « ومتى دعت الحكمة إلى أحد الأمرين المستويين بادر جميع العقلاء إلى تخصيص أحدهما محمودين غير ملومين سواء كان ذلك التخصيص مسندا إلى مرجح خفى أم إلى الحكمة الأولى » وفيه تخليط لأن القائلين بالحكمة الداعية إلى الفعل المتبوعة له كالمعتزلة لا يجيزون تخصيص أحد الأمرين المستويين بالاختيار لأن ذلك التخصيص إن كان بمرجح لزم خلاف المفروض أى لزم كون الأمرين المستويين غير مستويين وهو محال، وإن كان من غير مرجح كان من غير حكمة داعية إليه . والذين يجيزون ترجيح أحد المتساوين من غير مرجح هم الأشاعرة المجتنبون تعليل أفعاله تعالى بالدواعى وليس المؤلف منهم كما يفهم من قوله «ومتى دعت الحكمة» بل هو من أشد أنصار التعليل المعتبرين نفاته نفاة الحكمة، والمعلل يجب عليه أن لا يجيز الترجيح من غير مرجح لكن ابن الوزير وقع فى التخليط فكان فى أول كلامه مع المعتزلة وفى آخره مع الأشاعرة .

ومن نماذج تخليطه مع الإطالة كلامه فى مسألة أفعال العباد ردا على قول أهل السنة بأنها مخلوقة لله تعالى فهو يقول مثلا : « لو كانت أفعالنا خلق الله تعالى لم يحرم علينا التشبه بخلق الله كما ورد الوعيد المصورين المتشبهين» وجوابه أنه ينسى قول أهل السنة بأن الله تعالى خالق كل ما هو كائن من الخير والشر فلا ينافى وعيده على فعل التصوير من العباد كونه خالق ذلك الفعل أيضا، فالمسألة تعود إلى النزاع فى أن إرادة الله تعالى تتعلق بفعل غيره أو لا تتعلق والمؤلف يخلط إحدى المسألتين بالأخرى .

ويقول « وكذلك قال الله تعالى بعد ذكر مخلوقاته من الأجسام وتصويرها وسائر

ما لا يقدر العباد عليه من الأعراض : « هـذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه» وإنما يُعرف الخلق فى اللغة لإيجاد الأجسام » وجوابه قوله تعالى «والله خلقكم وما تعملون » وبينما كان القرآن ينادى بأن الله تعالى خلق العباد وما يعملونه فكيف يخص ابن الوزير خلق الله بالأجسام وما لا يقدر عليه العباد من الأعراض وهل هذا إلا تغافل عن هـذه الآية التى سيتكلم فيها أيضا ، لـكن الآية تقضى على ما ادعاه هنا من اختصاص خلق الله بالأجسام وتصويرها وسائر مالايقدر عليه العباد، من غير انتظار لمعرفة ما سيتكلم فيها .

ويقول : « ويدل على ما ذكرته ما حكاه الله تعالى وذم الشيطانَ به من قوله « ولآمرنهم فليغيّرُنّ خلق الله » فدل على أن التغيير الذى هو فعلهم ليس هو خلق الله تعالى بل مغاير له » وجوابه أنه بعـد تقرر كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بأدلته العقلية والنقلية التى سبق تلخيصها فلا مانع من أن يحصل بفعلهم تغيير فى خلق الله الأول بخلق ثان من الله أيضا غيرِ مرضىٍّ ويكونَ الخلق الثانى من قبيل خلق الشر. والمسألة أيضا ترجع إلى النزاع فى أن الله تعالى خالق ومريد كل كائن فى العالم من الخير والشر ، وهذه المراجعات من المؤلف اليمان فى قوة المصادرة على المطلوب.

والآن نأتى كلامه فى قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » المستغرقَ سبع صفحات من كتابه وفيه يبدو تخليطه وإطالته من غير طائل ولوأفاد ما أراد أن يقوله فى نقد الاستدلال بهذا النص فى سبعة أسطر لـكفى . إذ خلاصة نقده أن ما فى « وما تعملون » يحتمل أن تـكون مصدرية وأن تـكون موصولة وهو الراجح والاستدلال بالآية على أن الله خالقُ أفعال عباده لا يتم إلى على الاحتمال المرجوح فى (ما) . فهذا جوابه عن هـذه الآية التى كان الإمام الأعظم أبو حنيفة احتج بها على عمرو بن عبيد كبير مشايخ المعتزلة كما ذكره علىٌّ القارىُ فى شرح « الفقه الأكبر » والآن ننقل بعض ما كتبه المجيب بنصه قال : ص ٣٤٨

« إذا تقرر هذا فلنكمل الفائدة بما بقى لهم من الأدلة التى يمكن أن يغترّ بها أحد : فمن ذلك قول الخليل عليه السلام فى مجادلة عُبّاد الأصنام وذلك قوله تعالى « أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون » وقد احتج بها أبو عبيد لهم وأنكر عليه ابن قتيبة كما ذكره فى مشكل القرآن وكلاهما من أهل السنة وقال ابن كثير الشافعى فى أول البداية والنهاية فى قصة إبراهيم عليه السلام وسواء كان ما مصدرية أو بمعنى الذى فمقتضى الكلام أنكم مخلوقون والأصنام مخلوقة فكيف عبادة مخلوق لمخلوق فأشار إلى مثال الخلاف ولم يتعرض لترجيح .

« واعلم أن من لم يتأمل هذا توهم أن الآية من النصوص على خلق الأفعال ولذلك يستروح كثير من القائلين بذلك إليها ويستأنسون بها ولو أنصفوا ما استحلوا ذلك فإن القول فى تفسير كتاب الله تعالى بغير علم حرام بالنص وفيه حديثان معروفان عن ابن عباس وجندب بن عبد الله ولا خلاف فى أن فى الآية إجمالا واشتراكا بالنظر إلى لفظة (ما تعملون) فإنها محتملة أن تكون بمعنى الذى تعملون كقوله تعالى فى سورة يس « ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم » فجعل ما عملته أيديهم مأكولا وكل مأكول مخلوق لله وحده لا عمل للعبد فيه البتة [١] وقد سماه معمولا لأيديهم لمباشرتهم له . وأن تكون مصدرية بمعنى وعملكم . ولما كان ذلك كذلك لم يحل أن يُتقوّل على الله تعالى إلا بوجه صحيح وإلا وجب الوقف وردُّ ذلك إلى الله لقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » لكن هنا وجوها ترجّح أنها بمعنى الذى تعملون وهو الأصنام التى خلقها الله تعالى حجارة وعملوها أصناما فهى معمولة مصنوعة حقيقة وقد يسمى المعمول عملا مجازا وحقيقة عرفية ولا حاجة بنا إلى ذلك فكونها معمولة كاف فى ذلك .

« وأصل ذلك أن فعل العبد ينقسم إلى ما يكون لازما فى محل القدرة مثل حركة

---

[١] فيه نظر ظاهر .

يد الصانع وإلى ما يتعدى إلى مخلوقات الله تعالى مثل تصوير الصانع الذى يبقى أثره فى الحجارة وغيرها وهو الذى منع ثمامة المعتزلى والمطرفية أن يكون فعلا للعبد . فالآية تحتمل بالنظر إلى لفظها ثلاثة أشياء أحدها أنه تعالى خلق جميع أفعال العباد على العموم كما قال المخالف . الثانى أنه خلق الأصنام التى هى معمولات العباد ومصنوعاتهم لما فيها من أثر تصويرهم وتشكيلهم . الثالث أنه خلق الأصنام التى فيها عملهم وتصويرهم وعلى هذا الثالث يكون التقدير وما تعملون فيه . والثانى من هذه الاحتمالات هو الراجح بوجوه » .

ثم عدد وجوه الرجحان فى صفحات طويلة ومناسبات بعيدة وحاصلها بالنظر إلى ظاهرها أن الآية على الاحتمال الراجح فى تفسيرها إنما تقوم حجة فى كون معمولات العباد مخلوقة لله تعالى لكن النزاع بين المعتزلة وأهل السنة فى أفعال العباد وأعمالهم لا فى معمولاتهم ومفعولاتهم، فلا مانع من جهة هذه الآية لكون أعمالهم غير مخلوقة لله تعالى .

ونحن نقول الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة أى احتمال كون (ما) مصدرية لا يحتاج إلى تقدير ضمير والاحتمال الثانى يحتاج إلى تقدير ضمير منصوب يعود إلى ما وهو جائز . والاحتمال الثالث يحتاج إلى تقدير ضمير مجرور مع حرف الجر وهو غير جائز إلا إذا كان الموصول الذى يعود إليه الضمير مجرورا بمثل تلك الحرف فلا محل إذن للاحتمال الثالث . ولو جاز هذا الاحتمال كان أنفع لمنكرى كون الله هو خالقَ أعمال العباد لدلالته على أن الله خلقكم وما تعملون فيه الأصنامَ من الأحجار فتدل الآية على أن الله يخلق أحجار الأصنام لا الأصنام ولا عملها . ومع هذا فلم يستطع ابن الوزير ترجيحَ هذا الاحتمال الذى ذكره رغما لعدم جوازه ، ولا تصويرَه على وجه يستفيد منه لمذهبه حيث قال « الثالث أنه خلق الأصنام التى فيها عملهم وتصويرهم » ولم يقل خلق الحجارة التى فيها عملهم وتصويرهم . والسر فى ذلك أن صراحة الآية إن لم

تضطره إلى جعل المعطوف على مفعول فعل الخلق عبارة عن أعمال العباد كما هو مدلول كون (ما) مصدرية ، تضطره على الأقل إلى أن يجعله عبارة عن معمولاتهم وهى الأصنام لا الحجارة . فمنطوق الآية على الاحتمال الراجح عنده فى (ما) أن الله خلق معمولات العباد مثل الأصنام كما خلقهم أنفسهم ، ولا محل لأن يكون المراد من مخلوق الله فى الآية الحجارة التى يصنعون منها الأصنام ، لكن الرجل المسكين الذى تولى الجواب عن دليل الإمام أبى حنيفة ضد مذهب المعتزلة لا يريد أن يتخلى عن الصورة الوحيدة التى يتوقف نجاحه فى جوابه على التمسك بها وهى أن يستخرج من الآية أن الله خلق حجارة الأصنام لا الأصنام نفسها. وهذا على الرغم من أن الآية تنطق بعكس ما يريد أن يستخرجه، وعلى الرغم من أن الرجل نفسه صرح عند تفسير كلا الاحتمالين الأخيرين اللائمين لمنحاه بأن الله خلق الأصنام . والدليل على أنه لا يريد أن يتخلى عن استخراج ذلك المعنى المنافى لصراحة الآية ولتصريح الرجل نفسه قوله قبل تعداد الاحتمالات وهو يسعى لمنع احتمال المصدرية فى (ما) : « لكن هنا وجوها ترجح أنها بمعنى الذى تعملون وهو الأصنام التى خلقها الله حجارة وعملوها أصناما » وهذا آية فى التخليط والتشويش قصدا لعدم الاعتراف بالحق فهو يخاف صراحة الآية حتى على الاحتمال المختار عنده فى (ما) فيُضطر إلى أن يقول مرتين إن الله خالق الأصنام ومع هـذا لا يتخلى عن المعنى الذى يرهق الآية عليه فيقول فى تفسير (ما تعملون) : « الأصنام التى خلقها الله حجارة وعملوها أصناما » فيجعل الحجارة مخلوقة والأصنام معمولة مع أن المخلوق بالنظر إلى الآية هو المعمول، فجل همه التفريق بين المعمول والمخلوق لأنه يعرف عدم إمكان الجواب عن الآية إذا كان معمولُ العباد بعينه مخلوق الله وهو كذلك رغم أنف الرجل لأن الآية تقول « والله خلقكم وما تعملون » ومعمولهم الأصنام لا الحجارة فهى أى الأصنام مخلوقات الله ومعمولاتهم .

فبعد أن تبين كون منطوق الآية على الاحتمال المختار عند المؤلف اليمان بن الوزير

فى (ما) أن الله خلق معمولات العباد التى منها الأصنام كما خلقهم أنفسهم ، يثبت أنه خلق أعمالهم أيضا لأن خلق الله لمعمولات العباد مع كونها معمولاتهم لا معمولاته معناه أنه يتدخل فى أعمالهم فيخلقها أيضا وإلا فلا سبيل لخلق وإيجاد معمولات غيره من غير تدخل فى عمله . وبهذا التحقيق تكون نتيجة احتمالى المصدرية والوصولية فى (ما) واحدة وهى أن الله تعالى خالق أعمال العباد ومعمولاتهم جميعا [1] وتكون مساعى المؤلف الطويلة والعريضة فى إثبات كون (ما) موصولة لامصدرية ليتوسل به إلى نقض استدلال الإمام أبى حنيفة بالآية ضد مذهب المنزلة ، أدراج الرياح ويكون معنى الآية النهائى أن الله هو المالك لأعمال العباد والفاعل لمعمولاتهم الحقيقىّ فهو الذى يجعلهم يفعلون ما فعلوا وبالتعبير الموافق للحديث النبوى [2] أنه يستعملهم وإراداتهم فى خلق أعمالهم ومعمولاتهم كما قال تعالى « وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى » وهذه الآية أصرح فى خلق الأعمال إن كانت الآية السابقة محتملة لخلق الأعمال وخلق المعمولات كما أن حديث « إن الله خالق كل صانع وصنعته » أصرح فيه .

---

[١] لأن ما فى قوله « وما تعملون إن كانت مصدرية فالمعنى أن الله تعالى خالق أعمال عباده صراحة وخالق معمولاتهم استلزاما وإن كانت موصولة فالمعنى أنه خالق معمولاتهم صراحة وخالق أعمالهم استلزاما. فالمؤلف اليمنى الذى رجح احتمال كون المعنى فى قوله تعالى «والله خلقكم وماتعملون » والله خلقكم ومعمولاتكم كالأصنام التى تنحتونها ، لا أعمالـكم ؛ فاعترف بكون الله خالق معمولاتهم فقط دون أعمالهم ، فتكون أعمالهم عنده حاصلة بإيجادهم أنفسهم وإن كانت معمولاتهم حاصلة بخلق الله وإيجاده ... هذا المؤلف غفل عن أن معمولاتهم لا تختلف عن أعمالهم فى الخلق والإيجاد : فإن كان موجد معمولاتهم التى هى كالأصنام مثلا هو الله يلزم أن يكون موجد أعمالهم أيضا هو الله ولا يقال كيف يكون الله موجـد أعمالهم وهى أعمالهم لا أعماله ، لأنى أقول وكيف يكون الله موجد معمولاتهم وخالقها وهى معمولاتهم لا معمولاته ؟ مع أن هذا المؤلف يعترف بأن الله خالق تلك المعمولات.

[٢] «إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار » وتمام الحديث فى موطأ الإمام مالك.

قلت فى « تحت سلطان القدر » ص ١٢٣ « أما قول ابن قيم الجوزية فى «شفاء العليل » : « وقد ظن طائفة من الناس أن من هذا الباب قوله تعالى « فلم تقتلوهم ولـكن الله قتلهم ومارميتَ إذ رميتَ ولـكن الله رمى » وجعلوا ذلك من أدلتهم ضد القدريةولم يفهموا مراد الآية وليست من هذا الباب فإن هذاخطاب لهم فى وقعة بدر حيث أنزل الله سبحانه وتعالى ملائكة فقتلوا أعداءه فلم ينفرد المسلمين بقتلهم بل قتلهم الملائكة وأما رميه صلى الله عليه وسلم كان هو الحذف [1] والإلقاء وأما إيصال ما رمى به إلى وجوه العدو مع البعد وإيصال ذلك إلى وجوه جميعهم فلم يكن من فعله ولـكنه من فعل الله وحده فالرمى يراد به الحذف [1] والإيصال فأثبت له الحذف [1] بقـوله إذ رميت ونفى عنه الإيصال بقوله وما رميت » ... فإخراج الآية عن سياقها ، لأنه تعالى لم يقل ما انفردتم بقتلهم ولـكن كان لـكم فيه شركاء من الملائكة بل قال « فلم تقتلوهم ولـكن الله قتلهم » ولا ينافيه إنزال الملائكة لقتالهم لأن الذين قتلهم الملائكة لم يقتلوهم أيضا ولـكن الله قتلهم وهو الذى يتوفى الأنفس حين موتها. وتفريقه بين الرامى والموصل مع أن العادة أن يكون الموصل هو الذى كان منه الرمى ، تحكُّم . فلَأن يكون الرمى والإصابة من الله أولى من أن يكون الرمى من النبى صلى الله عليه وسلم منحرفا غير مصيب ثم يكونَ الله موصل ما رماه ومحولَه إلى مراميه ، والله تعالى يقول « ومارميت إذ رميت ولـكن الله رمى » لاأنت رميت والله أوصل » .

وهنا أضيف إليه قولى : إن هناك ثلاث مراحل المرحلة الأولى الرمى والثانية الإيصال إلى الأعداء والمرحلة الأخيرة القتل. إذ يمكن أن يكون رمى بلاإيصال وإيصال بدون قتل فالله تعالى لما نص فى الجملة الأولى على أن القتل منه بقى احتمال كون الإيصال والرمى من النبى وأصحابه ثم زاد فى بيان الحقيقة التى ربما تخفى علينا فنص فى الجملة

---

[١] بمعنى القذف .

الثانية على كون الرمى الذي هو أُولى المراحل من الله وفهم منه بالأولى كون مرحلة الإيصال أيضا منه ولو كان مراده من الجملة الثانية بيانَ حال المرحلة الثانية لما تخطاها إلى الرمى الذى هو المرحلة الأولى قائلا « ومارميت إذ رميت ولـكن الله رمى » وهو أبلغ من احصاء المراحل بتمامها .

وفى قوله « إذ رميت » بعـد « ما رميت » إشارة إلى نفى احتمال إرادة المعنى المجازى أو المبالغة فى نفى الرمى عن الرسول وإسناده إلى نفسه ، فلا محل لأن يتوهم متوهم من أنصار المعتزلة أن المراد من رمى الله عبارة عن إقدار نبيه على الرمى أى خلقه صاحبَ القدرة والإرادة لما يريده ويقدر عليه، بل المراد رمى الله الحقيقىُّ المستتر فى رمى النبى ففيه رد على المعتزلة . فإن قيل ان رمى الله الحقيقىَّ فى رمى نبيه يرجع إلى وحدة الوجود أعنى مذهب الاتحاديين من الصوفية الذى لا تقول به. أقول ليس مرجع رمى الله فى رمى نبيه ذلك المذهبَ الاتحادى وإنما مرجعه غموض مسألة الجبر والقدر من حيث ان الإنسان على الرغم من كونه فاعلا مختارا فى فعله لا يفعل إلا ما أراد الله أن يفعله هو أى الإنسان ولا يختار إلا ما أراد الله أن يختاره هو أى الإنسان، فللإنسان فعله كما يقتضيه قوله تعالى « إذ رميت » ويقتضى هـذا أيضا كون الآية غير منطبقة على مذهب الاتحاديين، فللإنسان فعله واختياره ومع هذا فالحاكم فى فعله واختياره هو الله كأنه الفاعل لا الإنسان وإنما هو محل الفعل أو انه الفاعل الحقيقى والإنسان هو الفاعل الظاهرى. ولذا قال « وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى » فهذه الآية أحسن ممثل لنفوذ خلق الله فى فعل الإنسان وعظمةُ القدرة والبداعة فى أن حاكمية الله فى فعل الإنسان لا تجعل محكومها مكرَها ولا تفسد اختياره كما لو كان الحاكم غير الله لـكون هذه الحاكمية لاتتعارض مع إرادة الإنسان واختياره، فهو يفعل مايفعله باختياره ورغبته الخالصة مع كون الله تعالى هو المتصرف فى فعله واختياره من حيث لا يشعر به هو .

بقى احتمال أن يقول قائل معترضا على الاستدلال بهذه الآية على مذهب خلق الأعمال : إنها حاكية لمعجزة وقعت في غزوة بدر كما رُوى أن أبطال بدر لما انصرفوا من المعركة غالبين أقبلوا يتفاخرون ويقولون قتلت وأسرت وفعلت وتركت فنزلت .
وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين طلعت قريش من العقنقل قال «هذه قريش جاءت بخيلائها وفخرها يكذّبون رسولك ، اللهم إنى أسألك ما وعدتنى» فأتاه جبريل فقال خذ قبضة من تراب فارمهم بها . فلما التقى الجمعان قال لعلى رضى الله عنه أعطنى قبضة من حصباء الوادي فرمى بها في وجوههم وقال « شاهت الوجوه » فلم يبق مشرك إلا شُغل بعينيه وانهزموا وذلك قول الله تعالى بطريق تلوين الخطاب : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » والمعنى كما فى تفسير العلامة أبى السعود ما فعلت أنت بهذه الرمية المستتبعة لهذه الآثار العظيمة حقيقة حين فعلتها صورة وإلا لكان من جنس آثار الأفاعيل البشرية ولكن الله فعلها حين باشرتها لا على نهج عادته تعالى فى خلق أفعال العباد بل على وجه غير معتاد ولذلك أثرت هذا التأثير الخارج عن طوق البشر .

والجواب نعم هذه الآية حاكية لمعجزة وقعت فى غزوة بدر وفاق فعل الرمى فى مفعوله سائرَ الأفعال البشرية العادية . إلا أنه لم يختلف عن نوع تلك الأفعال التى يفعلها البشر حيث كان الفعل عبارة عن رمى النبى صلى الله عليه وسلم نحو المشركين بقبضة من حصباء الوادى ، وقد صدّقه الله تعالى بقوله « إذ رميت » . وهكذا يكون كل فعل من أفعال العباد التى يخلقها الله فيهم ، فى الظاهر منهم وفى الحقيقة من الله .
أما الفرق الذى يختص بمفعول هذا الفعل النبوى والذى أصبح به الفعل معجزة وامتاز بأن يقول الله تعالى عنه « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » فهو لا يدل على أن الله خالقُ هذا الفعل فقط دون سائر أفعاله صلى الله عليه وسلم ودون سائر أفعال العباد.
وإنما يدل هذا النموذج الخاص من الفعل الذى يظهر فيه خلق الله جليا مع كونه من

نوع تلك الأفعال الصادرة من العباد ، على أن سائر الأفعال أيضاً واقعة بخلق الله تعالى. فكما أنه تعالى قال فى هذا الفعل الخاص المتاز بمفعوله على الأفعال « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » قال فى تلك الأفعال المادية « والله خلقكم وما تعملون » . ويحسن أن أنقل هنا ما قلته فى « تحت سلطان القدر » فى آخر الكلام على قوله تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » :

« ولا يجوز أن يُظن مثلا أن الله رمى مارماه رسوله ولم يرم مارماه أعداؤه تجاهه، ولا محل لأن يفرض أن الله تعالى يتدخل فى بعض المحاربات أو فى بعض الشئون دون الأخرى، بل الله رامى مارماه حبيبه ليصيب به المرمى ورامى مارماه أعداؤه لئلا يصيب. فهو يرمى ماهو مطلوب الإصابة ليصيب ويرمى ما هو مطلوب عدمها ليحيد، إذ لو رماه صاحبه لاحتمل أن يصيب كرمية من غير رام[1] وجملة القول أنه يتدخل فى فعل أحد ليتمه كما يتدخل فى فعل آخر ليحبطه، وكل ما حصل وما لم يحصل وما حسن حصوله وما لم يحسن فهو منه ، ألم نؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى ؟

[١] إلا أنه ذكر القسم الأول فى الآية لشرفه وخطورته وترك الآخر .

أدلة أخرى لإثبات الواجب

ومن أوضح أدلة وجود الله تعالى الإدراك الذى يجده كل إنسان فى نفسه . وقد كنا استدللنا فى مبحث دليل العلة الغائية بآثار الإدراك المشهودة فى نظام الكائنات، على وجود مدبر يدبره بعلمه وحكمته . فها نحن وجدنا الإدراك نفسه بين أجزاء الكائنات أعنى إدراك الإنسان . وإن شئت فقل قد كنا نجد عند النظر فى الكائنات مطابقات معقولة والآن وجدنا العقل نفسه . فالعاقل الذى يفهم وجود نفسه من كونه يدرك ـ كما قال « ديكارت » ـ والذى يفهم من عدم علمه بكيفية إدراكه كما نعتنا إليه فيما سبق أيضا ، وجودَ مَن جعله يدرك، ويفهم ذلك أيضاً من عدم وجود المناسبة بين حركات أدمغتنا وبين أي إدراك معين كما لفت إليه مالبرانش فى مشكلة صلة النفس بالبدن[1] ... فالعاقل المفكر يجد الله فى أول مرحلة التفكير لأن هذا العقل وهذا الإدراك لا يأتى الإنسان من الطبيعة غير المدركة بل غير الموجودة أيضا كما سبق بيانه ، ولا من نفسه لأنه لايدرك كيف يدرك ، ولأنى لو كنت الذى أعطانى العقل والفهم لاستطعت أن أزيد فيهما ما أشاء وجعلتُنى أعقل الناس مع أنى لست بقادر عليه . ولعل هذا إيضاح ما سبق من قول « ديكارت » : « إن مبدأ « أدرك فأنا إذن موجود » حقيقة بديهية وهذه الحقيقة لا تهبط فى أى زمان إلى ساحة الذاكرة ولا تزال غير فاقدة لبداهتها حتى تصل إلى الله » .

---

[١] قال : « ما دمنا لا نرى بوضوح وجود مناسبة بين حركات أدمغتنا وبين أى إدراك فلانى فلا مندوحة لنا من مراجعة قدرة غير مصادفة فى ذينك الموجودين وهى إرادة الله . فهو الذى أراد أن يكون لنا إدراكات معينة عند وقوع حركات وتهيجات معينة واهتزازات روحية معينة فى أدمغتنا ، كما أنه الذى يحرك أرواح الحيوان ويعلم لإجراء تلك الحركات من الأدمغة إلى الأعصاب ومن الأعصاب إلى العضلات ويقدر عليه . مطالب ومذاهب ص ١٧٦ .

وقال « كوزين » : « كل معرفةٍ حقيقة فهى معرفة الله وكل شهود حقيقة فهو يتضمن شهود الله مبهما وبالواسطة . فالعلم إلهى بالطبع والدين ذاتى للعقل » أى داخل فى ماهية العقل .

والماديون الذين يقولون بأن الإدراك والتعقل أثر تشكل الدماغ ولا عقل ولا مدرك غيره لم يفكروا فى أن التعقل لا يكون أثر الدماغ المادى غير العاقل وإنما الدماغ آلة الإدراك والتعقل والعاقل المدرك غيرُه وهو الروح وقد مثلوهما أى الدماغ والروح بالبيان والعازف الفنان . وأيضا لو كان الأمر كما قال الماديون لما أمكن تعيين الحق والباطل فى الأفكار فكيف يرى غير الماديين إذا كان الإدراك أثر تشكل الدماغ أن الإدراك ليس بأثر تشكل الدماغ ؟ فيكون مقتضى تشكلات أدمغتهم أن لا يكون الإدراك مقتضى تشكلات الأدمغة ولا يبقى مدار الترجيح لأفكار الماديين على أفكار غيرهم إلا كون تشكل أدمغتهم مخالفا لتشكل أدمغة الآخرين .

وهناك شعور الإنسان بنفسه وشخصيته الواحدة مع كثرة العناصر التى يتشكل منها الدماغ ، فالتضاد الموجود بين وحدة كل إنسان يعبر عن نفسه (بأنا) وبين كثرة عناصر الدماغ ينزل جعل الشعور الشخصى خاصة للدماغ بمنزلة اللاشىء . والذين لا يقبلون العقل والنفس غير الدماغ وحركته الميكانيكية يقال لهم أين رأيتم آلة ميكانيكية كالساعة مثلا تشعر بنفسها وأنانيتها؟ ثم إن هذه النفس الإنسانية غير متبدلة ما دام الإنسان حيا ، فى حين أن الدماغ يتبدل يوما عن يوم ويتجدد بتجدد أجزاء البدن حتى يصير دماغا غير الدماغ الأول .

وقال أحد علماء الترك الأعلام [1] فى مقالة منشورة فى مجلة دينية كانت تصدر بالإستانة : « كثير من الناس يلتبس عليهم الشعور بالمشعور به ، فلو كان الشعور عبارة

---

[١] وأظنه مترجم « مطالب ومذاهب » وإن كان لم يوقع على مقالته .

عن الانطباعات والارتسامات الحركية فى الدماغ لـكانت زجاجات « الفطوغراف » واسطوانات « الغراموفون » ذوات شعور تبصر وتسمع . ولو ارتقى العلم أكثر مما كان اليوم بدرجات كما قال الفيلسوف الفرنسى «رابيه»: وشوهد بفضل أدوات جديدة دماغ إنسان نائم وتُفُرِّج عليه إلى أعمق نقاطه كما يُتفرج داخل إحدى المصانع فقد يمكن أن يدرس جميع حركاته بل وإن يماين دؤوبه واشتغاله مثل الرحى ولـكن لا يمكن أصلا أن يُرى ما يشعر به وما يحلم به وأن يُتوصل إلى شعوره، لأن شعوره فى نفسه وشعور المتفرج المستعرض فى نفسه هو، اللهم إلا أن يكتشف نقطة التلاقى بين الروحين » .

* * *

ومن أوضح أدلة وجود الله صفة الإرادة الموجودة فى الحيوان لا سيما الإنسان . فـكما أن العـلم والإدراك والشعور فى الإنسان لا مناسبة للطبيعة أو المادة العمياء الصماء بهما البعيدة عن مثل تلك الصفات الشريفة المعنوية ، فـكذلك لا مناسبة أصلا بين المادة الهامدة العاطلة وبين صفة الإرادة الحيـة ولا بين المادة المتحركة بالحركات الميكانيكية وبين الحركات الإرادية فالماديون والطبيعيون الذين يتصورون الدنيا وما فيها على شكل ما كينات تعينت حركاتها وتحددت كـكل ما كينة تتحرك إلى جهة محددة له، ماذا عساهم يقولون فى إرادة الإنسان بل الحيوان مطلقا التى لامحل لها بين ما كينات العالم، لاستقلالها بحركاتها وعدم وجوب اتباعهم لنواميس الماكينات ، فهل رأيتم أو سمعتم ما كينة تتحرك بإرادة من نفسها وتسكن بإرادة من نفسها ولا يكون حـد لحركاتها وسكناتها؟ فهى تعمل خارجة عن حدود قوانين الجاذبة والدافعة. فالعالم الرياضى يحسب أدوار النجوم السيارة بصحة ولا يمكنه أن يحدد حركات أجنحة ذبابة حبست فى حجرة . ومن هذا الفارق العظيم ترى العلماء المخترعين والصُّناع البارعين يصنعون أكبر باخرة وأفخمها مثل « نور مندى » و « كوين مارى » ولا يقدرون على صنع نُميكة، ويصنعون « جراف جبلين » ولا يصنعون عصفورة .

وكان الملاحدة الماديون والطبيعيون يقولون فى بعض تاراتهم المضطربة أن سفينة العالم تمشى على قوانين وأنظمة لا تتغير فما بنا ولا بهذا العالم المنظم من حاجة إلى وجود الله مادام لا يُظهر إرادته بتغيير تلك القوانين .. فيتخذون نظام العالم الذى أقمناه دليلا على وجود الله، ذريعة إلى الاستغناء عن وجوده . وكان العلماء الإلٰهيون يردون عليهم قائلين بأنا لا ندعوكم إلى الاعتراف بوجود إلٰه يعمل جزافا على غير نظام، ولـكنى أقول لهم هنا إنكم كنتم تطالبوننا بإراءة علامة من علامات إرادة الله الدالة على وجوده تجاه سفينة العالم الجارية على نظامها فها كم الإرادة بعينها . وهى إرادة الإنسان وسط هـذا النظام الهادئ التى تعمل كما تشاء وتـكاد تُخرق السفينة لتغرق أهلها، كما قالت الملائـكة لما أراد الله خلق الإنسان: « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » وقد قال الله تعالى فى جوابهم : « إنى أعلم مالا تعلمون » فمن أهم أسباب خلق الله التى يعلمها هو أنه أى الإنسان الدليل الجلى على وجوده لأنه خلقه على صورته كما ورد فى الحديث النبوى أى على صفته وأعطاه صورة من إرادته وصفةُ الإرادة يمتاز بها الإنسان حتى على الملائكة ولهذا جعله الله خليفة فى أرضه ولهذا أيضا كان أول واجب صاحب العقل السليم أن يعترف بوجود الله عقب شعوره بنفسه إذ لا يوجد شئ فى العالم أدل على وجود الله من الإنسان

ولا يعترض على بأنى ألفت كتابا قبل أكثر من عشر سنين انتهيت فيه إلى أن الإنسان مسير لا مخير فكيف أستدل اليوم على وجود الله بإرادة الإنسان بل أعتبرها من أوضح أدلته، وهل لا يكون هذا مناقضا للفكرة التى اخترتها ودافعت عنها فى كتابى السابق؟ وذلك لأنى لم أنف فيه إرادة الإنسان وإنما أثبت أن إرادته مسيرة بإرادة الله وفى هذا الـكتاب أقول إن إرادة الإنسان من أجلى أدلة وجود الله فهل ينافيه كون الإنسان مسيرا فى إرادته بإرادة الله أم يلائمه كل الملاءمة ؟ أجل لو كنت قائلا كما يقول الماديون بأن الإنسان مسير من قِبَل الطبيعة لـكان هذا نفيا لإرادة الإنسان لأن تسليط الطبيعة

التى لا إرادة لها على الإنسان يُعدم إرادته ويجعله آلة ميكانيكية بحتة ، ولا كذلك سلطان إرادةالله علىإرادة الإنسان ، فالفرق مهم بين أن تكون فيما وراء إرادة الإنسان قوة تسيِّرها ليست من جنس الإرادة وبين أن تكون فيما وراءها إرادة أخرى أعلى منها تديرها كإرادة . وإرادة الإنسان من حيث أنها إرادة تدل على تلك الأخرى ولا تدل على وجود قوة فيما وراءها ليست من جنس الإرادة ، إذ الإرادة لا تأتى الإنسان إلا من ذى إرادة . فالتسيير بالصورة الأولى يبطل إرادة الإنسان وينافى التجربة التى تشهد بوجود الإرادة فيه بداهة لكون الفرق ظاهراً بين حركة الارتعاش من اليد وحركة البطش ، والتسيير بالصورة الثانية لا يبطل إرادة الإنسان ولا ينافى شهادة التجربة . وهكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام .

دليل الفيلسوف « كانت » على وجود الله

قد سبق فى الفصل الأول من فصول الباب الأول الأربعة لهذا الكتاب ذكر الدليل المعروف بين علمائنا لإثبات وجود الله تحت عنوان « إثبات الواجب » وسبق هناك اعتراضات الفيلسوف « كانت » عليه وردودنا عليها ؛ وسبق فى الفصل الرابع دليلٌ ثان لهذا المطلب مسمى بدليل العلة الغائية أودليل نظام العالم واعتراضُ « كانت » عليه أيضا المزيج بشىء من التقدير .

وكان كثير من الفلاسفة الغربيين يستدلون على وجود الله من وحدة الطبيعة العالمية فيعتبرونه نفس العالم التى تدبره — رغم الكثرة الهائلة والتنوع الزائد والاستقلال الظاهرى لأجزائه الكبيرة — فى انتظام كانتظام الشخص الواحد ، فلولا الله كان العالم أشتاتا متنافرة وسادت فيه الفوضى . فوقف الله من العالم موقف الروح من بدن

الإنسان التى تجعله فى كثرة أعضائه وأجزاء أعضائه موجوداً واحداً لا يقبل الانقسام ولا يتغير على مر الأعوام .

والإنسان يعبر عن هـذا الوجود « بأنا » ويعمل جميع أعماله تحت إرادته وهو صاحب الإدراك الذى امتاز به الإنسان وجعل الفيلسوفَ « ديكارت » يقول : « أدرك فأنا إذن موجود » والإدراك يتعدد فى الإنسان ويتعدد المدرَك (بالفتح) لـكن المدرِك (بالـكسر) واحد دائما .

وكما أن هذا الواحد الموجود فى كل إنسان يردُّ مافيه من أنواع الـكثرة إلى الوحدة فيجعله كائناً واحداً ويُفهم وجوده فيه من هذه الوحدة المـكتسبة منه ، كذلك ما نرى فى هذه الـكائنات التى لا حد لسعتها ولا عد لـكثرتها من إدارة واحدة تجمعها ونظام واحد تتبعه ، كدولة واحدة معظمة ؛ يدل على أن للعالم نفسا تدبره كنفس الإنسان وهو الله[1] .

ونحن المسلمين مع عدم موافقة هؤلاء الفلاسفة على كون موقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان لإيهامه الحلول ولما أن نفس الإنسان لم تخلُق الإنسان كما خلق الله العالم ... مع هذا يعجبنا استنتاج وجود الله من وحدة الإدراك والإرادة المهيمنة على العالم كاستنتاج وجود الروح فى الإنسان من وحدة الإدراك والإرادة المهيمنتين على حركاته .. يعجبنا هذا الاستنتاج ويمكننا أن نرجعه إلى دليل نظام العالم .

لـكن الفيلسوف « كانت » لا يعترف بهذا الاستنتاج المقول أيضا لا فى العالم قياسا على الإنسان ولا فى الإنسان المقيس عليه ، مدعيا عدم صحة الانتقال من وجود الإدراك فى الإنسان إلى وجود الروح صاحبة الإدراك وقائلا إن الإدراك الموجود

---

[١] وهذا المذهب الفلسفى ليس بأعجب من مذهب وحدة الوجود التصوفى .

فى الذهن إنما يدل على وجود المدرِك فى الذهن ولا يدل على وجوده فى الخارج ونفس الأمر . وقد سبق الكلام منا على هذه المسألة فى (ص ٣٧٠ ـ ٣٧٤ جزء ثان)

وعندى أن هذا الانتقاد خطأ فاحش من « كانت » لم يتنبه له مكبروه كما نقله عنه « بول ژانه » فى « مطالب ومذاهب » منوهاً له من غير تعليق عليه . وأصل الخطأ فى عدم فهمهم أن كون الإدراك موجودا ذهنيا لا يمنعه من أن يكون موجوداً فى نفس الأمر أيضا أى حقيقة واقعة ، بل إن كلامنا فى الإدراك الواقع فعلا وكون هذا الإدراك فى الذهن ناشئ من أن المحل اللائق بالإدراك الواقع فعلا هو الذهن لا من عدم كونه موجودا عينيا ، فهو موجود ذهنى وعينى معاً ولا جرم أن وجود هذا الإدراك يستلزم وجود المدرِك أيضاً وجوداً عينيا وفى محله اللائق به وهو خارج الذهن ، إذ الإدراك الواقع لا يكون فعل المدرك الذى يوجد فى الذهن ولا وجود له فى الخارج .

والانتقاد المذكور من الفيلسوف « كانت » يؤدى إلى الشك فى وجود نفسه المستنتَج من وحدة الإدراك السائدة فيه كما يؤدى إلى الشك فى وجود الله المستنتج من وحدة الإدراك السائدة فى الإنسان وفى الكائنات . والعاقل معذور إن لم يقبل الانتقاد ممن يشك فى وجود نفسه لاسيما إذا كان مخطئاً فى انتقاده كما عرفت .

وإنى لا أستند فى رد انتقاد « كانت » إلى ماشاع عند الناس من البحوث النفسية الجارية فى الغرب التى كثيرا ما اتخذها الأستاذ فريد وجدى فى « مجلة الأزهر » سندا ضد الماديين ، وإنما أستند إلى فساد ذلك الانتقاد فى نفسه فسادا دقيقا ينم على غفلة الفيلسوف الكبير الكبيرة ومكبريه .

وعلى الرغم من نقد « كانت » لفلسفة نفس العالم ونفس الإنسان ، يقول الفيلسوف « شيللنغ » من تلامذة مدرسته : « وحدة الطبيعة وترقياتها إنما تُفهم بنفس العالم

أعنى بمبدأ أصلى ناظم للكائنات ، ونحن ندرك نفس العالم هذه ، هـذا المطلق الجامع للنفس والعين ببداهة عقلية أعمق من بداهة أنفسنا .

والآن نشرع فى تقرير دليـل « كانت » الذى اختاره لإثبات وجود الله بعد نقد الأدلة التي اختارها غيره لإثبات هـذا المطلب ـ وفيها أدلة علمائنا العقلية النظرية ـ ثم نلفت إلى محل الضعف فى اختياره كما لفتنا إلى محل الخطأ فى انتقاده :

إن الفيلسوف « كانت » الذى ذكرنا عنه أشياء كثيرة واعترض على جميع الأدلة العقلية النظرية المنصوبة لإثبات وجود الله ، اختار لهذا المطلب دليلا وسماه دليل العقل العملى أي الوجدان أو دليل الأخلاق فنفى العلم بوجود الله وأثبت الإيمان به وبنى هذا الإيمان على أسباب أخلاقية وعلى تيقن أنه لا يمكن إثبات نقيضه[1] وقال إن هـذا

---

[١] يريد أن الله تعالى كما لا يمكن إثبات وجوده إثباتا علميا تجريبيا لا يمكن إثبات عدم وجوده أيضاً إثباتا علميا وعدم الامكان هذا معلوم علم اليقين . فيفترق « كانت » بهذا عن الملاحدة النافين لوجود الله علميا ويجعل لمسألة وجوده حظا من الاستناد إلى العلم بهذا القدر أعنى أن العلم لا ينفيه لقصر يد التجربة أن تمتد إليه نفياً وإثباتا وتمتاز هـذه المسألة عما لم تثبت بالتجربة بعد مع إمكان تطبيقها عليه فـكان بعض العذر لمن يتوقف فى الاعتراف به وينتظر التجربة لتقول قولها فيه ولو بعد حين . لـكن مسألة وجود الله التى لم تقل التجربة قولها فيها على رأى « كانت » ولا إمكان عندنا لأن تقوله أبدا فى هذه النشأة كما شاء الفيلسوف ، يلزم أن تبقى أبديا فى نظر العلم غير ثابت الوجود والعدم وعدمُ إمكان إثبات نقيضه إنما يكون دليلا على إمكان وجوده لا على ثبوت وجوده وليس هو بكاف طبعا.

فكان اللائق إذن بالعاقل بل الواجب أن يحتكم إلى عقله الذى هو أشرف ميزات الانسان وأحذق هداته وأن يذعن لحـكمه . ولـكن أنى ذلك لهواة التجربة أسارى العلم الحديث؟ وعقولهم أيضا محتاجة إلى الاثبات لأن مسألة وجود العقل كمسألة وجود الله لا تصل إليها التجربة والمشاهدة وإنما يستدل على وجوده من طريق عقلى استدلالا بالأثر على المؤثر مثل الاستدلال على وجود الله بآثاره . وهذا الاستدلال لا يفيد اليقين العلمى فى وجود عقولهم كما لا يفيد فى مسألة وجود الله . وهذا موقف يُرثى له .

الإيمان كثيرا ما يكون أقوى من العلم[١] ومع هذا فليس فى هذا الإيمان إيقان على مثل ما كان فى إيمان المؤمن المستدل بالأدلة العقلية التامة عنـد غير « كانت » من العلماء .

وبيان دليل « كانت » أن تصور الأخلاق لا ينفك من تصور السعادة لأن قانون الأخلاق يتلخص فى هذه الجملة : « إعمل ما يجعلك أهلا للسعادة » وباجتماع الأخلاق والسعادة يتحقق الخير الأعلى . إلا أن العمل بما يجعلنا أهلا للسعادة وإن كانت فى أيدينا فليس فى أيدينا حصول السعادة وترتبها على عملنا لـكونها مربوطة بالطبيعة الخارجية وبإرادات أناس غيرنا ، لـكن يلزم فى نظر الإنسان الذى لايعتبر قانون الأخلاق وهماً من الأوهام أن يتحقق الخير الأعلى فتجتمعَ الفضيلة والسعادة وتترتبَ الثانية على الأولى، فيلزم لهذا أن توجد إرادة فوق الطبيعة والبشر وهى إرادة الله فيستدل بتوقف تحقق الخير الأعلى على وجود الموجود الأعلى ، ولولا الله ما استند قانون الأخلاق إلى أساس متين . فتكون خلاصة الدليـل مبنية على حاجة الإنسان فى الاحتفاظ بأخلاقه إلى وجود الله حتى يكونَ هو الذى بيده مكافأتُه عليها حيث لا مكافئ ، وهذا ما لا يزال يقوله أنصار الدين من أنه لاأخلاق معوّلا عليها من غير دين .

ولـكن لا يلزم أن يكون الله موجودا بمجرد أن الإنسان فى حاجة إلى وجوده ، لاسيما وأن المحتاجين إلى وجوده أصحاب الفضيلة والأخلاق لا كل إنسان وإن كانوا هم صفوة بنى نوعهم وإن كان فى علاقتهم الخاصة بالدين وبعقيدة وجود الله الفخرُ كل الفخر للدين وفى تثبيت هذه العلاقة الحُسن كل الحسن لدليـل « كانت » . ومع كل هذا ففى الإمكان وفى وسع الإنسان أن ينتزع عن الفضائل ويقترف ما يشتهيه وما يتأتى له

---

[١] وبهذا يثبت « كانت » تأثر فلسفته من النصرانية كما وقع فى فلسفة القرون الوسطى، وقد كان « ديكارت » صححها وأعاد إلى العقل حقوقه وكرامته .

فيستغنى عن وجود الله كما هو الحال لـكثيرين من الناس وفيهم أكثر الذين بأيديهم أزِمَّة الحل والعقد والنقض والابرام فى الدنيا لاسيما فى هذا الزمان الذى يقال عنه عصر الرقى والتمدن ، ولا يختلف عنهم موقف الذين يظهرون بمظاهر أنصار الأخلاق ودعاتها من غير اعتراف بوجود الله اعترافا علميا بمعنى أن كونه موجودا حقيقةٌ من الحقائق ثابتة بالبرهان ، وإنما يكون اعترافهم بوجوده من قبيل الخضوع لضرورة اجتماعيـة هى المحافظة على الأخلاق كما هو المطلوب من دليل « كانت » الذى خلاصته إن كانت الأخلاق فضيلة تجعل صاحبها أهلا للسعادة فلابد من وجود الله ليكون ضمانا لأصحاب الأخلاق أن ينالوا السعادة عاجلا أو آجلا ولذا سماه دليلا عمليا لـكونه ربط الأخلاق بعقيدة الايمان بالله وربط الايمان بالله بقانون الأخلاق . والمعروف عند أهل العـلم أن الدليل يكون عبارة عما يفيد العلم ويوصل إلى الحقيقة لا ما يصور حاجة أو يؤيد فضيلة أو يتضمن مصلحة ، مهما كانت مصلحة عظيمة ولا يُقنع المؤمن المخلص أن يعتقد وجود الله لا لـكونه موجودا فى الواقع بل لـكون مصلحته ومصلحة الدنيا كلها فى وجوده . نعم إن الفيلسوف صاحب هـــذا الدليل يستخرج من احتياج صلاح المجتمع إلى وجود الله دليلا على كونه موجودا فى الواقع ويؤمن بوجوده حقيقة بفضل هذا الدليل لـكن مقلديه فى الايمان بالله وفى عدم الاعتماد على أدلة وجود الله العقلية ، وهم أكثر المؤمنين من المتعلمين المصريين لاسيما المؤمنين منهم فى الشرق الإسلامى المقلد لايفهمون هذا الدليل كما فهم الفيلسوف نفسه ولايؤمنون كما آمن هو. وإنما يفهمونه فى شكل الاقتناع بتوافق خير المجتمع ومصلحته مع الإيمان بوجود الله من دون انتقال من الاقتناع بهذا التوافق إلى الاقتناع بأنه موجود فى الواقع كما انتقل « كانت » نفسه . ففى دليله كثير استعداد لسوء الفهم كما أنه غير تام فى نفسه على ما سنبينه وفيه معنى المصادرة على المطلوب ، من حيث ان فيه إسناد الأخلاق إلى عقيدة وجود الله وإسناد عقيدة وجود الله إلى قانون الأخلاق. فهل الله موجود بفضل أهمية

الأخلاق أو الأخلاق لها أهميتها بفضل وجود الله ؟ وفيه اتخاذ الأخلاق أساسا لوجود الله الذى هو أساس كل شئ ، وفيه أنه أوجب على الناس الأيمان بوجود الله صيانة للأخلاق عن الانهيار وهى غاية مترتبة على إيمانهم بوجوده لا على كونه موجودا فى الحقيقة. فلو فرضنا أنهم آمنوا بالله واحتفظوا بأخلاقهم من غير أن يكون الله موجودا فى نفس الأمر لحصل المطوب واستُغنى عن وجود الله فى نفس الأمر، بوجوده فى اعتقاد المعتقدين فدليله يَضل عن أساس الموضوع ويقوم على غيرما أقيم له ولذا أساء الناس فهم مغزاه .

كانت للأخلاق أهميتها عند الفيلسوف ولا ينكرها عليه أحد حتى الملاحدة وكان علاوة على هذا يقدر حاجة الأخلاق إلى الدين الذى أساسه الإيمان بوجود الله ، حق قدرها وهو مسلَّم أيضا عند عقلاء الناس . لكن مسألة وجود الله لا سبيل إلى إثباتها عنده من طريق العقل النظري فأراد أن يستخرج دليل هذه المسألة من أهمية الأخلاق المسلَّمة، بأن يقول لولا الله ماقامت الأخلاق على أساس متين فبنى مسألة وجود الله على دليل الأخلاق أى على حاجة الأخلاق إلى وجوده فأصبحت الأخلاق دليلا على وجود الله ومحتاجة إليه معا وهو دور أو مصادرة .

ولا كلام لنا فى حسن دليل « كانت » وجاذبيته فهو ـ أكثر من المذهب الإسلامى الذى يجعل العمل جزءا من الإيمان ـ يستخرج الإيقان بوجود الله من عاطفة الأخلاق المركوزة فى فطرة الإنسان لأن الأخلاق تتلخص فى تصور الخير الأعلى الحاصل من اجتماع الفضيلة والسعادة وتصور لزوم الثانية للأولى.. فالفضيلة بدون السعادة خير ناقص وكذا السعادة بدون الفضيلة والإنسان قلما يقدر على الجمع بينهما ، فلابد من وجود موجود يعطى الفضيلة ماتستحقه ويقدر على إعطائها رغم كل موانع طبيعية .. والمشهود أن أكثر الفضائل لا ينال مايستحقه فى الدنيا من المكافأة فلابد أن ينيله ذلك الموجود القدير فى النشأة الأخرى فيُثبت بهذا الدليل البعث بعد الموت أيضا بل يثبت عالم الآخرة

أولا ليكون موعد تحقق الخير الأعلى الذى لم يتحقق فى هذا العالم ثم يُثبت وجود الله ليكون مسيطرا على ذلك العالم ومالكَ يوم الدين الحكَمَ العدلَ فيثبت به صفات الله الكمالية أيضا فضلا عن قدرته وتكون مسألة الأخلاق أعنى ضرورة اجتماع الفضيلة مع السعادة ، التى يجدها الإنسان فى قلبه أساس الجميع .

ونحن نثبت قبل كل شيء وجود الله بدليله العقلى النظرى المستنبط من وجودنا ووجود أى موجود فى العالم ، غير متريثين إلى مسألة أخلاق الإنسان التى يجئ دورها ودور أهميتها بعد مسألة وجود الإنسان وأهمية وجوده بمراحل ويكون سهلا علينا بعد إثبات وجود الله إثبات وجود يوم الدين ولزوم التأهب لذلك اليوم بتنظيم الأخلاق . ولا شك أن ترتيب الانتقال الفكرى الذى اخترناه معقول أكثر مما اختاره « كانت » مع كون الأساس الأخلاق الذى بنى عليه أكبرَ مطلب على كوجود الله لا يستند هو نفسه على أساس يقينى سوى ما يجد الإنسان فى قلبه من الاتصال بين الفضيلة والسعادة ورغبته فى ترتب الثانية على الأولى[1] رغم شهادة أكثر التجارب الحاضرة على خلافه ، فليس هذا الاتصال بينهما ضروريا مستحيل الانفكاك كاتصال أحد المتضائفين بالآخر ، فليس هو إذن مقتضى العقل الذى لا يتخلف عن مقتضيه ولا مقتضَى التجربة المطردة وإنما هو مقتضى الوجدان القلبى الذى لا يُستند إليه فى المطالب اليقينية . نعم ، من ارتبط به قلبه يكون له دليلا فى الإيمان بالله يخرج بفضله عن عداد المقلدين ويصعد إلى مرتبة المؤمن المستدل . والذى نرى فيه من العيب أنه لا يكون دليلا حاسما يحصل به إلزام الغير كما يحصل بأدلة وجود الله النظرية المعروفة التى يعيبها « كانت » .

---

[١] مع أن بعض الفلاسفة الغربيين مثل شوبنهور قائلون بأن الأخلاق تقوم بنفسها مقام أفضل مكافأة عن نفسها لمن يتحلى ويتشرف بها وهم يحاولون فى إكبار الأخلاق فوق ما أكبرها « كانت » قطع حاجتها إلى وجود الله ضمانا لمكافأة ما لا تنال المكافأة منها فى الدنيا .

إن الفيلسوف « كانت » بعد أن حاول ضعضعة مكان الأدلة العقلية القطعية المثبتة لوجود الله عاد فأراد أن يحسن إلى الله وإلى الأخلاق معاً فناط أحدهما بالآخر وجعل الإيمان بالله ضروريا للإيمان بالأخلاق فشدد على الملحد بإخراجه عن حدود الأخلاق واعتبر إيمانه بالأخلاق نفاقا وجعل الكافر بالله كافرا بالأخلاق أيضا[1] وأنذر العالم بانهيار الأخلاق والفضائل إن لم يُعترف بوجود الله كما قال « سكرتان » و « فيخته » تلميذ « كانت » : « إن الإيمان بالله إيمان بالواجب » ومعناه أن الإنسان إذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه واجب . وكل هذا حسن وجدٌ حسن لخدمة المجتمع ولكنه غير كاف فى خدمة الحقيقة بل فى خدمة المجتمع أيضاً لأن وجود الأخلاق لوجود الله المراقب على الأعمال أمتن فى المحافظة على الأخلاق من وجود الله لتوجَد الأخلاق .

لا لا، بل الله موجود بالرغم من كل شىء سواء صلحت أخلاق المجتمع أو فسدت وسواء سعد أصحاب الفضيلة أوشقوا . فيجب على الإنسان أن يعلم هذه الحقيقة العظمى التى ليس لأى شيء أدنى قيمة بجنبها ، فقول المؤمن « الله أكبر » معناه أكبر من كل شىء والله واجب الوجود للنشأة الأولى ليوجِد الموجودات قبل أن يكون لازم الوجود للنشأة الثانية ليحاسب الخلق على أعمالهم أو يكونَ لازم الوجود ليحافظ الناس على أخلاقهم فى الدنيا راغبين فى سعادة الآخرة ؛ لا أن الله موجود بفضل احتياج

---

[١] ومن وجوه الحسن فى دليل « كانت » أن كثيراً من المثقفين فى زماننا يمكنهم الجهر بنفى الحاجة إلى وجود الله ولا يمكنهم الجهر بنفى الحاجة إلى الأخلاق . فإذا ربطت الأخلاق بوجود الله وبالاعتراف بوجوده كما هو مذهب « كانت » صح لنا أن لا نصدق دعوى الاعتراف بأهمية الأخلاق من المنكرين لوجود الله بناء على أن مكان الأخلاق يتوقف تثبيتها تثبيتا جديا قانونيا على تثبيت وجود الله .

فدليل « كانت » يعطينا سلاحا ضد الملاحدة نتحداهم به ونهزمهم على الأقل بتهمة عدم صميميتهم فى تقدير الأخلاق قدرها ، فدليله يجذبنا ويخدمنا جدا فى إلزام خصومنا الملاحدة . ومع هذا فنحن المؤمنين بوجود الله لكونه حقا ، لا نخفى محل الضعف فى هذا السلاح .

المستحقين للسعادة من أهل الفضيلة إلى وجوده والفضيلة محترمة مرغوب فيها بفضل وجود الله الذى لا يضيع أجر المحسنين ، لأن هذا دور لا يجدى نفعا لـكلا الطرفين. ويظهر أن الإيمان بالله واعتقادَ وجوده بالقلب دون العقل على معنى ميل القلب إليه[١] من دون تصديق العقل والعلم إياه فى إيمانه واعتقادِه ، تلك العقلية السائدة لدى أكثر المثقفين العصريين فى الغرب وفى مصر أيضا بل الشرق الإسلامى العصرى كله على تقدير الأستاذ فريد وجدى ، والشرق المسيحى أيضا على تقدير الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة «الجامعة» ومناظر الشيخ محمد عبده ـ سنةً سيئة سنها « كانت » للمتعلمين من كل ملة . فالدين عنده حاجة وجدانية وضرورة اجتماعية وليست بحقيقة ملجئة للعقول إلى قبولها .

ومع هـذا فالرجل مؤمن بالله صميمى فى إيمانه وإن لم يكن أولئك المتمسكون بفلسفته كذلك ، لأنهم اتبعوه فى نقطة الضعف الذي يشف عليه دليله، وربما ظنوه غير صميمى فى إيمانه وهو خطأ ينبغى أن ينبَّه عليه . وغاية مافيه أنه أخطأ فى اختيار الدليل فسبَّب ضلالَ أناس تنتابهم نزعة إلحادية. ولعل الرجل يهتم بالأخلاق اهتماما عظيما حتى يجعله أساسا لإثبات وجود الله فـكأنه يقول لولا أن الله موجود لانهارت الأخلاق لعدم وجود من يكفل بالسعادة لأصحاب الأخلاق وهو محال . لـكن الناس لا يهتمون بالأخلاق لهذا الحد وأنا أيضا لا أسلِّم بخطورتها لحد أن يعدل وجودُها وجودَ الله فى الأهمية وعدمُها عدمَه فى استلزام المحال .

نعم، وأنا اعترف بأنه لاحد لأهمية الأخلاق وأن عدم مجىء يوم الدين وعدم وجود مالك يوم الدين وبقاء الفضائل والرذائل غيرَ نائلة لما يستحقه كل منهما كأنه لا فرق

---

[١] كما قال « كانت » : « إن رجل الخير يقول يسرنى أن يكون الله موجودا فهو المقام الذى توجب مصلحتى أن أحكم بوجوده حكما لا يقبل الدفع » « مطالب ومذاهب » ص ٢٨٩ من الترجمة التركية .

بينهما أصلا كما كانت فى الدنيا على الأكثر ، يستنكره الطبع السليم والذوق الإنسانى ويستبعده غاية الاستبعاد حتى يكاد يكون محالا عند العقل ؛ إلا أن هذا الاحتمال لا يستحيل بالمرة استحالةَ عدم وجود الله وإذا لم يستحل استحالة عدم وجود الله فلا يُبنى إثبات وجوده عليه ، أما إذا كان ذلك الاحتمال البعيد محالا حقيقة عند العقل فلا صحة إذن لما ادعاه « كانت » من أن وجود الله لا يثبَت بالعقل النظرى إذ يكون حينئذ ما سماه دليلا عمليا أو دليل الأخلاق دليلا عقليا نظريا . وإن لم يكن الاحتمال المذكور محالا عقليا ـ وهو المحال الحقيقى ـ لم يكن عدم وجود الله أيضا محالا لكون دليل وجوده مبنيا على استحالة الاحتمال المذكور وبقى هذا الدليل على ضعفه وعدم كفايته فى مطلب يقينى يجب أن يكون فى رأس المطالب اليقينية ، حيث لا يفيد ضرورة وجود الله، ونعنى بضرورة وجوده الضرورة العقلية بمعنى استحالة عدم وجوده عقلا لا الضرورة الاجتماعية .

ولهذا كان الرأى العام الثقافى المعتدل فى الغرب المائل إلى الاعتراف بوجود الله وكذلك الرأى العام المثقف فى الشرق المقلد ، مخامرا بالشك والوهن فى هذه المسألة بعد اشتهار مذهب « كانت » لعدم استناده إلى ما يستند إليه العلوم وهو العقل النظرى البحت أو العقل النظرى مع التجربة وخرجت مسألة وجود الله عن أن تكون مسألة علمية وأصبحت مسألة وجدانيه . فبالخلاصة أصاب من « كانت » المؤمن بالله ضرر عظيم بعقيدة البشر نحوَ وجود الله ، كما أن انتقاداته الأدلة العقلية النظرية المعروفة التى هى الأدلة الحقيقية لإثبات هذا المطلب ، اتخذها ملاحدة الفلسفة الوضعية التى ذكرنا فيما سبق أنها آخر فلسفة الإلحاد أساسا لفلسفتهم من ناحيتها السلبية .

وغرابة أخرى فى منهج « كانت » وهى أنه يستدل من عدم استيفاء الأخلاق والفضائل فى الدنيا ما تستحقه من المكافأة ، يستدل من هذا النقص المشهود فى العالم

على وجود الله ليلاقيه فى النشأة الأخرى ، فى حين أنه ينتقد دليل العلة الغائية أى دليل نظام العالم والكمال المشهود فيه فيستدل بدليل النقص ويترك الاستدلال بدليل الكمال، مع أن النقص لا يثبت الحاجة إلى الله حالا وإنما يثبت الحاجة إليه فى الاستقبال. وكفى هذا نموذجا لفقدان الاستقامة التامة فى نظر الفلاسفة الغربيين ، ولا تجد أنت فى علماء الإسلام المتكلمين من أقران « كانت » من يستند إلى مثل هذا الدليل الضعيف فى إثبات مطلب يقينى كمسألة وجود الله فيبنيه على حاجة أساس الخير والفضيلة إليه، مع أنه لا يلزم محال عقلى من افتراق السعادة عن الفضيلة ، بدليل افتراقها فعلا فى الدنيا بالنسبة إلى كثير من أصحاب الفضيلة . ولا يقال إن ذلك افتراق وقتى خاص بالدنيا لأن المحال لا يقع ولو وقتيا. وهل يقاس هذا بما هنالك من حاجة وجود العالم بجميع أجزائه وما يُرى ويُشهد فى كله وأجزائه من النظام المتقَن ، إلى وجود الله الواجب الوجود ليكون علة أولى لتلك المعلولات والموجودات وهذه حاجة يترتب على بقائها غيرَ مقضية فى آن واحد أوضحُ محال كلزوم عدم وجود ما نشهده من العالم وما يحتويه الشامل لوجودنا نحن أيضا . فأين لزوم عدم وجود ما هو موجود حالا بل عدم إمكان وجوده، من لزوم بقاء ما هو غيرُ موجود حالا غيرَ موجود أبدا ؟ من حيث الاستحالة . ولا يقال بقاء أصحاب الفضيلة محرومين أبدا مما يستحقونه من السعادة ينافى العدالة الإلهية فيكون هو أيضا محالا، لأنى أقول العدالة الإلهية إنما تتصور بعد ثبوت وجود الله الذى كلامنا الآن فيه .. والاستعانة بالعدل الإلهى فى دليل الإثبات لوجود الله تكون مصادرة على المطلوب .

فإذا لم يكن ضروريا عقلا حصول أصحاب الفضائل الخلقية على ما يستأهلونه من السعادة بفضل وجود الله الذى لا يضيع أجر من أحسن عملا ولم يستحل بقاؤهم محرومين أبدا ، لعدم وجود الله إلا بعد ثبوت وجوده بدليله ـ فدليل « كانت » لا يستوجب وجود الله حق الاستيجاب . وقد كنت قلت فيما سبق إن الله بالنظر إلى

ما اختاره « كانت » من الدليل لإثبات وجوده لا يكون واجب الوجود أى لا يكون الله ، لأن أخص ما يمتاز الله به وجوب وجوده ووجوب الوجود إنما يتحقق له إذا استحال عدم وجوده بإحدى طريق من طرق الاستحالة المعروفة عند العقلاء كلزوم التناقض والدور والتسلسل والترجيح من غير مرجح ، وطرق الاستحالة هـذه التى هي محجة الأدلة العقلية فى إثبات المطالب الفلسفية لقطع كل شبهة فيه وكل احتمال مناف له ، يكون الحـكم فيها من اختصاص العقل النظرى . فنحن نقول مستندين إلى أدلة إثبات وجود الله المعروفة العقلية : لو لم يكن الله موجودا لزم عدم وجود هذا العالم الموجود، لاحتياجه فى وجوده إلى إيجاده، وعدم وجود الموجود محال متناقض. أما حاجة وجود العالم إلى وجود الله فنثبته أولا بإبطال الترجيح من غير مرجح أى بنفى احتمال وجود أى شىء من هذا العالم الممكن الوجود والعدم ، من تلقاء نفسه ثم بإبطال التسلسل فى العلل الموجدة الممكنة الوجود والعدم، وكلا هذين الأمرين اللذين نبطلهما راجع أيضا إلى التناقض المحال كما أن إبطالها يرجع إلى إبطاله ، وقد دفعنا اعتراضات « كانت » على هذه النقاط فى محلها من هذا الـكتاب .

فوجود الله ضرورى لوجود العالم أى لئلا يلزم التناقض فى وجود العالم وعدم وجود الله محال كاستحالة التناقض ، وهكذا يكون الله واجب الوجود أى مستحيلَ العدم . أما وجود الله لحفظ الأخلاق من الانهيار فليس ضروريا مستحيل الخلاف لعدم وجود الضرورة فى حفظها إلى حد أن يدعى فى احتمال عدم كونها محفوظة غير منهارة أنه مستحيل مستلزم للتناقض .

فقد انجلى أن الفيلسوف « كانت » ترك العروة الوثقى ولم يثق بها ثم استند إلى ماليس بمستنَد[1] ولعل فى هذا الاختيار المعكوس تأثيرَ كون الرجل مسيحيا كما قلنا

---

[١] وأهم شىء فعله فى دليله أنه إن لم يثبت وجود الله حق الاثبات الخاص به فقد أوثق =

لا أن المعتاد عند أصحاب هذا الدين أن تناط العقيدة بحبل غير متين من ناحية العقل ، ومن هذا أيضا نشأ عدم التزام كون المعرفة بوجود الله من المطالب اليقينية الضرورية أعنى الضرورة الحقيقية المنطقية لاالضرورة الاجتماعية، والاكتفاء بالإيمان بوجود الله كمضمون قضية مطلقة عامة غير مستندة إلى ضرورة البرهان بل إلى ضرورة الحاجة إليه للفضيلة والأخلاق أو إلى شهادة الوجدان[1] .

= الرابطة بين الأخلاق وبين وجود الله بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر لأن صاحب الايمان بالله إنما يجد دليلا على وجود الله فىمهمة الأخلاق وصاحب الأخلاق إنما يعتمد على الله فى مكافأتها. فإن قلنا إن صاحب الأخلاق لا يلاحظ المكافأة فلابد أن يلاحظها من يقدر الأخلاق قدرها فيرى الخير الأعلى فى اجتماع الفضيلة مع السعادة . لقد نص هذا الفيلسوف الكبير على أن منشأ عدم الايمان بالله فقدان العلاقة الحقيقية بالأخلاق وبهذا سجل على غير المؤمنين بالله مع ادعاء الأخلاق عدم صدقهم فى دعواهم .

[١] والإنسان فى كونه موجودا أحوج إلى الله منه فى كونه مسعودا ، ثم إن دوام الوجود أحب إليه من السعادة ، والعدم بعد الوجود أخوف مايخاف عليه :. ولهذا يرى الموت أشد عليه من كل مكروه ، حتى إنى أضيف إلى دليل كانت على وجود الله بواسطة حاجة الفضيلة التى لم تنل فى النشأة الأولى ماتستحقه من المكافأة ، إلى النشأة الثانية ... أضيف إلىذلك الدليل ، بل أفضل عليه إباء العقل السليم للانسان أن يكون مصيره بعد وجوده فى مدة قليلة من الحياة المعتادة الدنيوية، إلى العدم الأبدى وأن يكون نصيب الإنسان المكرم بهذا العقل من الوجود ، تلك المدة القليلة ثم يعقبها الفناء .. أن هذا المصير جدير بأن يكون عزيزا على الإنسان الذى خلقه الله بيديه وأمر ملائكته أجمعين بالسجود له .. عزيز عليه أكثر من عدم تحقق الخير الأعلى الذىيتصوره الفيلسوف كانت فىاجتماع الفضيلة بالسعادة ، إن لم يكن فى هذه الحياة الدنيا ففى الحياة الآخرة وانهيار الأخلاق على تقدير عدم اجتماعهما أبديا .

وحاصل الفرق بين مسلكنا ومسلك « كانت » أن وجود الله ثابت عنده بعد ثبوت وجود النشأة الأخرى متوقفا عليه ، وعندنا قبله غير متوقف عليه وإنما وجود النشأة الأخرى متوقف على وجود الله كوجود كل شئ ، فبفضل وجود الله يثبت عندنا إمكان تلك النشأة ، وبدليل الأخلاق يثبت وجودها فعلا ويثبت بوجودها وجود الأنبياء كما سيأتى منا فى الباب الثالث . والفيلسوف « كانت » لم يتعرض لمسألة وجود الأنبياء واتخذ وجود الآخرة الذى نجعله دليل وجودهم ، دليل=

ولا حاجة بنا إلى أن نقول من جانب « كانت » إنه لما لم يجد دليلا علميا يقينيا لإثبات وجود الله تمسك بذلك الدليل العملى الذى لاشك فى حسنه إن كان يُشك فى إفادته اليقين الضرورى، وهو معذور فى انتهاج هذا المسلك لأن باب الحصول على اليقين العلمى الذى لا يتوصل إليه إلا عن طريق التجربة مسدود أمام من يريد تحقيق مسألة وجود الله لتعذر تطبيق التجربة عليها... لاحاجة بنا إلى هذا القول من جانب « كانت » ولامساغ، لأن فيه خطأ عظيما من وجهين الأول قصر الثبوت العلمى على ما ثبت بالتجربة وتنزيلُ ما ثبت بدليل عقلى إلى أن لا يعتبر ثبوته علميا وهو العقلية الشائعة التى عُنينا بالتنبيه على بطلانها فى هذا الكتاب..وقد علم القارئ من قبل أن الدليل العقلى المستجمع لشرائط الصحة يكون أقوى وأقطع من الدليل التجربى لا سيما وأن المسائل العالية التى ترتقى قطعيتها إلى حد الضرورة كمسألة وجود الله يلزم أن تثبت بالدليل العقلى الذى هو لا غيره يفيد الوجوب والضرورة وإلا لم يكن الله واجب الوجود مهما ثبت كونه موجودا ولهذا لا يتعين ما ثبت وجوده بدليل « كانت » على أن يكون هو الله لعدم كونه واجب الوجود إلا أن يثبت بدليله وجودُ مالك يوم الدين ثم يثبت وجوب وجود هذا المالك بدليل آخر لكن « كانت » أقفل على وجهه باب إثبات الواجب باعتراضاته على أدلته العقلية. وأيضا إثبات وجود مالك يوم الدين من غير وجوب وجوده لإمكان بقاء الفضائل الأخلاقية غير مجزى عليها أبدا كما ذكرنا آنفا، يمنع إثبات وجوب وجوده بدليل آخر .

= وجود الله. أما وجود الآخرة فيوصلنا إليه دليل الأخلاق باتفاق بيننا وبين « كانت » ثم ينتقل هو منه إلى وجود الله ، ونحن نستغنى عن هذا الانتقال لثبوت وجود الله عندنا قبل ثبوت وجود الآخرة ولو لم يثبت وجوده قبل ثبوت وجودها لما كفى وجودها فى إثبات وجوده كما سبق بيانه وسببه أن دليل الآخرة الذى هو دليل « كانت » فى إثبات وجود الله لا يكفى فى إثبات وجوب وجوده وما لم يثبت وجوب وجوده لا يكون الله .

الخطأ الثانى فى زعم أنه لا يوجد دليل تجربى على وجود الله لأنك قد عرفت مما أسلفنا فى بحث دليل العلة الغائية أن وجود الله ثابت بالتجربة لا بتجربة واحدة أو مائة تجربة أو مائة ألف تجربة بل بعدد ما فى العالم من الأنظمة والقوانين التى تقدر بعددما فى العالم من الموجودات فكل ما فى العالم مما يعبرون عنه بالقوانين الطبيعية ويحاولون أن يستغنوا بها عن وجود الله فهو تجربة ناطقة بوجودالله وهى قوانين الله وأنظمته لاقوانين الطبيعة اللهم إلا أن يراد بالطبيعة الخالقة ، إذ لا يمكن أن توجد قوانين من غير وجود من وضعها ولا يمكن أن تكون الطبيعة التى قد عرفت أنها عبارة عن فعل بلا فاعل ، فاعلها وواضعها .

نعم ، هذه التجارب التى لا حد لها ولا نهاية لا نقول إنها تحصل بها معاينة ذات الله كتجارب الأمور المحسوسة وإنما نقول إنها يحصل بهاالقطع بوجود الله غير معلوم الكنه والحقيقة، وكثير من الناس وممن ينتمون إلى العلم تلتبس عليهم التجربة المُريئة لعين من الأعيان ، بالتجربة الدالة قطعا على وجوده . فلما تعذرت التجربة الموصلة إلى ذات الله أنكروا التجربة الموصلة إلى الحكم بوجوده أيضا .

وهـذا الالتباس الذى سبَّب فى رأيى ضلال كثيرين من عقلاء الغرب بل الشرق أيضا ، جدير بأن يكون موضع تنبيه خاص فى كتابى هذا ، فالذين وقعوا فى هاوية الإلحاد ولم يتخلصوا منها حيال أدلة وجود الله الساطعة والذين قالوا إن العلم الحديث المبنى على التجربة والمشاهدة لايعترف بوجود الله، بل الذين خاضوا فى موحل وحدة الوجود من الغربيين والشرقيين فكلهم بحثوا عن ذات الله وضلوا المطلب ثم قال بعضهم لم أجد فألحد وقال بعضهم هو فلان أو علان فأبعد ، ولله در الإسلام القائل « تفكروا فى كل شىء ولا تفكروا فى ذات الله » والقائل « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله فتهلكوا » والقائل « تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق فإنكم لا تقدرون قدره » .

ومسلك الإسلام هـذا ولا نخصه بالإسلام بل يلزم أن يكون جميع الأديان

السماوية الإلهية كذلك قبل أن تعبث فيها يد التحريف ، هو المسلك الأسلم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . فالمسلمون بالمعنى العام لأتباع رسل الله جميعاً يلزم أن تكون عقيدتهم بالله اعترافهم بوجود من يجب وجوده ليستند إليه وجود ما لا يجب وجوده وهو جميع الكائنات فلولا الضرورة فى وجود ذلك الواجب الوجود على أن يكون خالقَ السماوات والأرض وما فيهما وما بينهما والنظامِ السائد فى كل ذلك وأجزائه لما اعترفوا بوجوده . فالمسلم إنما يتصور الله بوجه عام هو من وجب وجوده أو من خلق كل شىء ولم يُخلق ، كائناً من كان ذلك الواجب الوجود أو الخالق غير المخلوق . وهذا كما قال سيدنا إبراهيم عليه السلام بعد أن بحث عن الإله الذى يريد أن يعبده ، فى شخص الكوكب والقمر والشمس فلم يجده فى شىء منها : « إنى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين » يعنى كائناً من كان فاطرها الوحيد .

فالله هو الموجود الذى يجب وجوده أى يكون وجوده ضروريا لوجود العالم المحتاج إلى موجد ، غيرَ محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجد كما احتاج العالم إلى إيجاده . والواجب الوجود الذى عرّفنا اللهَ به ولم نحدده بشىء آخر يحدد نفسَه بنفسه فيستحيل أن يكون أكثر من واحد لأن واجب الوجود اُضطر إلى القول بوجوده ليكون موجداً للمحتاجين إلى الإيجاد غيرَ محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجد[1] فلو وجد واجب آخر يوجِد غيرَه ولا يحتاج إلى الإيجاد ، لم يكن وجود الواجب الأول ضروريا . ومثله يقال فى الواجب

---

[١] إذ لو احتاج الموجد أيضا إلى موجد آخر بأن لا يكون واجب الوجود بل ممكن الوجود كالعالم الذى أوجده لزم التسلسل فى العلل الممكنة ، وقد أبطلناه فيما سبق ، أو ينتهى إلى الواجب وهو المطلوب .

الآخر استغناء عنه بالواجب الأول وكلا الأمرين محال مستلزم لخلاف المفروض أى لعدم كون كل من الواجبين واجبا .

ومع صفة الوحدانية يكون تعريف المسلم لله: الموجود الوحيد الذى يجب وجوده. ولما كان وجوب الوجود معدن كل كمال للواجب لكونه على مانعرفه نحن منه بمعنى ضرورة وجوده لاحتياج العالم وما فيه من النظام إلى موجد ليس كمثله شيء فى العالم المحتاج[١] لزم أن يكون ذلك الموجود الوحيد الواجب الوجود متصفا بصفات الكمال السائرة أيضا مثل العلم والقدرة مبرأ من سمات النقص. فزد فى التعريف هذين القيدين أيضا ، ومع ذلك فهو (أى تعريف الله) مفهوم عام بالرغم من ذينك القيدين ومن قيد الوحدانية حتى إن هذا الموجود الوحيدَ الواجبَ الوجود المتصفَ بصفات الكمال المنزهَ عن النقائص لو صح انطباقه على الطبيعة التى يعدل بها الملاحدة عن الله لكانت هى إلهَ المسلم الذى يعبده . فانظر كيف سلك الإسلام وعلماؤه فى عقيدة الإله أحسن المسالك وأضمنها للصحة وأسلمها من الاعتراض لأنهم لم يحددوا ذات الله وإنما عرّفوه بمفهوم كلى ينحصر فى فرده الواحد وينطبق عليه ولا ينطبق على غيره ويتلخص فى واجب الوجود لما قلنا من أن وجوب الوجود يحتوى جميع الصفات الكمالية حتى الوحدانية أيضا ، مثلا إن وجوب وجود الله بمعنى ضرورة احتياج هذا العالم المشهود المنظم إلى وجوده ليكون موجده

---

[١] نحن نستنبط وجوب وجود الله واستحالة عدم وجوده من ضرورة احتياج العالم إلى موجد لايحتاج إلى الموجد أى من أدلة إثبات الواجب المعروفة الإنية المبنية على بطلان تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة . أما السبب اللمى لوجوب وجوده فنحن لانعرفه لعدم معرفتنا بحقيقة الله . فلسنا ممن يفسر وجوب وجود الله بكون وجوده عين ذاته كما قال به الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين ولا ممن فسره بكون ذاته علة لوجوده كما قال به جمهور المتكلمين لأن الأول عنينا بإبطاله فى الباب الثانى من هذا الكتاب عند إبطال مذهب وحدة الوجود والثانى انتقده أنصار المذهب الأول وإن كان يمكن الجواب عن انتقادهم برد هذا الرأى الثانى إلى ما ارتأيناه وسيأتى كل ذلك إن شاء الله فى محله من الباب الثانى القريب .

غير محتاج هو إلى موجد ، يتضمن لزوم كونه عالماً لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ليقوم بحاجة العالم في وجوده إليه حق القيام . ثم انظر كيف يتحوط علماء الإسلام في تفصيل تلك الصفات الكمالية فيتوقفون مثلا في صفة العلم ولا يجاوزونها إلى العقل أو الفطانة أو الفقاهة أو الذكاوة فلا يطلقون على الله العاقل والفطن والفقيه والطبيب والعارف لما في كل منها من إيهام نقص وقد سبق بيانه.

دليل وحدانيته تعـــالى

قد عرفت آنفا أن دليل وحدانيته تعالى يمكن استنباطه من وجوب وجوده وهذا الاستنباط مما فتح الله عليّ ولا أدري هل سبقني إليه أحد من العلماء . أما الدليل المعروف المسمى ببرهان التمانع المأخوذ من قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » فنحن نقرره هنا أيضا ولا نرضى خلو هذا الكتاب منه فنقول :

لو وُجد إلهان لاستطاع كل منهما أن يريد غير ما يريده الآخر فأمكن أن يحصل بينهما الخلاف والنزاع لأن الألوهية لا تتفق وعدمَ استقلال الرأي . ولا نقول لو وجد إلهان لاختلفا حتى يُعترض علينا بأن الاختلاف غير ضروري لهما كما أن الاتفاق غير ضروري .. لا نقول هكذا وإنما نبني الكلام على إمكان أن يختلفا . وهذه النقطة أعني بناء القول من أول الدليل إلى آخره على الإمكان أهم ما يُتنبه له في هذا الدليل فإذا أمكن اختلافهما لزم إمكان واحتمال أن يكون أحدهما أو كلاهما عاجزا عن تنفيذ ما أراده[1]

---

[١] واحتمال أن يكون الاله عاجزا عن تنفيذ ما أراده محال مناف لألوهيته التي لا تأتلف بأي شائبة من شوائب النقص ، كاستحالة أن يكون عجزه محققا وواقعا . ولا يحتاج دليل وحدانية الله تعالى هذا إلى بنائه على لزوم عجز أحد الإلهين المعروضين المحقق المبني على اختلافهما المحقق كما زعمه الشيخ محمد عبده والتزم ما لا يلزم فلم ينجح دليله كما ذكرنا فيما سبق عند حكاية تحديه مشايخ =

فلا يكون أحدهما أو كلاهما إلهاً وهو خلاف المفروض. وخلاف المفروض محال متضمن للتناقض فلو وجد إلهان لزم إمكان محال هو عدم كون مافرض إلهاً إلهاً وإمكان المحال محال .

وليكن توحيده تعالى آخر كلامنا فى الباب الأول من الكتاب كما أننا نسأل الله تعالى أن يوفقنا لأن يكون آخر كلامنا من حياتنا الأولى أعنى به الحياة الدنيوية ، كلمة توحيده .

= الأزهر المنقولة عن كتاب الأستاذ محمد صبيح (الجزء الأول ص ١٣٤) إذ لا ضرورة لوقوع الاختلاف بين الالهين ، أما إمكان اختلافهما فضرورى لكونهما إلهين مستقلين مع كفاية إمكان العجز لأن يكون مناقضا للألوهية . والشيخ ظن أن الاختلاف بين الالهين محقق أو أن إمكان الاختلاف غير كاف فى استلزام المحال .

وهذا الفرق بين بناء الدليل على تحقق الخلاف وبين بنائه على إمكان الخلاف من دقائق علم الكلام الخافية على غير المستأنسين بمحاسن هذا العلم الجليل .

وما فعلناه من بناء هذا الدليل أى دليل الوحدانية المسمى ببرهان التمانع المأخوذ من القرآن الحكيم ، على إمكان الخلاف بين الإلهين بدلا من بنائه على تحقق الخلاف ـ عبارة عن صوغ الدليل فى أسلوب علم الكلام المساير مع المنطق كما قال الأستاذ أحمد أمين بك إن علماء التوحيد جعلوه منطقا وأراد به التنزيل من قيمة ذلك العلم الغالية. والشيخ محمد عبده الذى تحدى علماء الأزهر فى تقرير دليل الوحدانية على الوجه الصحيح ، ابتعد هو نفسه عن الأسلوب الكلامى المنطقى فأدى إلى وقوعه فيما عابه على العلماء الذين تحداهم . وليكن هذا البحث منى هدية إلى هؤلاء العلماء تأخذ ثأرهم من متحديهم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثاني

في موقف العالَم من الله

وفيه فصلان

الفصل الأول

مسألة « وحدة الوجود »

وضعتُ هذا الباب لدرس مسألة « وحدة الوجود » التي هي عقيدة كثير من الصوفية القائلين باتحاد العالم (بفتح اللام) مع الله ولذا عنونته « بموقف العالم من الله » ومن شدة غرابة هذه العقيدة وبُعدها عن العقل ترى الكثيرين ممن اعتنقوها اقتداء بمبتدعيها يفسرونها على خلاف حقيقتها ، وترى الذين يستنكرونها يحق لهم أن يقولوا: كيف يمكن الإنسان اعتناق هذه العقيدة التي ترفضها بداهة العقل لاسيما عقل المسلم الموحد ومن أين حصلت هذه الفكرة الخاطئة في أول القائلين بها ؟

ثم فكرت في مذهب الفلاسفة المذكور في علم الكلام القائل بأن وجود الله عين ذاته مع قول المنحازين إلى هذا المذهب بأن حقيقة الله الوجود ، فأحسست بين هذا المذهب الفلسفي وبين تلك العقيدة الصوفية مناسبة عميقة سأبينها وأكتشفُ فيها منشأ تلك الفكرة العجيبة الصوفية، حتى لاح لي أن أجمل عنوان هذا الباب الثاني «موقف

وجود الله من الله » ليكون مشتملا على كلا المذهبين اللذين لم يكن اشتغالى فى صلب الباب منهما بالمذهب المنشأ أقلّ من المذهب الناشئ بل أكثر . بيد أن مطمح نظرى فى بادئ الأمر لما كان درسَ مسألة وحدة الوجود وكان درس المذهب الفلسفى فى وجود الله متولداً فى ذهنى وناشئاً من درس تلك المسألة ، على الرغم من أن الناشئ والمنشأ فى الترتيب الواقعى على العكس ، أعنى أن المذهب الفلسفى هو المنشأ لا الناشئ ـ اخترت أن يكون عنوان الباب والمرموز إليه فى اسم الكتاب : موقف العالم من الله ، لا موقف وجود الله من الله .

فقد كان انجلاء خطورة البحث عندى فى المذهب الفلسفى بشأن وجود الله مديناً لخطورة البحث فى وحدة الوجود ، ومن أجل ذلك جعلت البحث الثانى مقصودَ الباب الثانى الأولَ والبحث الأول تبعا وإن كان هو أشد مناسبةً للاتصال بالباب الأول وموضوعه الذى هو إثبات وجود الله إذ ليس أنسب بعد إثبات وجود الله من البحث فى موقف وجود الله من الله .

أما الاهتمام بدرس مسألة وحدة الوجود فى هذا الكتاب فسببه أنه ما كان ينبغى بعد السعى البليغ منى فى مكافحة الضلالات الفكرية الحديثة الآتية من الغرب المتعلقة بالله تعالى ، أن أسكت على ضلالٍ شرقى قديم دخل فى عقيدة بعض المسلمين بواسطة رجال لا يزال كثير من الناس يرى لهم مكانة فى الإسلام تفوق مكانة علماء أصول الدين ، فرأيت أن أضيف درس هذه المسألة إلى مباحث هذا الكتاب وكان قد سبق وعد منى بتأليف كتاب يكشف النقاب عن وجه هذه الأحجية التى انجذب إليها من لم يعرف حقيقتها فأرجو أن تعتبر هذه الإضافة إنجاز ذلك الوعد ومن الله التوفيق .

من العجب افتراق أناس معدودين من عقلاء البشر وعلمائهم فى مسألة وجود الله ووجود ما سواه المعبر عنه بالعالم على أربعة آراء متباينة : القائلون بوجودهما على أن الله

واجب الوجود والعالم غير واجب الوجود ، والقائلون بنفيهما ، والقائلون بوجود العالم ونفى وجود الله، والقائلون بوجود الله ونفى وجود العالم . والرأى الأخير مذهب وحدة الوجود .. وقد يسمى أصحاب هذا المذهب : الوجودية أوالاتحادية لقولهم بأن حقيقة الله الوجود وأن وجود العالم وجود الله ولا وجود له غير وجوده فهما موجود واحد .

وقبل أن نبطل هذا المذهب نُعنى بتبيين حقيقته وتفهيمها لأن كثيرا من الناس ما فهموها لغموضها ولا نبالغ إذا قلنا إن إبطال هذا المذهب أسهل من فهمه [١] فالمفهوم منه فى بادئ الرأى أن أصحابه ينفون وجود ما سوى الله حتى إنهم يعتبرون قول « لا إله إلا الله » توحيد العوام ، وتوحيدُ الخواص عندهم « لا موجود إلا الله » ولننظر كيف ينفى المتمذهبون به وجود ما سوى الله :

إن الطريق التى توصلهم إلى نفى وجود العالم قولهم بأن الله تعالى هو الوجود . فهذا أساس مذهبهم ومنه سُمُّوا « الوجودية »، فالوجود عندهم حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته . قال صدر الدين الشيرازى فى كتابه « الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة العقلية » ص ٥٦٤[٢] .

---

[١] ولهذا يرانى القارئ مشتغلا متعمقا فى الاشتغال بإبطال المذهب الفلسفى القريب من مذهب وحدة الوجود أكثر منى مشتغلا بإبطال المذهب نفسه . وأنا واثق بأن قراء كتابى هذا لاسيما المدققين منهم سيجدون هذا الباب أعجب ما اشتمل عليه الكتاب ، أنا واثق بهذا ثم مؤمل أن يكون أيضا أكثره لفتا لإعجابهم .

[٢] رقم الصفحة تقريبى لما أن النسخة المطبوعة للاسفار غفل عن الأرقام . وقد ظن الدكتور جواد على الذى كتب فى مجلة «الرسالة» عدد ٦٣٣ مقالة أشاد فيها بصدر الدين الشيرازى وأهمية كتابه فى فلسفة الإسلام .. أن الأسفار الأربعة بمعنى الكتب الأربعة وغلط المستشرق لوجينو الذى فسرها بالسياحات الأربع . لكن الغالط هو الدكتور لا المستشرق ، يدل عليه تمام عنوان الكتاب : « الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة العقلية » والمقصود السياحة بالعقل لا بالبدن . ولعل الدكتور على الرغم من إكثاره عن ترجمة هذا المؤلف ، لم يقرأ كتابه حتى ولا اسمه .

وهذه المسألة العوصاء لم تكن مسألة فى الدنيا مثلها تكلم أكثر من تكلم فيها من غير =

« فصل فى أن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات وإليه يرجع الأمور كلها . هذا من الغوامض الإلهية التى يستصعب إدراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علما وحكمة لكن البرهان قائم على أن بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما أن كله الوجود » .

فالله هو الوجود الذى يوجد فى كل موجود وكل موجود موجود بوجود الله لا بوجود نفسه إذ لا وجود له وإنما الوجود لله بل الله عين الوجود . فالموجود على هذا ليس بمعنى المتصف بالوجود كما هو المتعارف لأن الوجود الذى هو الله لم يكن صفتَه أى الموجود ولا وجوده، وإنما معنى الموجود مظهر الوجود أى محل ظهور الله . فالأعيان الخارجية التى نعبر عنها بالموجودات باعتبار كونها مظاهر لله لا وجود لها فى الخارج على أنه وجودها . ولهذا قالوا « الأعيان الثابتة فى علم الله ما شمت ولا تزال رائحة الوجود » وقالوا فى حديث « كان الله ولا شىء معه » : « لما سمعه علىّ كرم الله وجهه[1] قال : « الآن كما كان » فيعنى الحديث أن الله تعالى كان موجودا قبل خلق العالم ولا موجود معه ويعنى تعليق علىّ عليه أن الحال كذلك بعد خلق العالم أيضا لأن الوجود الذى أصبح به العالم موجودا ليس وجودَه إذ لا وجود له وإنما الله الذى هو الوجود ظهر فيه . لكن الحديث يحدّث عما كان فى الماضى فهل قول علىّ يصحح الحديث وينتقده؟ أليس فرق بين ما كان قبل خلق العالم وما يكون بعده ؟

= فهم مغزاها وعلى الأقل من غير فهم منشأها ، فأولا لم يفهموا أن مراد القائلين بوحدة الوجود وحدة الموجود ثم لم يفهموا ماذا مرادهم من وحدة الموجود ، ولا سيما ماذا سبب تعبيرهم عن وحدة الموجود بوحدة الوجود ؟ وكل ذلك سينكشف للقارئ المجد فى قراءته إن شاء الله بعد الغوص فى لجج ما كتبنا فى هذا الفصل .

[١] كما فى رسالة «وحدة الوجود» لفريد بك الكاتب التركى . وعلى ما فى «الأسفار» : لما سمعه جنيد .

فإذا كان العالم لا وجود له وإنما هو مظهر لوجود الله والله هو الظاهر فيه حتى إن تشبيههم العالم بالمرآة والله بالصورة المرئية فيها لا يفيد تمام مقصودهم لأن للمرآة وجودا ولا وجود للعالم حتى ولا رائحته ، إذا كان الأمر كذلك عندهم فالذى نراه موجودا ونسميه العالم يلزم أن يكون أحق بأن نسميه الله ، وإن معنى نفى وجود العالم كون جميع الموجودات عبارة عن الله فلا يبقى وجود غيره ليكون وجودَ العالم . ولذا سمى هذا المذهب بوحدة الوجود فليس فيه نفى وجود الموجودات بل توحيدها وجعلها موجودا واحدا هو الله فهذا المذهب ينجر إلى القول باتحاد الله مع العالم . وجوابهم عن ذلك بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين لا بين وجود هو الله وعدمٍ هو العالم كما ذكره الكاتب الكبير التركى فريد بك مؤلف « وحدة الوجود » وكما نقله مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » عن « التحفة المرسلة » لمحمد فضل الله الهندى التى شرحها عبد الغنى النابلسى ، ليس بشيء بل الاتحاد ونعنى به الاتحاد الخارجى ينافى الوجودين فلا يصح قولهم بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين.

وقد يعكسون طرفى التشبيه بالمرآة فيقولون إن الله كالمرآة والعالم كالصورة المرئية فيها كما ذكر عبد الغنى النابلسى فى كتابه « الرد المتين على منتقص العارف بالله محى الدين » كلا صورتى التشبيه بالمرآة . وقال شيخهم الأكبر فى « الفصوص » فى فص حكمة نفثية فى كلمة شيثية : « فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك وأنت مرآته فى رؤيته أسماءه وظهور أحكامها وليست [الصورة المرئية فى الحق وهى أنت] [1] سوى عينه فاختلط الأمر وأبهم فمنا من جهل فى علمه فقال « العجز عن دَرك الإدراك إدراك » [2]

---

[١] الكلمات الموضوعة بين القوسين من شرح البالى .

[٢] هذا القول منسوب إلى الصدّيق الأكبر والشيخ الأكبر أصغر بكثير من أن يجهله واحقر . ثم قال الشيخ عن الذى علم ولم يظهر العجز : « وهذا أعلى عالم بالله وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء » وقال شارح « الفصوص » : « والظاهر أن المراد بخاتم الأولياء نفسه ==

ومنا من علم فلم يقل بمثل هذا القول» وصورة العكس أوفق بمذهبهم القائل بنفى وجود العالم وإثبات الوجود لله كما أن المرآة موجودة والصور المرئية فيها غير موجودة .

وعلى كل حال فلا يفرق بين الله والعالم على هذا المذهب إلا بادعاء أن أحدهما موجود والآخر معدوم فكأن العالم الذى نشاهده موجودا هو الله ولا وجود للعالم إلا فى مخيلتنا حتى إننا نحن الذين نشعر بوجودنا ليس ذلك وجودنا وإنما هو وجود الله إذ لا وجود لنا لكوننا أيضا داخلين فى العالم ، وحتى إن الحجر والشجر أيضا كذلك . فماذا الفرق إذن بين هذا المذهب المعزو إلى أولياء الله العارفين وبين المذهب الغربى « بانتائيزم » القائل بأن الله مجموع العالم والذى يقول عنه ناقدوه من الغربيين إنه نفى لوجود الله بلطف ولباقة ، ومذهب وحدة الوجود مثله فى أنه يضع الله موضع العالم ثم ينفى العالم فكأنه لا شىء موجود فيما وراء هذا العالم المشهود فسمه إن شئت « العالم » وإن شئت « الله » وإن شئت فقل « الطبيعة » بدلا من العالم حتى يتحد هذا المذهب مع مذهب الطبيعيين أيضا . نعم إنهم يقولون بصدد التفريق بين الله وخلقه إن كل شىء فله حيثيتان وجوده المطلق وخصوصيته فهو الله من حيث إنه موجود مطلق وغير الله من حيث انه موجود معين مسمى باسم خاص ، لكن الاتحاد حقيقى والمغايرة اعتبارية كما صرحوا به هم أنفسهم أصحاب المذهب وأنصاره لعدم وجود غير الله فى شىء

= [يعنى الشيخ صاحب الفصوص] ومن قال المراد بخاتم الأولياء عيسى عليه السلام النازل من السماء فى آخر الزمان فقط خبط »

وأنا أقول إن الشيخ لا يعلم أبا بكر باله أن يعلم الله وشتان بين العلمين . وكنت قلت فى كتابى الذى ألفته قبل ثلث قرن فى مسألة الخلود بعد نقل ادعاء الشيخ فى « الفتوحات المكية » أن القرآن لم ينص على خلود الكفار فى العذاب وإن نص على خلودهم فى النار : « إن الشيخ لا يعلم نصوص القرآن ثم ذكرت قوله تعالى فى سورة المائدة (ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ماقدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفى العذاب هم خالدون) وقوله فى سورة الزخرف (إن المجرمين فى عذاب جهنم خالدون لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون) .

من الأشياء وجودا خارجيا ، فكأن الله عنصر الوجود الوحيدُ في الموجود والذي فيه مما عداه فعدم . فلا موجود غير الله في زيد وعمرو وخصوصيتهما الزيدية أو العمروية التي يغايرانِ الله بها أمر اعتباري وهما يمتازان عن الله من ناحيتهما الاعتبارية ولا يمتازان عنه من ناحيتهما الحقيقية التي هي كونهما موجودين. وكذا الحجر والشجر وما دونهما حتى إن الموجود في الشيطان الرجيم هو الله بناء على قاعدتهم الأساسية من أن الله هو كل الوجود كما أن كله الوجود وليس بينه وبين الشيطان إلا التغاير الاعتباري الذي لا ينافي الاتحاد الحقيقي[1] فإذن لا مانع من إجراء الحمل بينهما مواطأة لوجود ما هو شرط المنطق لصحة الحمل من اتحاد الموضوع مع المحمول في الوجود الخارجي وتغايرهما الذهني نعوذ بالله من هذه اللوازم ونعتذر إلى القارئ من تعجيلنا بالنقد قبل تمام شرح المذهب

ويجب البحث والتفتيش قبل كل شيء عن منشأ القول بوحدة الوجود من أول القائلين بها ، فمن أي باب من أبواب التفكير وجدت هذه النظرية البعيدة كل البعد عن العقل بحيث تمجها بداهته لكونها تؤلّه كل شيء في الوجود عال أو سافل كبير أو حقير حسن أو قبيح .. من أي باب وجدت طريقا للدخول في بعض العقول ؟ حتى تجرأ أصحابه على القول بها من غير شعور منهم في وقت من الأوقات بكونهم الله حقيقة كما لا نشعر نحن بمثله من أنفسنا والعياذ بالله ، فما هذا الخيال الباطل المتعاظم ؟ ولم يكن في الباحثين بعصر حديثا في هذه المسألة الذين كل مايحملونه أو جله أقلامهم ولا حاجة لهم بعد هذا أن يكونوا حملة العلم أو بالأولى وليس من سواهم حملة العلم في هذا الزمان..

---

[١] قال الشيخ ابن عربي :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ... ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا
ولست أعبده إلا بصورته ... فهو الإله الذي في طيه البشر

وقال الشاعر التركي الشيخ بايزيد خليفة :

كندى حسنن خوبلر شكانده پيدا ايلدى ... چشم عاشقدن آنى دوندى تماشا ايلدى

وتعريبه أنه يعني الله أبدى حسنه في صور الحسان ثم عاد فتفرج عليه من عين العاشق .

لم يكن فى أولئك الباحثين من مستحسنى النظرية أو مستهجنيها مَن تحرى المنشأ ليدخل فى درس المسألة ردًّا أو إثباتا من هـذا الباب ويكونَ ذلك دخولا مأنوسا وفى الصميم . ويكونُ من البساطة بل من الهزل أن يقال : عدم تعيين المـكان لله تعالى فى أى ناحية من نواحى العالم ليتحقق له الوجود واستقلال الوجود فيه ، أخطرَ ببعض العقول أن يبحث عنه فى الموجودات المعلومة ثم وزعوه بين الجميع احترازاً من ترجيح موجود على موجود . وليس التوصل إلى هذه النظرية من طريق التصوف بأقل غرابة مما ذكر . أما كتابنا هذا فيمتاز إن شاء الله بالاهتداء إلى مفتاح تلك الأحجية التى شغلت تصوف الإسلام باسم التوحيد الوجودى أو توحيد الخواص كما شغل النصرانيةَ التثليث حتى قال الشيخ محي الدين بن عربى صاحب « الفصوص » و « الفتوحات المـكية » ما أخطأ النصارى إلا لحصرهم الألوهية فى المسيح وأمه .

اعلم أيها القارئ العزيز أنى لست عدوًّا للصوفية ولا منكر لوجود أولياء الله وكراماتهم وأعترف بأن علم العلماء قد لا يكفى فى إصلاح الناس وتهذيب نفوسهم بل وفى تهذيب العلماء أنفسهم فتحصل الحاجة إلى الطرق الصوفية لإكمال هذا النقص بتدريب المسلمين وتمرينهم على العمل بمقتضى علم العلماء من أحكام الشرع الأنور لا لمصادمة علم العلماء ومذاهب أهل السنة فى أصول الدين وفروعه . ولست أيضاً من الوهابيين الذين لا يحترمون عباد الله المـكرمين بعد موتهم ولا أدعى الفضل على أحد ولا أحسد أحداً على فضله ، ومع هـذا كله فإنى عبد الله لا عبد أى أحد اشتهر بأنه ولى من أولياء الله فلا أضحى بمقام ربى جل وعلا لمنزلة ذاك الولى عنـد الناس ولا أعترف له بامتياز أن يقول فى ذات الله ما لا يقبله العقل ولا شرع الإسلام ولا بامتياز أن يفسر كلام الله وكلام رسوله بمـا يشاء له هواه ويشبه التلاعب بهما أو يضاد ما سِيقًا له كأن يستخرج من قوله تعالى « ليس كمثله شىء » إثبات المثـل له تعالى أو ما فوق المثل كما يأتى بيانه .

وقد أخطأ الذين يظنون أن القول بوحدة الوجود حصـل للقائلين بها فى نتيجة المـكاشفة الصحيحة أو الغيبوبة العاذرة . وإنمـا هى فلسفة ذات دعوى وأدلة عقلية ونقلية مبسوطة فى كتبهم وكتب أنصارهم وهى مشتقة من فلسفة أخرى مدونة فى علم الـكلام معتنًى بشأنها وإن كانت كلتا الفلسفتين المشتقة والمشتق منها باطلة ولا زال بطلان الأصل خافيا على الناظرين حتى تأليف هذا الـكتاب بل خافيا أيضا اشتقاق فلسفة وحدة الوجود الظاهرة البطلان من ذلك الأصل[١] .

ولننظر كيف تحصل فـكرة وحدة الوجود للسالك من الشهود وماذا ينـكشف له فيه ؟ : إن قلنا يغيب العالم عن نظره ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام أعنى أنه إن كان يرى الله ولا يرى العالم فليس هذا وحدة الوجود وإنما هى رؤية الله دون العالم التى يعبر عنها بوحدة الشهود والتى لا يرضاها القائلون بوحدة الوجود ويعتبرونها مرتبة ناقصة فى مراتب التصوف ولذا ادعوا أن العالم عين الله أو على الأقل مظهره وهم لا ينفون وجود العالم ولا ينـكرون المحسوسات كما صرحوا به فى كتبهم وإنما ينـكرون وجود العالم على أنه وجوده فيدعون أنه وجود الله ، فلزم على هـذا أن يبقى العالَم مرئيا للسالك فى حالة شهوده أيضا وإنما يتبين له أن هـذا المرئى الذى نظنه نحن غير العارفين العالَم ، هو الله . لـكن هذا التبين أولى بأن يكون نتيجة الفلسفة التى تمسكوا بها واستدلوا عليها كمسألة علمية ، من أن يكون نتيجة شهودهم لأن اتحاد العالم مع الله مما لا تتعلق به المشاهدة . ولا يمكن مشاهدة شيئين اثنين شيئا واحدا . والمسألة بسيطة عند النظر إلى مذهبهم المبنى على تلك الفلسفة فـكل موجود محل لظهور الله ومرآة لشهوده لأن أول ما يظهر فى الوجود ويشاهَد هو وجوده والوجود عندهم وفى نظريتهم الفلسفية هو الله ، وكل من قال بهذا القول أعنى أن الله هو الوجود فهو

---

[١] وخلاصة هاتين النظريتين الفلسفيتين أن أصحابهما زاعمون أنهم اطلعوا بعد فـكرة طويلة على أن حقيقة الله هى الوجود . فهذا الزعم هو قول الصوفية الوجودية فى الله مالا يقوله المجانين.

يشاهد الله فى كل موجود من غير حاجة إلى أن يكون القائل من أهل المكاشفة والسلوك .

وقد جذب كثيرا من العلماء إلى مذهب وحدة الوجود قول الإمام الغزالى فى « مشكاة الأنوار » : « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله » وقد نقله المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية .. جذبهم قوله عن ذلك المذهب بتنويه خاص يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار والبصائر فلذا لم يخطر ببال أحد أن ينظر إليه بعين الناقد البصير . وأراد بالمجاز العلم الظاهر وشبّهه بالحضيض أو أراد نفى وجود العالم نفيا مجازيا باعتبار وجوده كالعدم بالنسبة إلى وجود الله ، فالعارفون عنده هم الذين ترقوا من هذه المرتبة المجازية إلى ذروة الحقيقة التى هى نفى وجود العالم نفيا حقيقيا لعدم كون الوجود المرئى للعالم وجود العالم بل وجود الله وهـذا هو القول بوحدة الوجود كما نبه عليه الفاضل الكلنبوى صاحب التعليقات القيمة على شرح الجلال الدوانى .

والساذج يظن أن العارف بالله المترقى إلى ذروة الحقيقة يغيب فى نظره العالم ويظهر الله مع أن هـذا هو المجاز الذى ترقوا منه وعدّه صاحب المشكاة حضيضا بل المقصود مما رآه المترقون من عدم كون شىء فى الوجود غير الله اتحادُ العالم مع الله عند الصوفية الوجودية وإنهم إن أنكروا القول بالاتحاد فإنما ينكرونه مبالغة فى ادعاء كون العالم عين الله ومن ذلك قولهم الذى حكيناه قريبا : إنما يتصور الاتحاد بين الوجودين لا بين وجود هو الله وعدم هو العالم فيرون لفظ الاتحاد غير كاف فى إفادة العينية . وكم صرحوا بهذه العينية حتى إنه ليس فى «الفصوص» غير تكرار هذه النغمة الفاحشة الموحشة[1] فهذه هى ترقى العارفين إلى ذروة الحقيقة ؟ وقد عرفت وستعرف أيضا أن سبب عدم كون شىء

[١] حتى إن الكلمة المشهورة : « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » المنسوبة إلى الغزالى والذى نردها على قائلها لاستلزامه أن لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا ، قال فى فص أيوب من الفصوص : « إن السبب فى ذلك كون العالم على صورة الرحمن » .

فى الوجود عنـدهم إلا الله اعتبارهم الله والوجود شيئا واحدا فأينما كان الوجود فثم وجه الله. وليس معنى ماقالوا من نفى وجود غير الله تعظيمَ الله بل تعظيم الوجود وتأليهه وتمييزه على أن يكون حقيقة الله . فإذا كانت حقيقة الله فى زعمهم عبارة عن الوجود فلاجرم ينحصر الوجود فى الله أو إن شئت فقل يعم اللهُ كل مايعمه الوجود ويكون وجود كل موجود ، إياه فلهذا لا يبقى فى الوجود غيره .

وهذا هو المراد أيضا من قولهم : « توحيد العوام لا إله إلا الله وتوحيد الخواص لا موجود إلا الله » يعنون أن الله كل الموجودات ولا موجود غيره فتوحيدهم الذى يُطرونه بأنه توحيد الخواص توحيد الموجودات مع الله بجعل الكل موجودا واحدا [١] وهو ليس فى شئ من التوحيـد المأمور به فى الشرع الذى هو تمييز الله عن سائر الموجودات وحصر الألوهية من بينها فى الله والذى اعتبروه توحيدَ العوام. وترى الغزالى فى مشكاته [٢] يشترك معهم فى هـذا الحنث العظيم كما اشترك فى محاولة بيع مذهبهم الباطل القائل بوحـدة الوجود بثمن غال كأنه مذهب العارفين المترقين من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة . ومن هـذه العقلية الفاسدة تولدت فكرة اختلاف مراتب الشريعة والطريقة والحقيقة على أن تكون الشريعة أدونها والحقيقة أعلاها كما قالوا « لا إله إلا الله توحيد العوام » كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا والله تعالى يقول لخير خلقه وأخص خاصتهم : « فاعـلم أنه لا إله إلا الله » ويقول : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائـكة وأولو العلم قائما بالقسط » ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم: « أفضل الذكر لاإله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله » ويقول: « أفضل

---

[١] كما يتبين مما سننقله عن شرح المواقف .

[٢] على ما نقل عنه مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » استشهادا بكلامه فى تأييد مذهب الصوفية الوجودية .

ما قلت أنا والنبيون من قبلى لا إله إلا » فهل الله والملائـكة والنبيون وخاتمهم وأولو العلم كلهم من العوام حين كان عرفاء الغزالى من الخواص ؟ .

ثم إن فى كون مذهبهم القائل بأن لاموجود إلا الله مسمى بمذهب وحدة الوجود، مع أن المقول والظاهر من قول الغزالى السابق تسميته بوحدة الموجود، لعبرةً وموضعَ دقة لأولى الأبصار . ولامراء فى أن الغزالى يرمى بقوله ذاك إلى هذا المذهب المعروف بهذا الاسم كما فسره به الفاضل الـكانبوى ، فلماذا إذن سموه وحدة الوجود ، دون وحدة الموجود ؟ .

والجواب أن القول بوحدة الموجود على أن يكون قولا تحقيقيا لا مجازيا بل ذروة الحقيقة كما نص عليه الغزالى ، قول مخالف لبداهة العقل والحس نظراً إلى اختلاف الموجودات العالمية وتعددها تعددا واختلافا ظاهرين ، وقد قلنا إنهم لا ينـكرون المحسوسات. أماالوجود فيمكن القول بأنه واحد فى جميع الموجودات فقالوابه وتوسلوا بوحدته إلى توحيد الموجود . فإذا قالوا لا موجود إلا الله فرادهم أن الوجود الذى يوجد فى كل موجود هو الله وهو واحد وهو الوجود الوحيد لأن الموجودات لاشئ فيها موجودا سوى وجودها الذى هو الله ، فـكأن كل موجود مؤلف من موجود هو الوجود وهو واحد ومعدوم وهو مختلف باختلاف الأشياء العالمية ، وبفضل كون الوجود الذى فيها موجودا وموجودا واحدا ، تصير تلك الأشياء موجودا وموجودا واحدا. أماقولهم بأن الوجود هو الله وأنه الوجودالوحيد ففيما يأتى بيان ذلك. ويكون من البساطه بل من الهزل أن يقال ـ كما ذكرنا من قبل أيضا ـ عدم تعيين المـكان لله تعالى فى أى ناحية من نواحى العالم ليتحقق له الوجود واستقلال الوجود فيه ، أخطر ببعض العقول أن يبحث عنه فى الموجودات المعلومة ثم وزعوه بين الجميع احترازاً من ترجيح موجود على موجود .

ورأس الأخطاء كما نبهنا عليه جعلهم الوجود حقيقة الله ، الذى لو لم يكن مايترتب

عليه من المفاسد العظيمة القاضية على ما بين الخالق والمخلوق من الفارق لكفى ما فيه من تمييز الحقيقة لله تعالى الذى لاتعرف حقيقته والتفكير فى ذات الله الذى نُهينا عنه.

وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول قد عرفت أن منشأ عقيدة وحدة الوجود فى اعتقادنا فكرة فلسفية مشتقة من مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله التى هى مسألة خلافية بينهم وبين المتكلمين معروفة فى علم الكلام . وأصل مذهب الفلاسفة وأساسهم الأول كون ذات الله بسيطا حقيقيا منزها عن أي شائبة من شوائب التركب الذى هو رمز الحاجة التى يجب تنزيه الله عنها ، لكون المركب محتاجا إلى أجزائه مع كون الجزء غير الكل ومعلوم أن كل موجود سوى الله تعالى يُتصور له ماهية هو بها هو ، أى يمتاز بها عن غيره ووجودٌ زائد على ذاته وماهيته يفترق عنها فى الذهن وإن كان مجموع الماهية والوجود شيئاً واحداً فى الخارج . لكن الله تعالى البسيط كل البساطة المنزه عن كل نوع من أنواع التركب يلزم أن لا يكون له وجود زائد على ذاته ولو فى الذهن ، فيلزم إما أن يكون ذاتا من غير وجود أو وجوداً من غير ذات وبعبارة أخرى ماهيةً مجردة عن الوجود أو وجوداً مجرداً عن الماهية . أما أنه كيف يمكن أن يكون الله ماهية مجردة عن الوجود أو وجوداً مجرداً عن الماهية فلسنا نحن الآن بصدد مناقشتهم عليه . فالوجوديون من الفلاسفة والصوفية اختاروا الشق الثانى على ما فهم أنصار الطائفتين وتولدت مسألة وحدة الوجود من هذا ، وعلى فهمى الخاص يلزم أن يكون مختار الفلاسفة هو الشقّ الأول كما تعرفه أثناء البحث وهو أن الله ذات مجردة عن الوجود.. فعند ذلك تنهار خرافة الفلسفة الوجودية من أساسها وتبقى فكرة وحدة الوجود معلقة على الهواء .

ومع ذلك فإنى أجارى على طول البحث أفكار الوجوديين المتمسكين بالشق الثانى

القائل بأن الله تعالى وجود مجرد عن الماهية وأتعقبهم فى كل خطوة يخطونها مع علمى واعتقادى بأنهم ماشون فى طريق مؤسس على الوهم والخيال ، وممنى قولى هـذا أنى لا أجترئ بهدم أساسهم فى أول حملة عليهم ولو اجترأت به لما طال كلامى معهم . لـكنى مارأيت أن مسألة كهذه أعنى كون حقيقة الله الوجود وقد شغلت فى مرحلتها الفلسفية فصلا هاما من كتب الحـكمة والـكلام وفى مرحلتها التصوفية استوعبت العالمين ورب العالمين .. مارأيت أن تـكون مسألة كهذه أطفئت بنفخة واحدة، ولهذا فإنى أرجىء التكلم على الأساس إلى محل مناسب وأكتفى هنا بأن أقول : إن الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته ـ وهذا القول منهم هو مفترق الفهم إلى الشقين المذكورين ـ قائلون أيضا بأن صفات الله عين ذاته وهو بحث معروف فى علم الـكلام، وعلى هذا فعلم الله عين ذاته وقدرته عين ذاته وإرادته عين ذاته. فلو كان مقتضى قولهم الأول وهو أن وجود الله عين ذاته أن تـكون حقيقة الله الوجود لزم أن يكون مقتضى قولهم الثانى أن حقيقة الله العلم والقدرة والإرادة وأن تخرج طائفة من الصوفية قائلة بأن كل علم فى كل عالم وكل قدرة فى كل قادر وكل إرادة فى كل مريد هو الله فلزم أن يكون الله البسيط كل البساطة، علما وقدرة وإرادة ووجودا معا ويتناقض مع قول أنصار الفلاسفة الوجوديين : إن الله تعالى هو الوجود البحت المجرد من كل شىء .

ثم نقول من المعلوم للملمّين بعلم أصول الدين أن فى وجود الموجود ثلاثة مذاهب: مذهب الشيخ أبى الحسن إمام الأشاعرة وبعض أتباعه أن وجود الموجود عين ذاته فى الواجب والممكن، ومذهب الفلاسفة أنه عين ذاته فى الواجب وصفة زائدة على الذات فى الممكن، ومذهب جمهور المتكلمين أنه وصف زائد على الذات فى الواجب والممكن إلا أن هـذا الوصف الزائد على الذات غير قابل للانفكاك عن الذات فى الواجب وقابل له فى الممكن . فترى علماء علم الـكلام لا يتكلمون فى هذا البحث عن مذهب

المتصوفة القائلين بوحدة الوجود ، معطين لهذا المذهب حقه من الرد أو القبول إلا من ندر منهم كالعلامة التفتازانى فى شرح المقاصد الذى رد عليه وتشدد فى الرد ما شاء ، ومع هذا لم يذكر مناسبة هـذا المذهب الغريب بمذهب الفلاسفة لا هو ولا غيرُه . ولعل الذين أغفلوا التعرض لمذهب المتصوفة الوجودية فى علم الكلام عند درس المذاهب فى مسألة الوجود ، أغفلوه لعدم أبهم بشأنه لكونه وراء طورالعقل كما يفهم من الكلمة القصيرة المذكورة فى المواقف وشرحه وهى فى غير محل تدقيق المذاهب فى مبحث الوجود وسيأتى منا نقل تلك الكلمة .

والذى ألفت إليه النظر هنا استغرابى من علماء أصول الدين لاسيما المتشددين فى الرد على مذهب المتصوفة الوجودية كيف تلقوا مذهب الفلاسفة فى وجود الله المنتهى إلى القول بأن حقيقة الله الوجود ، برحابة الصدر والمبالاة به حتى كادوا يفضلونه على مذهب جمهور المتكلمين فى حين أنهم لم يبالوا بمذهب الصوفية الوجودية حتى أغفلوه أو تشددوا فى الرد عليه مع أن مذهب وحدة الوجود مشتق من مذهب الفلاسفة فى مسألة الوجود وأن هذا أصل ذاك ووالده الذى لا يقل عنه استحقاقا للرد والإبطال . ومهمتى التى يمتاز بمعالجتها هذا الكتاب إن شاء الله كسائر معالجاته إثباتُ اشتقاق القول بوحدة الوجود ذلك المذهب الظاهر البطلان من مذهب الفلاسفة المتنَى بشأنه فى علم الكلام ، حتى ينجلى فى الأنظار بطلان هذا المذهب الفلسفى أيضا ببطلان ما ينجر إليه ويتولد منه فيبطلا معا أى الأصل المشتق منه والفرع المشتق ، ثم إثباتُ أن الأصل فاسد فى نفسه مبنى على أساس فاسد حتى ينجلىَ فساد المذهب الباطل المبنى عليه بجلاء زائد فيتأكدَ بطلان كل منهما ببطلان الآخر[1] ولم أر من

---

[١] بل إن مذهب الفلاسفة فى هذه المسألة الذى انجذب إليه طائفة من محقق المتكلمين المتأخرين لو لم يهمنى إبطاله لإبطال مذهب وحدة الوجود بما أحسسته من شدة الاتصال بينهما لكان يهمني =

تصدى قبلى لبيان اشتقاق ذلك المذهب الصوفى من هـذا المذهب الفلسفى ولا من قام بواجب إبطال الفرع مع الأصل الذى اعتنى بشأنه المتكلمون مع عدم اعتنائهم بشأن المذهب الصوفى . فهمتى هنا تنطوى على ابتكارين هامين فى وضع المسألتين مع ابتكارات فى درسهما تـكسو البحث شكلا جديدا وتُحدث انقلابا كبيرا فى العلمين الـكلام والتصوف ومن الله التوفيق والهداية .

وإنى أرجو من القارئ عنـد القيام بمهمتى هذه المعقدة المستوعبة لإبطال المذهبين اللذين افتتن بأحدهما بعد الفلاسفة وأنصارِهم كثير من مشاهير علماء الـكلام فأصبح بطاله رغم بطلانه أصعب من إبطال الآخر، وضلت بالآخر طائفة من الصوفية وأضلت محسني الظن بهم .. أرجو أن يعقبني بدقة ومن غير سآمة فى درس المذهبين معاً ونقدها . ولا تقل مالنا ولدرس مذهب الفلاسفة غير القائلين بوحدة الوجود فى درس مسألة وحدة الوجود؟ لـما ستعرفه من شدة التعلق بينهما فيتوقف تمام إبطال هذه الفكرة على الاقتناع بأنها مشتقة من ذاك المذهب وأنه باطل أيضا ، ويتبين من هذا أن مذهب وحدة الوجود غير مبنى على ما يدّعونه من الـكشف الذى جعلوه وراء طور العقل واتخذوه آخر جُـنة لهم فى مواجهة من يعترض عليهم ويتبين أيضا أنهم أصحاب القال أكثر منهم أصحاب الحال، فتراهم يعيبون المتكلمين بالجدل وهم أنفسهم لا يضعون سلاح الجدل والتمسك بأدلة العقـل والنقل من أيديهم ثم لا يتقنونها ويغالطون فى استعمالها كما عرفت فى أواخر الباب الأول (ص٨جزء ثالث) كيف غالط صاحب الفصوص فى تفسير قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » فجعل قول النحاة بأن « لو » لامتناع

= إبطاله رأسا من حيث أنه مسألة من رؤوس المسائل الـكلامية أخطئ فيها خطأ عظيما ولم يتنبه له ولو بقدر ما تنبه للخطأ والضـلال الواقعين فى مذهب وحدة الوجود بل اعتبر الجنوح لهذا المذهب الفلسفى بين العلماء رمزاً للتقدم فى العلم والفهم كما اعتبر مذهب وحدة الوجود عند أصحابه رمزاً لقوة الذاهبين إليه فى العلم الباطن وتقدم مراتبهم فى التصوف .

الثانى لامتناع الأول أداة لتحريف معنى الآية وانتهى إلى القول باستحالة هداية الجميع من الله لاستحالة مشيئتها ، على الرغم من أنه ضد منطوق الآية .

وهـذه المسألة أعنى مسألة وجود الله لا زالت محل بحث واختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فجاءت طائفة الصوفية الوجودية أصحاب فـكرة وحدة الوجود فمضغوا فى أفواههم ما أسأرتِ الفلاسفة ودسوا فيـه السم والدسم وقدموه كمائدة جديدة مقدسة للذين ليست لهم خبرة بمادة المائدة ومأخذها ، حتى إذا ذاقوا منها تخلّوا من عقولهم فأصبحوا لا يميزون الخـالق من المخلوق والتبست عليهم بدائهُ الأمور وغرهم بالله الغرور[1] .

وبالإجمال فالمسألة مسألة حقيقة الله هل هى معلومة أغير معلومة ؟ وقد كان ينبغى لعلماء الـكلام أن يذهبوا فى تدقيق المسألة إلى أقصى ما يستطاع لهم وينظروا إليها بالعين التى نظرتْ بها وهى فى تشخيصها كما قلتُ مسألة حقيقة الله ، فلو كانوا تصوروها بهذه الصورة لتنبّهوا لوجوب وفائها حقها من التدقيق والتعقيب ولأخذوا حذرهم من مذهب الفلاسفة فيها فلم يكن بعض أجلّتهم ليفتتنوا بسحر ذاك المذهب.

فلا يُستـكثر على القارئ بعد هـذا الإيضاح إن أنفق شهرا من وقته فى قراءة ما كتبته بشأن هذه المسألة وعُنى بها على الأقل بعض ماعنيت. فإنى كتبته فى أكثر من نصف سنة[2] وليس الشهر بكثير إن مضى فى بحث حقيقة الله، وحاشاى أن أكون واضع حقيقة الله موضع البحث والتدقيق أو مدعى اكتشافها وإنما أنا مدحض إن شاء الله مزاعم الواضعين والمدعين ولو من غير شعور منهم .

---

[١] وللصوفية الوجودية ولوع بتشبث أذيال الفلاسفة فى كثير من المسائل الاعتقادية كالقول بقدم العالم وعدم كون الله فاعلا مختارا كما ستطلع عليه .

[٢] وطال ما كتبته حتى استحق أن أجعله كتابا مفردا وقد أشار به على بعض أصدقائى لـكن فضلت ان أدرجه فى هذا الـكتاب لتتعاضد أركانه مع بعض فيزيد كل من أهميته إلى أهمية المجموع

فكأن جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود على الماهية فى الواجب أيضا قالوا إنا لانعلم حقيقة الله ونعلم أنه موجود، والذى يُعلم غير الذى لا يُعلم ضرورةً، فيلزم أن يكون وجوده غير حقيقته ولو فى التصور . والفلاسفة قالوا حقيقة الله الوجود الخاص أى الوجود المجرد عن الماهية مع عدم الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى كون الوجود المطلق مشتركا معنويا بين الوجودات. وقالت الصوفية حقيقة الله الوجود المطلق. ومن العجب أن مذهب الفلاسفة هذا مختار المحققين من المتكلمين أيضا.. ونحن عند تدقيق هذه المذاهب نُغفل مذهب الشيخ الأشعرى الذى يُرى فى النظرة الأولى أنه أقرب إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب المتكلمين وليس الأمر كذلك ، وإنما ذهب إلى ما ذهب إليه من أن وجود كل شئ عين ذاته بناء على أنه من المنكرين للوجود الذهنى ولا تغاير عنده ولا تمايز فى الخارج بين الشئ ووجوده ، فهو إنما يقول بكون الوجود عين الهوية الخارجية، لا عين الماهية من حيث هى ذهنا وخارجا كما قالت الفلاسفة.. ولو قال بالوجود الذهنى لقال بزيادة الوجود مثل جمهور المتكلمين . فنغفل النظر فى مذهب الشيخ تفاديا من تشعب المسألة أكثر مما تشعبت ، ولا يعنينا فى موضوعنا هذا المقارنةُ بين مذهبه وبين مذاهب غيره.. فمن جراء هذا كله نخص الخلاف القائم بين المتكلمين والفلاسفة بالاهتمام فنقول أولا :

مذهب الفلاسفة وهو كون حقيقة الله عبارة عن الوجود المجرد من الماهية فى منتهى الغرابة إلى حد أنه لا يتصور ، فإذا سألنا عن هذا الوجود المجرد وقلنا وجود أى شئ هو؟ فالجواب ليس بوجود أى شئ وإنما هو وجود مجردٌ عما يضاف هو إليه. ولاشك أن النزاع فى الوجود بمعناه المعروف المقابل للعدم أى الكون فى الأعيان كما صرح به أحد كبار أنصار هذا المذهب أعنى العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد ص ٧٠ طبع الأستانة. ويؤيده كون الوجود بهذا المعنى هو المراد فى قولنا عن الله إنه واجب الوجود

الذى حصل نزاع الفريقين عند تفسيره. فهو إذن كونٌ من غير كائن ووجود من غير موجود أعنى أنه غير مستقل بالمفهومية إلى هذا الحد، وهذا عندى من أجلى المحالات، لأن الوجود الذى هو من المعقولات الثانية ـ التى لا تكون من الموجودات ـ كما نص عليه الفلاسفة أنفسهم ولاسيما الوجود الخاص أعنى الوجود المجرد عن الماهية لا يتصور إلا بعد معقول أوّل يضاف هو إليه ويكون صاحبَ هذا الوجود، فليس هذا الوجود وجود الله مع كونه وجودا خاصا، وإلا كان مضافا إليه، بل وجودٌ هو الله وهو محال كالكون من غير كائن والوجودِ من غير موجود، وكونُ الله كونا من غير كائن ليس معناه إلا نفى وجوده فإن وجد كون من غير كائن فهو الله عند الفلاسفة، وقد اعترف ابن رشد وهو من أذنابهم فى « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ٥٢ بأن مالا ماهية له لا ذات له. وقال الإمام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » ص ٤٨ « وجودٌ بلا ماهية غير معقول وكما لا نعقل عدماً مرسلا إلا بالإضافة إلى موجود يقدّر عدمه، فلا نعقل وجودا مرسلا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لاسيما إذا تعين ذات واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له؟ فإن نفى الماهية نفى الحقيقة وإذا نُفى حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكأنهم قالوا وجودٌ ولا موجود وهو متناقض ».

نعم لو كانت حقيقة الله عبارة عن الوجود المطلق كما ذهب إليه الصوفية الوجودية أى القائلون بوحدة الوجود لكان لها بعض إمكان التصور إذ لا يكون الله حينئذ كونا من غير كائن أو بالأصح كونا بشرط عدم الكائن ووجوداً مشروطا بعدم الوجود. لكن مذهب الوجود المطلق يستلزم وجود الله فى كل موجود كما أن مذهب الوجود المجرد عن الماهية يستلزم عدم كون الله أىّ شىء لأن كل شىء ماهية من الماهيات. فالله تعالى على مذهبى الطائفتين الوجوديتين الفلاسفة والصوفية دائر بين أن لا يكون أىّ شىء وبين أن يكون كل شىء، فعلى الأول لا يكون الله أىّ موجود لأن الوجود كائن أى صاحب الكون لا الكون من غير صاحب وعلى الثانى يكون كلّ موجود. ونحن الآن بصدد مناقشة

المذهب الأول الذى خفى بطلانه حتى على أجلة علمائنا ، قبل المذهب الثانى الظاهر البطلان .

منشأ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين

أما منشأ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ودافع الفلاسفة إلى هذا المذهب الغريب فأمران اثنان الأول شدة اعتنائهم بأن يكون الله تعالى بسيط الحقيقة كل البساطة تحرزا من الاحتياج اللازم للتركب لأن المركب يحتاج إلى أجزائه حتى انهم بهذا السبب نفوا عن الله الصفات وهو بحث معروف فى علم الكلام يكون محل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين. فلعلهم يزعمون أنه لو لم يكن الله الوجود المجرد عن الماهية وكان له ماهية من الماهيات لكان مع الوجود الذى لابد منه أيضا، مركبا من الماهية والوجود، فاحتاجت ماهيته فى تحققها إلى وجوده واحتاج وجوده إلى ماهيته احتياج الصفة إلى موصوفها والاحتياج محال على الله تعالى ، فاختير أن يكون وجودا من غير ماهية مادام لا يجوز أن يكون ماهية بلا وجود . والجواب أن الماهية والوجود شىء واحد فى الخارج لا يتميزان فلا يتصور التركيب بينهما ولا حاجةُ أحدهما إلى الآخر ويلزم أن يكون الأمر كذلك فى الذهن أيضا ليكون تمثيله لما فى الخارج تمثيلا صحيحا. أما إمكان التمييز بينهما فى الذهن بناء على أنه لا حجر فى التصورات فلا محذور فيه، لأن الله بالنظر إلى إمكان هذا التمييز يكون عبارة عن ماهيته البسيطة ولا حاجة لها فى تصورها من حيث أنها ماهية بسيطة إلى الوجود ولا لوجودها من حيث انه وجود ، إليها.. فلو كانت ماهيته محتاجة فى الذهن إلى وجوده أو وجوده محتاجا إلى ماهيته لما أمكن التمييز بينهما فى الذهن وهو خلاف المفروض . ولك أن تقول لو كان الشىء مع وجوده مركبا لزم أن لا يكون البسيط موجودا .

ثم من الضرورى أن يكون لله ماهية يكون هو بها هو ويمتاز بها عن غيره ومن الضرورى أيضا أن يكون له وجود أى كون فى الأعيان كما تقتضيه أدلة إثبات الواجب فمحاولة الاستغناء بوجود الله عن ماهيته بجعله وجودا من غير ماهية تكون محاولةَ الاستغناء عن الله نفسِه وتجعله كما قلنا كونا من غير كائن . فكل موجود لا مندوحة من أن تكون له ماهية يمتاز بها عن غيره كما لا بد أن يكون له وجود . على أنك إذا جعلت الله وجودا من غير ماهية وقلت إنه يمتاز بوجوده الخاص أى بكونه وجودا مجردا عن الماهية يكون هذا الوجود الخاص ماهية له فلا يتسنى لك تجريده عن الماهية أى عما يكون هو به هو ، ثم يلزم لهذه الماهية التى هى عبارة عن الوجود الخاص المجرد وجودٌ آخر بأن يقال هل يوجد وجود يقوم مقام الماهية ويستغنى عنها كما سنضع موضع البحث أنه هل يكون الوجود المجرد من الموجودات ؟ فى النتيجة يرجع الأمر إلى ما يقول المتكلمون من ماهية مخصوصة ووجود زائد عليها . وقد اعترف أنصار مذهب الفلاسفة بأن الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان أو حصةً منه لا نزاع فى زيادته كما صرح به العلامة التفتازانى فى المقاصد ص ٧٢ فإذن ماذا حصل من مخالفة مذهب المتكلمين ؟ ولا فرق بين مذهبى الفريقين إلا أن المتكلمين اجتنبوا تعيين الماهية لله تعالى والفلاسفة عينوا له الماهية وهى الوجود.. فقد أصبح لله على مذهب الفلاسفة ماهية هى الوجود الخاص المجرد عن الماهية ووجودٌ زائد عليها بمعنى الكون فى الأعيان وانتهى الأمر إلى أن حقيقة الخلاف بين المذهبين إنما هى فى تعيين الحقيقة لله تعالى وعدم تعيينه كما قلنا من قبلُ لا فى أن الوجود زائد على الذات فى الله أو غير زائد ، لما تبين من أن الفريقين متفقان على القول بزيادة الوجود بالمعنى المعروف الذى هو الكون فى الأعيان. أما الوجود الذى هو عين ذات الله وماهيته عند الفلاسفة وغيرُ الوجود بمعنى الكون فى الأعيان فهو ليس بمعروف ولا معترف به عند المتكلمين حتى يصح أن يتخذ محل النزاع مع الفلاسفة فى أنه زائد أو غير زائد . وأما قول الفاضل الكلنبوى فى حواشيه

على شرح العقائد العضدية وهو أيضا من أنصار مذهب الفلاسفة « لا حصة فى الله من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان » فما يتعجب منه إذ لا معنى له إلا أن لا يكون لله وجود فى الخارج تعالى الله عنه . نعم فرق بين زيادة الوجود فى مذهب الفلاسفة وزيادته فى مذهب المتكلمين كما ستعرفه لكنه فرق غير مُجد للفلاسفة وأنصارهم .

والدافع الثانى إلى مذهب الفلاسفة وهو المهم أن الله واجب الوجود وهذه الميزة لله تعالى كما كانت معروفة عند المسلمين قبل مطالعة كتابنا هذا فقد تأكد وتبين بعد مطالعة كتابنا غاية التبين والتأكد أن وجوب الوجود هو الوصف الوحيد الذى يمتاز به الله عن غيره من الموجودات حتى إن إثبات وجود الله عبارة عند علمائنا عن إثبات موجود واجب الوجود فمن وجب وجوده فهو الله كائناً من كان ذلك الواجب الوجود، والذى لا يجب وجوده لا يكون الله ولهذا لم يقنعنا دليل الأخلاق الذى هو دليل الفيلسوف « كانت » لإثبات وجود الله . ثم إن وجود الله وإن كان ثابتا بالضرورة عند عقولنا ببرهان مأخوذ من وجود العالم وواجبا بهذا المعنى لكن هذا البرهان القائم على وجود الله ووجوب وجوده كما سبق تفصيله فى الفصول المتقدمة لهذا الكتاب لم يكن طبعا علةَ وجوده ووجوبِ وجوده فى نفس الأمر وإنما هو علة لعلمنا بهما المتأخر عنهما بل المتأخر عن وجود العالم أيضا . فحاجة العالم المشهود الممكن الوجود إلى الموجد تضطرنا إلى الاعتراف بموجود لا يحتاج وجوده إلى موجد بأن يكون واجب الوجود وهو الله ، ومع هذا فلم يكن الله موجودا ولم يجب وجوده لدفع احتياج العالم، فماذا هو علة وجوده ووجوب وجوده فى نفس الأمر ؟ أو بالأوضح ماذا يلزم أن يكون الله ليكون واجب الوجود؟ فاختلفوا فى تفسير هذه الدقيقة فقال المتكلمون طريق وجوب وجود الله أن تكون ذاته مستلزمة لوجوده ففهم أنصار الفلاسفة من هذا أن تكون ذاته علة لوجوده فاعترضوا عليه بأنه محال مستلزم لأن تكون ذاته موجودة قبل وجوده إذ المفيد للوجود يلزم أن يتقدم عليه بالوجود ، بناء على أن مرتبة الإيجاد

متأخرة عن مرتبة الوجود فما لا يوجد فى نفسه لا يتصور منه الإيجاد سواء كان إيجادَ غيره أو إيجاد نفسه .

والحق أنه لاعلية هناك ولا إفادة الذات الوجودَ لنفسها وإن أصر عليه الفاضل الكلنبوى عند انتقاده لمذهب المتكلمين ، فكما لا تعلل ذاته تعالى لا يعلل وجوده وقد اعتُرف به لضرورة قطع تسلسل العلل الممكنة لوجود العالم فيكون البحث عن علة وجوده خُلفا ظاهرا ولا شك أن المراد من الاعتراف به الضرورى هو الاعتراف بوجوده وبوجوب وجوده وهو الذى ثبت بدليل إثبات الواجب فكيف يُبحث عن علة الوجوب للذى ثبت وجوبه بالدليل وإن كنا لاندرى كيفية وجوب وجوده على وجه لِمّىٍّ لعدم علمنا بحقيقة الله. وسيجىء منا فى مبحث حدوث العالم أنا لانسلم باحتياج القديم الذى لا زال موجودا ولم يسبق وجودَه العدم ، إلى العلة الموجدة فضلا عن احتياج الواجب .

وإن شئت قلت ليست هناك علية الذات لوجودها بل اقتضاؤها الوجود والمقتضِى لا يلزم أن يكون علة موجدة ، ألا ترى أن الماهيات مقتضية للوازمها وليست فاعلة لها مثل اقتضاء الأربعة للزوجية كما حققه الفاضل السيلكوتى فى حواشيه على شرح المواقف، وليس فى الخارج هنا إلا موجود واحد وهو الذات المتصفة بالوجود.. وزيادة الوجود التى يقولون بها إنما هى فى أذهاننا لا فى الخارج كما أن الاتصاف بالوجود انتزاعى لا حقيقى .

وقالت الفلاسفة طريق وجوب وجود الله أن يكون الوجود حقيقة الله وليس هناك طريق أضمن لوجوب الوجود من هذا ، فيجب الوجود له ويستحيل انفكاكه منه استحالة انفكاك الشئ من نفسه.. وقد راق اكتشاف هذا الطريق كثيرا من محقق المتكلمين المتأخرين فقالوا امتناع الانفكاك كما يكون بطريق عِليّةِ الذات لوجوده يكون

أيضا بطريق عينية الذات له والثانى أبلغ لأن انفكاك الشئ عن نفسه أشد امتناعا من انفكاك المعلول عن علته فتصور الانفكاك على مذهب المتكلمين ممكن والمتصوَّر محال وعلى مذهب الفلاسفة التصور والمتصور كلاهما محال .

ولم تنته المسألة عند هذا الحد بل تولدت من مذهب الفلاسفة إشكالات نريد تحليلها بعون الله وتوفيقه تحليلا لا يجده طالب الاطلاع على حقيقة هـذه المسألة فى غير هذا الكتاب. وقد نبهنا إلى مرمى الفلاسفة فى مذهبهم والآن نذكر المحاذير المترتبة عليه ثم نذكر محاولات التخلص منها لأنصار هـذا المذهب وما فى تلك المحاولات من وجوه الضعف والسخف كل ذلك فى إجمال بعد إجمال وتفصيل بعد تفصيل ولا أسأم أنا ، وفى ظنى بعدم سآمة القارئ أعتمد على قول النبى صلى الله عليه وسلم: « منهومان لا يشبعان طالب الدنيا وطالب العلم » .

لا أسأم أنا من التفكير فى بحث علمى ودينى معا لاسيما إلٰهى ولا سيما إذا كان محفوفا بالمزالق وكان واجبى التنبيه على المزالقين ... لا أسأم من التفكير فيه إلى حد أنه يكون جليسى فى حجرة الاشتغال وضجيعى فى فراش النوم .

أما الصعوبة فى درس هذه المسألة ونحن ما وصلنا بعدُ إلى مذهب وحدة الوجود ونقاش أصحابه وأنصاره وإنما نحن الآن فى درس المذهب الفلسفى القائل بأن وجود الله عين ذاته ذلك المذهب الذى اختاره طائفة من محققى المتكلمين والذى فتح عندى طريقا إلى مذهب وحدة الوجود .

...أما الصعوبة فى درس هذه المسألة فإن كان فيها مايزعج بعض القراء وينفرهم عن تعقبها ففيها مايرغب البعض الآخر الذين يدركون أن الحصول على لذة الحل فى المسائل العلمية يكون بقدر ماتنطوى عليه من الصعاب ويعانيه دارسها من الأتعاب . قال المتنبى :

دعينى أنل مالا يُنال من العلى　　　فصعب العلى فى الصعب والسهل فى السهل

تريدين لُقيان المعالى رخيصـــة ولا بد دون الشهد من إبر النحل

قدعلم القارئ، أن المقصود الأصلى من القول بكون حقيقة الله الوجود هو التأمين على وجوب وجوده بأبلغ وجه ولا شك فى أن المراد بالوجود الذى يُطلب التسجيل على وجوبه هو الوجود المعروف البديهى المفهوم وهو الـكون فى الأعيان كما أن المراد من الوجود عند إقامة الأدلة لإثبات وجود الله هو هذا المعنى بعينه.. غير أن أدلة الإثبات تُرينا وجوب وجود الله بالطرق الإنية (بالنون المشددة المـكسورة والياء المشددة المفتوحة نسبة إلى إنَّ ومقابلها اللمية بتشديد اللام والميم المـكسورتين والياء المشددة المفتوحة نسبة إلى لِمَ) استدلالا على وجود الله من وجود أثره الذى هو العالَم من غير اطلاع على حقيقة الله .. وكون حقيقة الله الوجود إن صح يفتح طريقا لمعرفة وجوب وجوده متضمنا للسبب الحقيقى فى ذلك، حين كانت أدلة الإثبات لاتجاوز أن تـكون أمارات .

فيرد على مذهب الفلاسفة إشـكالان عظيمان أولها أن مذهبهم يتضمن تعيين الحقيقة لله تعالى الذى لا تعلم حقيقته باتفاق العقلاء حتى إن الخلاف بينهم وبين المتـكلمين أحق عندى أن يعتبر خلافا فى تعيين الحقيقة لله تعالى على أنها الوجود وعدم تعيينها ، من أن يعتبر خلافا فى زيادة وجود الله على ذاته أو عدم زيادته كما تبين رجوع مذهبهم إلى مذهب المتـكلمين فى أمر الزيادة وسبق ذكره (فى ص ١٠٥). والجواب عن الإشكال بأن هذا وجود خاص غير معلوم الحقيقة مخالف لسائر الوجودات ، لايجدى نفعا.. فمن أين علموا مالايعلمون حقيقتَه أنه وجود وأنه حقيقة الله ؟ فلو قالوا عن هذا الوجود الخاص إنه وجود خاص بذات الله لا نعرف حقيقته لـكان له وجه . لـكنهم قالوا عنه إنه الوجود الذى هو ذات الله وحقيقته[1] فمن أين علموا ذلك وهم لا يعرفون حقيقة الله ولا حقيقة

---

[١] حتى إنه لا يجوز عندهم بعد هـذا القول أن يقولوا عنه « وجود الله » بل الوجود الذى هو الله ؛ وحتى انه لا يجوز أن يقال عن الله واجب الوجود بل الواجب فقط اذ لا وجود له غير ذاته أو بالأصح لا ذات له غير الوجود .

هذا الوجود الذى جهلوه حقيقته؟.. وكيف حكموا بالحمل المتواطىء بين هذين المجهولين. على أنا لا نسلم بأن خصوصية هـذا الوجود تمنعه من كونه معلوم الحقيقة كسائر الوجودات . إذ لا خصوصية له غير كونه مجرداً عن الماهية وقد يعبرون عنه بالوجود المحض، وهو أيضا بمعنى المجرد عن الماهية.. ولو كان لهذا الوجود الذى اعتبره الفلاسفة حقيقة الله خصوصيةٌ زائدة على كونه وجودا مقيدا بالتجرد عن الماهية وكانت تلك الخصوصية الزائدة هى التى جعلته غير معـلوم الحقيقة لـما أمكنهم استخراج وجوب الوجود الخاص الذى لا يعلمون حقيقته من كون حقيقته الوجود. مع أنهم إنما حكموا بكون حقيقة الله الوجود لغرض استخراج وجوب الوجود منه ، فـكان حتما أن يعلموا حقيقة ذاك الوجود المفروض حقيقة الله .

ولا يظنن أن الخصوصية أتت هذا الوجود من الله ومن كونه غير معلوم الحقيقة إذ لم تبق له تعالى حقيقة مجهولة بعد أن جعلوا حقيقته الوجود فيلزم أن لا يخرج الـكلام هنا عن موضوع الوجود.. فإن كان الوجود معلوم الحقيقة كان الله كذلك وإلا فلا. والوجود معلوم المعنى عندهم، حتى إن الذى راقهم وساقهم إلى جعله حقيقة الله هو ذلك المعنى المعلوم عنـدهم . فالله هو الوجود لا أزيد منه ولا أنقص . فإن كانت فى الوجود خصوصية من نفسه فله ذلك ولا يأتيه أيُّ خصوصية من الله لأن الله هو ذلك الوجود المجهول حقيقته لاغير .

أما جواب بعض أنصار الصوفية الوجودية الذين يرد عليهم ما يرد على الفلاسفة من الإشكال المذكور ، بأن الوجود على إطلاقه لا يعلم كنهه ، فمع كونه مخالفا لما تقرر عند العلماء من أن الوجود بديهى المفهوم متعذر الحد من بداهته ، يرد عليه أن أصل الإشكال الموجه إلى مذهب الفلاسفة لزوم كون الله معلوم الحقيقة، لأن من قال حقيقة الله الوجود فقد ادعى العلم بحقيقة الله وإن كان حقيقة الوجود غير معلومة كما لو فرض أن قائلا يقول إن الله هو الـكهرباء تعالى الله عن فرض الفارضين، فهو يكون قد ادعى

العلم بحقيقة الله وإن كنا لا نعلم حقيقة الكهرباء .

وصفوة القول أن البحث عن سر كون الله واجب الوجود في نفس الأمر — كما عرفت من أنه المقصود من وضع المسألة — باكتشاف هذا السر من طريقه اللمّيّ لا من طريقه الإنّيّ المعلوم لنا من أدلة إثبات الواجب ، لا شك في أنه يتوقف على العلم بحقيقة الله. ولذا قالوا أن حقيقة الله الوجود فلا يجوز لهم بعد قولهم هذا أن يعودوا ويقولوا نحن لا نعلم حقيقة الوجود ، فإن كان الوجود حقيقة الله المعلومة فذاك اعتراضنا عليهم بأن حقيقة الله لا تعلم بإجماع العقلاء ، وإن كان الوجود حقيقة الله غير المعلومة فهو تناقض ظاهر. مع أنه يلزم لأن يُعلم سر وجوب وجود الله من كون حقيقته الوجود أن يكون معنى الوجود الذي جعلوه حقيقة الله معلوما لهم . بل يجب أن يكون هذا الوجود متحد المعنى مع الوجود الذي في وجوب الوجود وإلا فلا يستخرج وجوب الوجود المعلوم من الوجود المجهولِ الحقيقة إذ لا يكون من حقهم أن يلاحظوا في انفكاك أحد الوجودين المختلفين في المعنى عن الآخر استحالة انفكاك الشيء من نفسه ولن يكون الوجود المجهولُ الحقيقة نفسَ الوجود المعلوم الحقيقة .

وثاني الأشكالين وهو أعظم وطويل الذيل أن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب عدم انفكاكه من الله ليكون واجب الوجود، وهو الكون في الأعيان، معنى مصدري غير قائم بنفسه فكيف يكون هو ذاتَ الله القائمة بنفسها؟ والمطلوب من جعل حقيقة الله الوجود جعله واجب الوجود أي موجودا لا ينفك منه الوجود لا جعله وجودا لا ينفك منه الوجود فلا ينفع في الحصول على هذا المطلوب جعل حقيقة الله هي الوجودَ نفسَه.. بل لا يصح كون الله نفس الوجود الذي ليس من الموجودات وإنما هو معدوم أو حال متوسط بين الموجود والمعدوم والموجود ما يتصف بالوجود لا ما يكون نفس الوجود ولا يلزم اجتماع النقيضين من اتصاف الموجود بالوجود المعدوم لا في معروض الوجود فإنه موجود فقط ولا في الوجود نفسه فإنه معدوم فقط . نعم يلزم اتصاف أحد

النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق إذاقلنا الوجود معدوم. وليس ذلك بمحال وإنما المحال اتصاف أحد النقيضين بالآخر مواطأة كأن يقال مثلا الوجود عدم[1] .

فمند الجواب عن هذا الإشكال العظيم يبتدىء الاضطراب والتعسف فى مذهب الفلاسفة والتكلف بما يمجه العقل السليم. ولا ينجيه من هـذا الإشكال والاضطراب ما وقع من المساعى المبذولة فى مناصرته من أشهر مشاهير علمائنا المحققين كالعلامة التفتازانى والمحقق الدوانى والفاضل السيلـكوتى والـكلنبوى بل العلامة الشريف الجرجانى أيضا . فلو رأيتَ كلمات الأول فى شرح المقاصد والثانى فى كتبه المختلفة مثل شرحه للعقائد العضدية وحاشيته على التجريد والثالث فى حاشيته على شرح المواقف والرابع فى حاشيته على شرح الدوانى للعقائد المذكورة وشهدتَ تلك المساعى الجبارة المصروفة فى تأويل هذا المذهب وتفضيله على مذهب المتكلمين لقضيت عجبا .

فتارة يدعون كما يدعى الصوفية الوجودية أن الوجود موجود بل هو أحق بالموجودية من الموجود لأنه موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود، ويغيب عنهم اى عن أنصار مذهب الفلاسفة أن هذه الدعوى التى سنبطلها إن شاء الله إن صحت على إطلاقها فلماذا لجأوا فى تارتهم الأخرى إلى تخصيص الامتياز بالموجودية والاستقلال بالمفهوميـة بالوجود الخاص الذى حملوه حقيقة الله تعالى ولم يثبتوا فى التمسك بإطلاق هذه الدعوى؟ فيفهم من تمسكهم تارة بامتياز الوجود الخاص على سائر الوجودات بالمزايا المذكورة وتارة بادعاء تلك المزايا للوجود المطلق ، أن كلا منهما غير معوّل عليه . ثم إن هـذه

[١] الحمل المتواطىء والحمل بالاشتقاق بين الموضوع والمحمول اللذين تتكون منهما القضية الحملية ، وكذا الوصف المتواطىء أو بالاشتقاق ، والمعقولات الثانية والمعقولات الأولى المذكورتان من قبل وانه لاحجر فى التصورات ، وما سيأتى من أن صحة الحمل بين المحمول والموضوع مشروط باتحادهما فى الخارج وتغايرهما فى الذهن أى فى المفهوم ... كل ذلك من تعبيرات واصطلاحات وقواعد المنطق الذى يستهان به فى مصر الحديثة تحت تعبير الصورى أو الشكلى أو التجريدي ولا يرغب فيه ، وان شئت فقل يرى الإعراض عنه أسهل من الاشتغال به واستخدامه فى ساحة العلوم والأفكار كسلاح ساحق أو كميزان ناطق .

الدعوى لو صحت على إطلاقها كان مطلق الوجود واجب الوجود ونجح مذهب الصوفية ولم ينتفع بها الفلاسفة، لكنهم من اضطراب موقفهم لا يميزون النافع من الضار .

وتارة يدعون أن مرادهم من الوجود الذى جعلوه حقيقة الله هو الوجود الخاص لا الوجود بمعنى الكون فى الأعيان ولا حصة منه وذلك الوجود الخاص مختلف الحقيقة عن سائر الوجودات وإن كان مشاركا لها فى كونه معروضا لمفهوم الوجود المطلق الذى هو بمعنى الكون . فمن الجائز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود بمعنى الكون ، كونا خاصا قائما بنفسه قيوما لغيره . وهذا الجواب هو الذى اعتمد عليه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد حتى كرره إزاء كل اعتراض ورد على مذهب الفلاسفة.

وفيه أولا أن جواز كون أحد معروضات الوجود بمعنى الكون ويعنون بذلك الأحد ما جعلوه حقيقة الله تعالى ، كونا خاصا قائما بنفسه قيوما لغيره، لا يكفى فى أن يكون حقيقة الله إذ يجب أن يكون الله قائما بنفسه قيوما لغيره فعلا ولا يكفى جواز أن يكون كذلك . مع أن هذا الجواز أيضا مستبعد لذلك الأحد من معروضات الوجود ما دام هو أيضا كونا كما قاله المجيب وإن كان كونا خاصا ، إذ القيام بنفسه ليس من شأن الكون بل من شأن الكائن .

وثانيا لو سلمنا بكون أحد معروضات الوجود بمعنى الكون فى الأعيان وجودا خاصا ممتازا على غيره من الوجودات المعروضة بالقيام بنفسه ، كان الوجود الخاص المعروض غير الوجود العارض الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان والذى لا يقوم بنفسه فضلا عن أن يكون قيوما لغيره ، وقد كانت الفلاسفة اعتبروا حقيقة الله نفس الوجود ليكون انفكاك الوجود منه مستحيلا استحالة انفكاك الشىء من نفسه فيتحقق له وجوب الوجود بهذه الطريقة ، غير أنه بعد جوابهم المذكور حصل هناك وجودان أحدهما وجود خاص هو حقيقة الله وليس بمعنى الكون فى الأعيان بل معروضه والثانى

عارض هذا المعروض أعنى الوجود بمعنى الكون فى الأعيان وهو المطلوب ثبوته لله ثبوتَ الشئ لنفسه ليتحقق له وجوب الوجود على أبلغ وجه ، فأصبحت حقيقة الله وجودا والمطلوب ثبوته وجودا بالمعنيين المختلفين وأصبح أحد الوجودين معروضا والآخر عارضا فاختلَّت وحدة الوجود الذى كان يراد تثبيت وجوبه لله بجعل حقيقته الوجودَ نفسَه وصار الوجود الذى هو حقيقته معروضَ الوجود المطلوب ثبوته له لا عينَه كما أُدّعى فى مبتدأ المسألة ، واقترب مذهب الفلاسفة من مذهب المتكلمين فى افتراق وجود الله عن حقيقته بأن يكون أحدهما عارضا والآخر معروضا . إلا أن للفلاسفة أن يتعزوا بعد هذا بكون العارض والمعروض فى مذهبهم كلاهما الوجود وإن كانا على معنيين ، وبفضل هذا يكون الاتصال بين العارض والمعروض أقوى مما كان بينهما فى مذهب المتكلمين وأوضح ، حيث ان المتكلمين لايستطيعون تعيين مايربط وجود الله بحقيقته التى هى غير الوجود أو بالأصح التى لا يعلمونها ، فإن كانت رابطة العِلّية ففيه ما سبق من المحذور وإن كان غيرها فماذا هو ؟ أما فى مذهب الفلاسفة فالوجود الخاص الذى هو حقيقة الله يستلزم الوجود الثانى المطلوب ثبوته له استلزامَ الجزئى للكلى الذى هو عرض عام له ، وإن لم يستلزمه استلزامَه لنفسه . ولم يجعلوا الوجود الثانى المطلق ذاتيا للوجود الخاص بل التزموا أن لا يكون كذلك مع كون الاتصال بين الجزئى والكلى الذاتى الداخل فى حقيقته أشد مما بينه وبين العرض العام الخارج ، تحرزاً عن التركب فى حقيقته تعالى واستدلوا عليه بأن الوجود المطلق كلىٌّ مشكِّك تندرج تحته وجودات مختلفة الحقائق ، والواقع على الأشياء بالتشكيك يكون عارضاً لها خارجا عنها لا ماهيةً لها أو جزء ماهية .

وإنى لا أسلِّم لهم بأن الوجود المطلق خارج عن الوجود الخاص ما دام الوجود الخاص وجودا والوجود المطلق يشتمل عليه ويشترك بينه وبين سائر الوجودات اشتراكا معنويا ، وكذلك لا أسلم أن المطلق فيما أتوا به من الأمثلة كالحرارة المطلقة بالنسبة إلى

الحرارات والنور بالنسبة إلى الأنوار المختلفة مثل نور الشمس ونور السراج، خارجٌ عن أنواعه المقيدة بالإضافة إلى أشياء مختلفة . وإنما أسلم أن مطلق النور مثلا خارج عن الشمس والسراج والكهرباء عرض عام لها لا خارج عن أنوارها مادام كل منها نوراً وليس أقرب إلى النور من النور ولا إلى الوجود من الوجود حتى لا يكونَ مطلقهما داخلا فى مقيدها. وإذا كان مطلق النور خارجا عن النور الخاص فأى شىء يكون داخلا فيه ؟ وكذا الوجود المطلق بالنسبة إلى الوجود الخاص اللهم إلا أن يكون الوجود والنور والحرارة مشتركات لفظية لا يوجد بين الأشياء التى تطلق عليها جامع معنوى . أما قولهم إن التشكيك فى الكلى يدل على أن ما يندرج تحته حقائق مختلفة[1] فلا يُثبت كون الوجود المطلق خارجا عن الوجودات الخاصة ألا يرى أن الحيوان تندرج تحته حقائق مختلفة مثل الإنسان والفرس والدجاج ومع هذا فليس الحيوان عرضا عاما لها خارجا عنها .. ولأجل ماذكرنا من الملاحظات قال العلامة الشريف الجرجانى فى شرح المواقف ص ٢٠٨ جزء أول طبع الاستانة : « الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على أفرادها كما اشتهر فيما بينهم » وقال المحشى حسن چلبى تعليقا على قول الشارح: « كما اشتهر فيما بينهم » : «إشارةٌ إلى ضعفه على ماحققه فى شرح التجريد».

ويرد عليهم أيضا أن هذا الوجود الخاص الذى يدعون كونه حقيقة الله شىء غير الوجود المطلق الذى هو معلوم الحقيقة لئلا تكون حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته ، معلومةً . فإذن لا يكون الوجود المطلق الذى هو معلوم الحقيقة وهى الكون فى الأعيان حتى عرضا عاما لهذا الوجود الخاص غيرِ معلوم الحقيقة ، كما لا يكون ذاتيا له بل يكون أجنبيا عنه ولا يوجد بينهما مناسبة غير اسم الوجود . ومن هذا ترى الفاضل السيلكوتى فى حواشيه على شرح المواقف كما سيأتى نصه يتعب كل التعب فى حمل الوجود المطلق على هذا الوجود الخاص حملا متواطئا . وخلاصة اعتراضنا هذا أن قولهم فى هذا

[١] الكلى إن استوت أفراده فيه كالإنسان بالنسبة إلى أفراده فتواطئ وإن كان بعض أفراده أولى به من البعض كالبياض فى الثلج والعاج أو أقدم من البعض كالوجود فى الواجب والممكن فمشكك.

الوجود الخاص أنه لا تعلم حقيقته يقتضى كون الوجود المطلق مشتركا لفظيا بينه وبين غيره من الوجودات لامعنويا، وذلك فضلا عن كونه خلاف ماصرحوا به بجعل الوجودين الخاصَ والمطلقَ أجنبيا بعضه عن بعض بله استلزامَ الخاص للمطلق أو استحالةَ انفكاكه عنه استحالةَ انفكاكه من نفسه.

وثالثا وهو أعظم وأهم إنى لا أسلم ماسلمت لهم به عند الاعتراض الثانى من دعوى امتياز الوجود الخاص الذى لجأوا إليه وجعلوه حقيقة الله، بالقيام بنفسه والقيومية لغيره فأقول من أين هذا الامتياز له من بين سائر الوجودات ؟ فإن كان ذلك مقتضى كونه وجوداً ففيه ما أوردته على جوابهم الأول من لزوم أن يكون كل وجود فى كل موجود كذلك وهو مذهب وحدة الوجود الذى لايرضاه الفلاسفة وجُل أنصار مذهبهم، وإن كان ذلك مقتضى هذا الوجود الخاص الممتاز بكونه حقيقة الله ففيه دور ومصادرة على المطلوب، لأنهم جعلوا حقيقة الله الوجود ليكون انفكاك الوجود منه مستحيلا استحالة انفكاك الشئ من نفسه فيحصلَ له وجوب الوجود، ومعنى هذا أن الله واجب الوجود لكونه الوجودَ نفسَه لا أن الوجود المجعول حقيقةَ الله موجود وواجب الوجود لكونه اللهَ نفسَه. فإذا كان مذهب العينية: أى كون وجود الله عين ذاته بعد ابتدائه بالدعوى الأولى القائلة بأن الله واجب الوجود لكونه الوجود نفسه، ينتهى إلى الدعوى الثانية القائلة بأن الوجود الخاص الذى جعلوه حقيقة الله موجود وواجب الوجود لكونه الله نفسه، كان هذا مصادرة قائلةً بأن الله واجب الوجود لكونه الله. وهذا الاعتراض الذى ألهمنيه الله تعالى حسبه قاصما لظهور الفلاسفة وأنصارهم القائلين بأن حقيقة الله الوجود وهو منشأ كون الله واجب الوجود.

ويدعون تارة ثالثة فى الجواب عن الأشكال الثانى أن مرادهم من الوجود الذى جعلوه حقيقة الله ليس المعنى المصدرىّ أى الكون فى الأعيان بل الوجود بمعنى مبدأ

الآثار الخارجية . وهذا هو الجواب الذى مشى عليه المحقق السيلكوتى والفاضل الكلنبوى . وفيه ما فى الجواب السابق من التكلف والتعسف بل أكثر ، حيث أبعدوا الوجود عن معناه المعروف فى اللغة والاصطلاح وابتدعوا معنى آخر له يعم الوجود بالمعنى المعروف المصدرى القائم بغيره لكونه مبدأ الآثار الخارجية فى الممكنات ويعم ذاتَ الله المحضة لكونها مبدأ الآثار الخارجية من غير حاجة إلى اتصافها بصفة الوجود. والغرض من ابتداعه تصحيح إطلاق الوجود على الله بصرفه عن معناه المصدرى، فللوجود بالمعنى المبتدع أى بمعنى مبدأ الآثار الخارجية فردان أحدهما الله تعالى وهو قائم بنفسه والآخر الوجود المعروف أى الكون فى الأعيان لأنه أيضا مبدأ الآثار الخارجية فى الممكنات ، وقد صرحوا بهذين الفردين .

فيرد عليهم أن الوجود الذى هو الله تعالى والذى هو بمعنى مبدأ الآثار كيف يجوز أن يعم غيرَه ويصدق عليه أيضا ؟ فإذن ليس الوجود الذى هو بمعنى مبدأ الآثار هو الله وإنما هو الحقيقة النوعية الشاملة له ولغيره وهو خلاف مافرضوه من أن حقيقة الله الوجود بمعنى مبدأ الآثار . وإذا كان الله فرداً من الوجود بهذا المعنى وهو حقيقة نوعية له ففيه مايفرّون من اندراجه تعالى مع غيره تحت حقيقة نوعية لاستلزامه التركب. فإذا كان الوجود بمعنى مبدأ الآثار يصدق على الله وعلى غيره فبماذا يمتاز مبدأ الآثار الذى هو الله عن غيره ؟ ثم إن ما به الامتياز يكون طبعا غير ما فيه الاشتراك فيلزم التركب .

ويرد عليهم أيضا أنه إن كان مرادهم من الوجود الذى جعلوه حقيقة الله مبدأ الآثار الخارجية فليقولوا إن حقيقة الله هى مبدأ الآثار بدلا من أن يقولوا أولا إن حقيقته الوجود ثم يفسروا الوجود بمبدأ الآثار ، لكنهم مافعلوا ذلك لأن كون الله مبدأ الآثار

الخارجيةلايضمن له وجوبَ الوجود، ألايرى أن وجود الممكنات يصدق عليه أنه مبدأ الآثار الخارجية ، وحسبك أن لمبدأ الآثار فردين على ماقالوا وأن أحدهما وجودالممكنات وهو ليس بوجودٍ واجب لعدم كونه حقيقتها . فهم يقولون أولا إن حقيقة الله الوجود ليكون وجوده واجبا لاينفك منه عدمَ انفكاك الشيء من نفسه، ثم لما اعترض عليهم بأنالوجود غير موجود أو علىالأقل غير قائم بنفسه فكيف يكون ذاتَ اللهوحقيقته؟ عادوا فقالوا إن المراد من الوجود مبدأ الآثار الخارجية إخفاءً لكون الوجود مما لا يستقل بالمفهومية ولا يقوم بنفسه فلا يستأهل لأن يكون ذاتَ الله وحقيقته . وعند ذلك يقال لهم إن تفسير الوجود المجمول ذات الله وحقيقته بمبدأ الآثار الخارجية لا يضمن له القيام بنفسه كما لا يضمن ذلك اوجود الممكنات كونُه مبدأ الآثار فالله يكون واجب الوجود لكونه عين الوجود لا ينفك منه الوجود عدم انفكاك الشيء من نفسه والممكنات مهما وُجدت لا تكون واجبة الوجود لعدم كون وجودها عين ذواتها بل زائدا عليها ، هذا ما نفهمه أما أن وجود الله يقوم بنفسه لكونه مبدأ الآثار ووجود الممكنات لا يقوم بنفسه مع كونه أيضا مبدأ الآثار فهذا ما لا نفهمه . فهل الوجود الذى عهدنا به أنه لايقوم بنفسه أخرجه تفسيره بمبدأ الآثار عن كونهوجودا؟ ولا يقال إن وجود الله الذى هو عين ذاته لايقاس بوجود الممكن الذى ليس عينذاته، لأنه تراجعٌ عن الاستمداد من تفسير الوجود بمبدأ الآثار إلى الاستمداد من كون الوجود فىالله عين ذاته وهو لا زال محل النزاع بيننا..فقد كنا اعترضنا على القائلين به لافتين إلىأن الوجود لا يكون عين ذاتالله لكونه معنى مصدريا غيرقائم بنفسه، وكان الخصوم التجأوا فى دفع اعتراضنا عليهم إلىتفسير الوجود بمبدأ الآثار فرجوعهم لإتمام الدفع إلى أول المسألة المتنازع فيها أعنى كون الوجود فى الله عين الذات يكون مصادرة على المطلوب وهذه مصادرة ثانية لهم التجأوا إليها .

ومما يجب أن يلفت إليه أنه لم يخطر ببال أحد من متكلمى المتأخرين المناصرين

لمذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله أن ينعم النظر ويستقصىَ فى هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية، غير تنبيه الفاضل الكلنبوى إلى أن الوجود بهذا المعنى أعم من الوجود بالمعنى المعروف قال : « ولفظ الوجود حقيقة فى معنى الكون فى الأعيان ومجاز فى معنى المبدأ من باب ذكر الخاص وإرادة العام لأن كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار الخارجية بدون العكس لجواز أن تترتب الآثار على الذات الصرف من غير أن يتصف بفرد من أفراد الكون فى الواقع » .

أقول ويفهم من آخر كلامه أن حقيقة الله عبارة عن الذات البحتة من غير اتصاف بصفة الوجود[١] مع أن المعلوم من مذهب الفلاسفة إلى هنا بالنظر إلى أقوال مناصريه الوجوديين أن الله تعالى وجود مجرد عن الماهية أى عن الذات وأن ذاته عبارة عن الوجود لا أن ذاته مجردة عن كل شىء حتى عن الوجود. ويؤيد هذا المفهوم الجديد قول الفاضل المذكور بعد صفحة من قوله المنقول آنفا : « وذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى المفسر بالكون، وذكرُ مايدل على المعنى المصدرى وإرادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم كما فى قولهم صفات الله عين ذاته إذ المراد أن الآثار التى تترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب فى الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه هى العلم كما فينا ، فكذا مرادهم هنا أن الآثار التى تترتب على صفة الوجود فينا تترتب فى الواجب على الذات لا على صفة الوجود الزائدة على الذات كما فينا » .

فالمسألة على هذا تؤول إلى مذهبهم المعروف فى صفات الله وهو أنها عين ذاته أى ليست له صفة من صفات الكمال زائدة على ذاته كالعلم والقدرة والإرادة والحياة وإنما تترتب آثار هذه الصفات على ذاته البحتة. فكما لا علم له ولا قدرة ولا إرادة ولا حياة ،

---

[١] ولا يجوز أن يكون مرادهم من الذات البحتة الوجود البحت لأنهم رجعوا من الوجود لعدم قيامه بنفسه إلى تفسيره بمبدأ الآثار، وهذه الذات البحتة تفسير مبدأ الآثار فلا يجوز رجوعهم ثانيا إلى الوجود .

ليس له وجود لأنها أيضا من الصفات التي ينفونها عنه، والآثار التي تترتب على وجوده ـ لو كان له ذلك ـ تترتب على ذاته المحضة . فظهر أن مبدأ الآثار في الله ذاته البحتة من غير ملاحظة أي شيء معها حتى ولا وجود الذات . وهذا كلام معقول إلى حد ما ومطابق لمذهبهم في صفات الله.. بيد أنهم وأنصارهم قد أحدثوا عند تفسير وجوب الوجود لله تعالى دعوى خطيرة منادية بأن حقيقة الله هي الوجود البحت بدل قول الفلاسفة في مسألة الصفات إنه ذات بحتة ، حتى أثارت دعواهم هذه مناقشة بعيدة المدى في أنه هل يمكن أن يكون الله وجودا فهل هو وجود بحت مجرد عن الماهية والذات غير ذات الوجود ومحضه أم ذات مجردة عن الوجود ؟ وإذا كان ذاتا مجردة عن الوجود فكيف يصح لهم تفسير وجوب وجوده بأن حقيقته الوجود ، بل كيف يصح له أن يكون واجب الوجود ؟ وكيف تترتب الآثار التي تترتب على وجود الشيء ، على ذاته من غير وجوده وكيف ينتزع الوجود من الذات البحتة المجردة حتى عن الوجود [1] فأنت ترى كيف دوروا المسألة مسألة وجود الله ووجوب وجوده فقالوا أولا إن الله هو الوجود وهو حقيقته حتى حقيقته المجردة عن الماهية والذات وإنما ذاته الوجود ولا ذات له غيره واستخرجوا وجوب وجود الله أي عدم انفكاك الوجود منه من كونه نفس الوجود ثم رأوا أو أروا عدمَ صحة أن يكون الوجود الذي لا يقوم بنفسه ذاتَ الله فحاولوا أن يجعلوه قائما بنفسه فقالوا إن المراد من الوجود المجعول حقيقة الله مبدأ الآثار، ولم يكف ذلك في جعله قائما بنفسه بناء على أن وجود الممكنات يكون مبدأ

---

[١] وأما تقييد الذات التي ينتزع منها الوجود، بالذات الموجودة كما يفهم من كلام هذا الفاضل أيضا تبعا للمحقق الدواني ، ففيه منافاة صريحة لاعتبار الذات بحتة مجردة من كل شيء ومن صفة الوجود أيضا ، بل لا يمكن أن تقيد هذه الذات بالذات الموجودة ولا أن يقال عنها إنها موجودة . فعلى التقديرين في مذهب الفلاسفة الذي يجعل الله وجودا مجردا عن الذات أو ذاتا مجردة عن الوجود لا يكون الله موجودا

للآثار من غير أن يكون قائما بنفسه فاحتاجوا إلى جعل مبدأ الآثار الذى أصبح أخيرا حقيقة الله بعد أن فسروا به الوجود الذى جعلوه حقيقة الله ، ذاتَ الله البحتة المجردة حتى عن الوجود فانقلبت حقيقة الله من الوجود غير القائم بنفسه إلى الذات القائمة بنفسها وقُطعت صلة هذه الحقيقة الثانية بالوجود الذى كان هو حقيقتَه فقيل إنه الذات البحتة من غير أن تتصف بصفة الوجود ، حتى إن الفاضل الكلنبوى أجاب بفضل هذا الانقلاب فيما جُعل حقيقة الله عن الاعتراض المبنى على أن الوجود بديهى يستلزم كونُه حقيقة الله أن تكون حقيقته أيضا بديهية معلومة . وحاصل الجواب أن الوجود محمول على معنى مبدأ الآثار وهو فى الله تعالى الذات البحتة المبهمة مجردةً عن كل شىء حتى اتصافِها بالوجود ، فابتدأ الأمر بالوجود المجرد عن الذات والماهية وانتهى من مضايقة الاعتراضات، إلى الذات المجردة عن الوجود وأضحت مسألة استخراج وجوب وجودالله من كونه عين الوجود ، نسياً منسيا ، فلا وجود هناك حتى يكونَ وجوبُه . وهذا غاية فى التراجع والتقلب .

والعجيب أن من يسمع قول الوجوديين إن الوجود المجمول حقيقة الله بمعنى مبدأ الآثار وقولَهم إن للوجود بمعنى مبدأ الآثار فردين ذات الله ووجود الممكنات ففى الأول يكون الوجود بمعنى مبدأ الآثار موجودا قائما بنفسه وإن لم يكن كذلك فى الثانى .. أن من يسمع القولين المذكورين يظن من اللازم الضرورى أن يكون الله وجودا فلهذا يُسمى لتصحيح الحمل بين الله والوجود ويَظن أيضا أن هناك وجوداً بمعنى مبدأ الآثار إن لم يكن ذلك معنى حقيقيا له فهو معناه المجازى والاصطلاحى وقد صرح بكل ذلك أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين .

مع أنه يجب على طالب الحق الذى كشفنا عنه غطاءه بعون الله وتوفيقه فبصره اليوم حديد، أن يعلم أنه ليس هناك وجود بمعنى مبدأ الآثار لا لغة ولا اصطلاحا ولا حقيقة ولا مجازا ولا للوجود بهذا المعنى فردان أحدهما ذات الله والآخر وجود الممكنات !

نعم، إن وجود الممكنات يكون مبدأ الآثار الصادرة عنها لكن لا على أن مبدأ الآثار المذكورة مدلول لفظ الوجود ونعم إن ذات الله تكون مبدأ الآثار الصادرة منه عند الفلاسفة لكن لا على أن ذات الله عبارة عن الوجود وأن هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار ، خصيصا لا محل لإدخال لفظ الوجود ولا معناه الحقيق او المجازى فى البين عند ملاحظة كون ذات الله على مذهب الفلاسفة مبدأ الآثار ، لأنهم لما جعلوا ذات الله مبدأ الآثار جعلوها لتكون بمحضها مغنية عن الوجود غير محتاجة إلى الاتصاف به وقد نقلنا من قبل عن الفاضل الكلنبوى أن الآثار المترتبة على وجودنا تترتب فى مذهب الفلاسفة على ذات الله ومعناه أن ذاته المحضة كافية فى صدور الآثار منها ولا حاجة لها إلى اتصافها بصفة الوجود كما نحتاج نحن، وليس معناه أن الوجود المنفى عن الله لاستغنائه عنه هو ذات الله لأن هذا رجوع إلى ما نفى عنه وإلى أكثر مما نفى عنه حيث يجعل الوجود المنفى عنه صفةً ، ذاتا له .

فأصدق القول فى هذا المقام أن كون حقيقة الله تعالى الوجود عند، الفلاسفة ثم ابتناء مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود عليه لكون حقيقة الله عندهم الوجود المطلق ثم افتراقَ مذهب الفلاسفة عن مذهب الصوفية بأن تُجعل حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية ... كل ذلك الذى يجعل حقيقة الله ملتبسة بحقيقة الوجود حديث خرافة مبنية عليها خرافات تملأ السماوات والأرض . فأمامنا ، بناء على وجوب تنزيه الله عند الفلاسفة عن جميع شوائب التركيب وجعله بسيطا من كل وجه ، قولان متباينان كون الله وجودا من غير ذات أى ماهيةٍ أو ذاتا من غير وجود، فيجب أن يكون أحدهما مذهب الفلاسفة الحقيقىّ وتكونَ نسبة الآخر إليهم باطلا .. وقولهم وجود الله عين ذاته يحتمل كلا من الشقين، وإن كان أنصار الفلاسفة اختاروا القول الأول وهو أن الله وجود مجرد عن الماهية وحملوا كون وجود الله عين ذاته عليه، لأنهم وجدوا فيه

سر كون الله واجب الوجود لكنا أبطلنا ذلك القول وانطواءه على سر كون الله واجب الوجود، باعتراضات قاضية لا قبل لهم بدفعها حتى تحولوا فى إحدى مرحلة من مراحل الدفع إلى القول الثانى الذى كانوا تركوه واختاروا ضده ، وهم لايشعرون. لأنهم كانوا اكتشفوا سر وجوب الله فى كون الوجود ذات الله وحقيقته فإذا قيل لهم كيف يكون الوجود الذى هو غير موجود فى الخارج أو على الأقل غير قائم بنفسه ذاتَ الله أو كيف يكون الوجود المعلوم الحقيقة ذاتَ الله التى لا تعلم حقيقته ؟ أجابوا عن كلا الاعتراضين بحمل الوجود المجهول حقيقة الله على معنى مبدأ الآثار ثم أوضحوا هذا التفسير بمثل ما فُسر به قول الفلاسفة المعروفُ فى صفات الله تعالى بأنها غير موجودة وأنها عين ذاته ومعناه أن مبدأ انكشاف الأشياء لنا مثلا إن كان صفةَ العلم التى نحن متصفون بها ، فمبدأ الانكشاف لله تعالى ذاتُه المحضة من غير اتصافها بصفة العلم . فهم ينفون الصفات الكمالية مثل العلم والإرادة والقدرة عن الله ويُثبتون نتائجها لذاته المحضة فهو عالم بذاته مريد بذاته قادر بذاته لا بصفات زائدة على ذاته . وهكذا حال الوجود الذى هو فينا مبدأ الآثار يكون الله مستغنيا عنه بذاته أى ذاتِ الله لا ذاتِ الوجود، فيكون مبدأ الآثار فى الله ذاتَه المحضة المجردة عن كل شىء وعن الوجود أيضا ، ولكون هذه الذات المحضة مجهولة الحقيقة يندفع عنهم الاعتراض بعدم جواز أن يكون الله معلوم الحقيقة مع كون الوجود معلوما ، كما اندفع الاعتراض بأن الوجود غير قائم بنفسه لكونه هنا بمعنى مبدأ الآثار المنطبق على ذاته تعالى القائمة بنفسها .

فقد تخلَّوا عن الوجود المجهول حقيقة الله بتفسيره أى الوجود بمبدأ الآثار، لكونهم بهذا التفسير عادوا إلى ذات الله المحضة المجردة عن الوجود على منوال قولهم فى صفات الله بأنها عين ذاته ومعناه أنه لا صفات له وإنما هو ذات محضة فينفون الصفات ويثبتون الذات المحضة لا أنهم ينفون الذات ويثبتون الصفات . وكذلك قولهم وجود الله عين

ذاته يكون معناه نفيَ الوجود وإثباتَ الذات المحضة لا نفى الذات والماهية وإثبات الوجود المحض كما توهمه الوجوديون فليس لله عند الفلاسفة صفة علم ولا أنه عين العلم بل هو مستغن عن العلم لكونه عالما بذاته لا بالعلم[١] وليس له أيضا إرادة ولا قدرة ولا وجود وهو مستغن بذاته المحضة عن كل ذلك .. فكما أن صفة العلم تكون مبدأ لانكشاف الأشياء للرجل العالم فذات الله مبدأ الانكشاف من غير حاجة إلى صفة العلم ، وكما أن صفة الإرادة تكون مبدأ التخصيص والترجيح فى الإنسان فذات الله المحضة مبدأ الترجيح من غير حاجة إلى صفة الإرادة ، وكما أن صفة القدرة تكون مبدأ الاختيار فى الإنسان وبفضل تلك الصفة يفعل إن شاء ولا يفعل إن لم يشأ فذات الله هى هذا المبدأ من غير حاجة إلى صفة القدرة، وكما أن صفة الوجود مبدأ الآثار الخارجية فى الموجودات فذات الله المحضة هى هذا المبدأ من غير حاجة إلى الوجود ، فليس لله علم ولا إرادة ولا قدرة ولا وجود عندهم ولا إن كلا منها بمحضه عينُ ذاته على معنى انه يصح حمله عليها مواطأةً ، وإن قال أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين مثل المحقق الدوانى والفاضل الكلنبوى إنها أى الذات المحضة من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ التخصيص والترجيح إرادة ومن حيث انها مبدأ الاختيار قدرة ومن حيث انها مبدأ الآثار الخارجية وجود. لأن هذا القول يكون غفلة وابتعادا عن المقصود الذى هو تجريد الذات عن كل شئ وإبقاؤها على بساطتها الخالصة وإبهامها ، ورجوعا عن الذات البسيطة المبهمة إلى الصفات المعينة وإنكارا لما يراد إثباته فكأن مبدأ الانكشاف لا يكون إلا العلم ومبدأ الترجيح والتخصيص لا يكون إلا الإرادة ومبدأ الآثار الخارجية

---

[١] وأما أنه كيف يتصور عالم بلا علم ومعناه أنه إن كان عالما فليس بمجرد عن العلم وإن كان مجرداً عن العلم فليس بعالم ، أو كيف يتصور موجود بلا وجود ، فلسنا نحن بصدد مناقشة الفلاسفة على أصل مذهبهم فى نفى الصفات وترتيب نتائجها على الذات المحضة وإنما نحن بصدد إبطال الفلسفة الوجوديه والتصوف الوجودى .

لا يكون إلا الوجود فى حين أن المقصود الاستغناء عن كل هذه الصفات المعينة بالذات البسيطة المبهمة فلايقال بعد هذا عن تلك الذات المبهمة المستغنية عن العلم إنها علم والمستغنية عن الإرادة إنها إرادة والمستغنية عن الوجود إنها وجود ، لأن كل ذلك منفى عنه أى عن الله مضمحل فى ذاته البسيطة غيرِ معلومة الحقيقة المغنية عن الكل، لترتب آثاره عليها. وباضمحلال الوجود مع غيره فى ذاته التى هى بمحضها مبدأ الآثار، يضمحل المذهب الوجودى بكلا نوعيه الفلسفى والصوفى وتضمحل معه تلك الخرافات التى وصل نوعها الفلسفى إلى حد ادعاء أن الله وجود وليس بموجود وأن الوجود موجود بذاته والموجود موجود بالوجود كما ستعرف كل ذلك وأنت عارف بما وصلت إليه خرافة الوجود الصوفية وستعرف بعضَ مالم تكن تعرفه منها .

ومن العجب أنه على الرغم من عدم الفرق بين الوجود وبين العلم والإرادة والقدرة وسائر الصفات فى نفيها عن ذات الله المحضة وفى عدم صحة القول عندنا بناء على هـذا النفى ، بأنها علم أو قدرة أو إرادة أو وجود ، بل وفى عدم صحة القول عندهم بكل ذلك على السواء ... على الرغم من ذلك ، امتاز الوجود بكونه إله الوجوديين من الفلاسفة والصوفية وبيناء العلالى والقصور من الخرافة عليه فلم يقل أحد من المنتمين إلى الفلاسفة بأن حقيقة الله مثلا العلم المجرد عن ذات العالم كما قالوا إنها الوجود المجرد عن الماهية ولم يقل أحد من الصوفية إنها العلم المطلق كما قالوا إنها الوجود المطلق .

فحقيقة مذهب الفلاسفة أن الله ذات مجردة عن الوجود لا وجود مجرد عن الذات والماهية كما أنه ذات مجردة عن العلم والقدرة والإرادة ، فهو ذات مجردة عن جميع هذه الأمور قائمة بمحضها بكل ماتقوم به هذه الأمور المنتفية عنها ، وكما أن النتائج المترتبة على العلم والقدرة والإراد فى غير الله تترتب على ذات الله المجردة عنها فالنتيجة المترتبة على الوجود فى غيره تترتب على ذاته المحضة المجردة عن الوجود. نعم، إن مايترتب على الممكنات

من الآثار والأفعال يترتب على وجوداتها فوجودها مبدأ الآثار الخارجية لاذواتها كما كان الحال فى الله تعالى، فهل يخوّل لأحد حقَ أن يقول بأن الله هو الوجود كونُ الوجود فى غير الله مبدأ الآثار الخارجية حين كان مبدأ الآثار فى الله ذاتَه لاوجودَه ؟ إن هـذا إلا تحريف عظيم فى مذهب الفلاسفة باسم مذهب الفلاسفة وانحراف عظيم عن مقصودهم، فإما أن يكون أنصـار مذهب الفلاسفة لا يعرفون مذهبهم أو لا يعرفه الفلاسفة أنفسهم لأنهم جردوا ذات الله عن الوجود لتكون بنفسها مبدأ الآثار الخارجية من غير حاجة إلى اتصافها بالوجود كما كان الحال فى الممكنات، فجعلُ الوجود بعد هذا ذاتَ الله ليكون مبدأ الآثار الصادرة عن الله ضلالٌ بعيد عن الطريق.. فإذا كان الله مبـدأ الآثار بفضل كون الوجود عين ذاته وكان المبدأ هو ذاك الوجود فأين يبقى اعتناؤهم بتجريد ذات الله عن كل شئ وعن الوجود لاستغناء ذاته المحضة عنه، فكيف يكون ما يستغنى الله عنـه ذاتَ الله ؟ غاية ما هناك أن ذاته المجردة عن الوجود تشبه الوجود فى كون كل منهما مبدأ الآثار الخارجية كما أنها تشبه العلم فى كون كل منهما مبدأ الانكشاف ، لـكن هذا لا يصحح اطلاق إسم العلم ولا إطلاق اسم الوجود عليه وخصيصا لا يصحح أن يجرى عليه أوسع أحكام الوجود مع أن فى هذا الاطلاق المبنى على التشبيه إيهامَ الرجوع عن دعواهم القائلة بأن الله مبدأ الآثار الخارجية بذاته لا بوجوده ومنطوق هـذه الدعوى أن ذات الله تـكون مبدأ الآثار الخارجية لـكونها ذات الله لا لـكون ذاته الوجود وإلا فالقول بأن ذات الله عبارة عن الوجود لتـكون مبدأ الآثار الخارجية يناقض تفريقَهم بين الله والممكنات بأن مبدأ الآثار الخارجية فى الممكنات وجوداتها وفى الله ذاته المحضة ويجعل مبدأ الآثار فى الله وفى الممكنات كليهما الوجود وإن كان موقف الوجود فى الله غير موقفه فى الممكنات .

فقد انجلى أن دعوى كون حقيقة الله الوجود عند الفلاسفة دعوى فى غاية السقوط والبعدِ عن الصحة ويلزم أن يسقط معها بناء كون الله واجب الوجود على كونه نفس

الوجود وكون انفكاك الوجود عنه مستحيلا استحالةَ انفكاك الشيء عن نفسه، اللهم إلا أن لا يسلّم إمكان ما ادعاه الفلاسفة من كون ذات الله المحضة مبدأ الانكشاف مثلا من غير علم ومبدأ الآثار الخارجية من غير وجود أو بعبارة أوضح عالما بلا علم وموجودا من غير وجود قائما بمهمة العلم ومهمة الوجود، فيَجعلَ الذاتَ المحضة قيامُها بمهمة الوجود كأنها الوجود ويكونَ انفكاك الوجود منها كانفكاك الشيء من نفسه.. فحقيقة الأمر إذن فى مذهب الفلاسفة أن ذات الله المجردة عن الوجود شبْهُ الوجود فى تأدية مؤداه وشبْهُ العلم فى تأدية مؤداه وشبه الإرادة وشبه القدرة فى تأدية مؤداها لا الوجود بعينه ولا العلم بعينه ولا الإرادة بعينها ولا القدرة وليس كمثله شيء . فهل يكفى كون ذات الله شبهَ الوجود من بين مشابهاتها فى أن يُحكم عليها بأنها عين الوجود من غير موجود أى من غير ماهية كما هو مذهب الفلاسفة الوجودية أو عين الوجود فى كل موجود كما هو مذهب الصوفية الوجودية .

لعلنا كشفنا إلى هنا بعون الله وتوفيقه الغطاء عن بطلان الفلسفة الوجودية التى هى أساس مسألة وحدة الوجود وقد وقع هذا الكشف عن بطلان الأساس قبل الشروع فى إبطال المؤسس . فقد ظهر بهذا القدر من البيان أن فكرة وحدة الوجود تولدت من غلط فهم لمذهب الفلاسفة ، ولم يكن الغالطون فى الفهم هم الصوفية الوجودية فحسب بل أنصار مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله من المتكلمين أيضا . فقد كان مذهب الفلاسفة فى نفى صفات الله وإثبات الذات المحضة المبهمة ، جَعَله مجردا عن العلم والقدرة والإرادة وعن الوجود أيضا ولذا جعلوا الآثار الخارجية مترتبة على هذه الذات المحضة المبهمة لا على وجوده لكونه تجرد بتمحضه عن الوجود كما تجرد عن العلم وغيره. وكان الواجب أن يُفهم قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته فهما موافقا لقولهم فى صفات الله أيضا بأنها عين ذاته أعنى بنفى الصفات وإثبات الذات مع ترتب نتائج الصفات على نفس الذات فيكون إذن معنى قولهم وجود الله عين ذاته إثباتَ الذات

المحضة المبهمة ونفيَ الوجود مع ترتب نتيجة الوجود وهى كونه مبدأ الآثار الخارجية، على الذات نفسها . ولايجوز أن يكون معنى ذلك القول أن ذات الله عبارة عن الوجود ولا ذاتَ له غيره فهو وجود مجرد عن الماهية ، لأن ذلك ينافى بقاء الذات على أبهامها وينافى قولَهم بأن مبدأ الآثار الخارجية فى الممكنات وجودها وفى الله ذاته البحتة لا وجوده . لكن المخطئين فى فهم قول الفلاسفة « وجود الله عين ذاته » الجاعلين ذات اللهعبارة عن الوجود والذين زَيَّنلهم هذا الخطأ أنه إذا كانت ذات اللهالوجود استحال انفكاك الوجودمنه استحالَة انفكاك الشىء من نفسه فينكشف به سر كون اللهواجب الوجود، والوجودُ المكرر ذكره فى أثناءهذهالكلمات بمعناهالمعروف...هؤلاءالمخطئون، بعد أنلُفتت أنظارهم إلىعدم صحةأن يكون الوجود ذاتاللهلكونه غيرموجودفىالخارج أو على الأقل غير قائم بنفسه ولكونه يوجد فى كل موجود كمافىمذهب وحدة الوجود؛ صرفوا الوجود الذى جعلوه حقيقة الله عن معناه المعروف الموجود فى كل موجود فقيدوه بالتجرد عن الماهية كيلا يصدق على وجودات الممكنات..ولم تنجح هذه الحيلة فى جعل الوجود قائما بنفسه فأخرجوه عن معنى الوجود بالمرة وجعلوه مساويا أو مرادفا لذات الله فى الإبهام والتمحض ولم يكن أى لزوم لإبقاء اسم الوجود بعد أن أخلوه عن معناه وجعلوه لا يدل على معنى قط غير ما دلت عليـه الذات المحضة المبهمة المجردة عن كل شىء وعن الوجود ، إلا للتهيؤ من المخطئين إلى خطأ آخر كما ستعرفه ، مع أن إبهام الذات وتجردَها عن الوجود ولو بالمعنى المعروف يأبى أنتسمى بالوجود وإن كان اسم الوجود أيضا مبهما مصروفا عن معناه المعروف ؛ لكنهم تخيلوا الذات المبهمة باسم الوجود المبهم ، وبناء على هذا الخيال تقرر الوجود على أنه حقيقة الله عند المخطئين فى فهم مذهب الفلاسفة .

وليس لهذا الوجود معناه المعروف حتى يكون اتصاله بالله اتصالَ الشىء بنفسه

ضامناً لله وجوب الوجود ولا أى مناسبة للفظه أن يطلق على ذات الله فهو أجنبى عن الله بلفظه ومعناه .. أما قول أنصار مذهب الفلاسفة المحرفين عن حقيقته والفارقين فى التأويلات البعيدة لجعل الوجود حقيقة الله : « إن هـذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية » فهو تشويش على تشويش للأمر لأن الوجود ليس له معنى يعبر عنـه بمبدأ الآثار وإنما معناه الـكون فى الأعيان. نعم يكون الوجود مبدأ الآثار فى الممكنات لاعلى أنه معنى الوجود أما مبدأ الآثار فى الله تعالى فهو ذاته المحضة عند الفلاسفة لا وجوده فلا وجه إذن لإطلاق الوجود على الله لا بمعنى الـكون فى الأعيان لأن الله مجرد عنـه عندهم ولا بمعنى مبدأ الآثار لأن كون الوجود مبدأ الآثار إنما هو فى الممكنات لافى الله، مع أن مبدأ الآثار ليس معنى الوجود حتى فى الممكنات . وأما إطلاق الوجود على ذات الله بمناسبة اشتراكهما فى المبدأية للآثار حيث يكون ذات الله المحضة مبدأ لآثاره وأفعاله كما أن الوجود مبدأ الآثار فى الممكنات ، فذات الله المجردة عن كل شىء وعن الوجود تشبه وجود الممكنات فيطلق عليها الوجود، فلامحل له . أما أولا فلأن الوجود الذى يكون مبدأ الآثار فى الممكنات فهو بمعناه المعروف أى الـكون فى الأعيان لا بمعنى مبدأ الآثار وليس للوجود معنى كهذا، فيلزم أن يكون الوجود المطلق على ذات الله بهذه المناسبة ، فى معناه المعروف أيضا وهو خلاف المفروض حيث قالوا إن هـذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار. وأما ثانيا فلأن إطلاق الوجود على الله فى صدد الـكشف عن حقيقته والحـكم بأن الوجود عين ذاته ليكون انفكاك الوجود عن الله مستحيلا كاستحالة انفكاك الشىء عن نفسه ، يتنافى كل التنافى مع القول بأن هـذا الإطلاق مبنى على التشبيه .

فيجب إذا كان الوجود عين ذات الله كما ادعوا ، على معنى أن ذاته الوجود

ولا ذات له غيره ، أن يكون إطلاق الوجود على ذات الله إطلاقا حقيقيا لا مبنيا على التشبيه . فهذا الوجود إن كان بمعناه المعروف المصدرى غير القائم بنفسه فلا يصح حمله مواطأة على ذات الله القائمة بنفسها ولو صح كان وجود الممكنات ملتبسة بذات الله كما فى مذهب وحدة الوجود . وإن كان بمعنى مبدأ الآثار ليصح حمله مواطأة على الله الذى هو مبدأ الآثار عندهم بذاته لا بوجوده صح حمله أيضا على وجود الممكنات الذى هو مبدأ الآثار أيضا والذى هو بمعناه المعروف كما صرح به الفاضل الـكلنبوى من أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار أعم من الوجود بمعنى الـكون وأن لهذا الوجود بمعنى المبدأ فردين ذات الله ووجود الممكنات. فلزم إذن التباس وجود الممكنات بذات الله لصدق الوجود بمعنى المبـدأ على كل منهما وهو من جملة المحاذير التى كان أصحاب الفلسفة الوجودية غير المعترفين بمذهب وحدة الوجود هربوا لأجلها من الوجود بمعنى الـكون إلى الوجود بمعنى مبدأ الآثار . فمست الحاجة أيضا إلى تقييد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى جعلوه حقيقة الله ، بالتجرد عن الماهية ليمتاز عن وجود الممكنات ، فصارت حقيقة الله وجوداً مجرداً عن الماهية لـكون الوجود نفسِه ماهيةً له وذاتا ، فى حين أن حقيقة الله بالنظر إلى حقيقة مذهب الفلاسفة النافين لصفات الله المعترفين بالذات المحضة المجردة عن كل شىء وعن الوجود ، يلزم أن تـكون ماهية مجردة عن الوجود . فانظر كيف انقلبت الماهية المجردة عن الوجود فى نظرةٍ فلسفية ، إلى وجود مجرد عن الماهية فى نظرة ثانية فلسفية . ويمكننا جمع النظرتين على مذاق الوجوديين فى قولنا وجود مجرد عن الوجود على أن يكون الوجود الثانى بمعناه المعروف أى الـكون فى الأعيان والوجود الأول بمعنى مبدأ الآثار . وأما على مذاقى أنا فهذا الوجود بالمعنى المبتدع دخيل محض فى مذهب الفلاسفة أدخلوه إرهاقا وتشويشا للحقيقة واستبقاء لصلة الذات المحضة بالوجود المعروف على الرغم من نفيه عنها وقطع صلتها به وإن كان الوجود بهذا المعنى

المختلق والذى لايراد به أكثر مما يراد بالذات المحضة المجردة من كل شىء وعن الوجود، لا صلة له بالوجود المعروف غير اللفظ .

أعتذر إلى القارىء من أنى كلما أردت الانتهاء من عدّ تخبطات المتنقين لمذهب الفلاسفة من المتكلمين فى مسألة وجود الله أعود فأغوص فيها ــ وقلما يخلو تكرار غوصى من الكشف عن تخبط جديد لهم ــ حرصاً على تفهيم هذه المسألة المرتبكة أشد الارتباك وأعجبه ولم أر المتكلمين المخطئين فيها الغير المنتبهين لخطأهم وقد ذكرت أسماء بعضهم من قبل ، أخطأوا فى أى مسألة غيرها قدر ما أخطأوا فيها .

ولما كان اختلاق الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية من أعظم ما تمسك به أصحاب الخرافة الوجودية من محقق المتكلمين الذين اختاروا وياللأسف مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله القائل بأن وجود الله عين ذاته ، ولم يستكثروا كل تكلف فى الدفاع عنه ــ لم أستكثر أنا الآخر أىّ وقفة للتعمق فى تزييف ما اختلقوه من الوجود بمعنى مبدأ الآثار ، متوقعا من القراء المتثبتين الطامحين بأبصارهم إلى شواهق الحقيقة ، أن لا يستكثروا هذه الوقفات ، فقلت مستمرا فى نقاش المختلقين مهما كانوا من أعاظم العلماء المحققين الذين أكبرهم ويكبر فى عينى أن أناقشهم :

كانت النتيجة الطبيعية للخرافة القائلة بأن حقيقة الله الوجود ، أن يكون الله موجودا فى كل موجود وهو مذهب وحدة الوجود . وكان الكاشفون الأولون فى زعمهم عن حقيقة الله على أنها الوجود استخرجوا هذه الخرافة من قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته ، استخرجوها وحبذوها لما وجدوها مسفرة عن سر كون الله واجب الوجود . والوجود طبعا بمعناه المعروف . لكنهم صادفوا فيما سلكوه من هذا الطريق الوعر عراقل أوقعتهم فى حيص بيص حتى انتهى بهم الدوران بين ملاجىء التأويل إلى القول ــ تحت ستار لفظ الوجود المحرف عن موضعه ــ بالذات المحضة المجردة

عن الوجود على الرغم من أن مذهبهم المختار كان عكس ذلك أى الوجود المجرد عن الماهية . فقد ضاع المطلوب الأعلى من اختلاق خرافة الوجود وهو الحصول على مفتاح سر كون الله واجب الوجود بتوحيد حقيقة الله مع حقيقة الوجود، لأن ترتب تلك الغاية على هذا التوحيد متوقف على بقاء الوجود المجعول حقيقة الله فى معناه المعروف أى الكون فى الأعيان فكان الوجود بهذا المعنى يستحيل انفكاكه عن الله بفضل كونه عين ذاته ، استحالة انفكاك الشىء عن نفسه . أما الوجود المختلق بمعنى مبدأ الآثار المجرد عن الماهية ثم المنتقَل منه إلى ذات الله المحضة المجردة عن كل شىء وعن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله ثبوت الشىء لنفسه، فهو بعيد كل البعد عن استلزام هذا المطلوب . فإن كانت ذات الله المحضة المجردة من كل شىء ومن الوجود تستلزم ثبوت الوجود لها ثبوت الشىء لنفسه يستلزمه كون الله وجودا بمعنى مبدأ الآثار — وهيهات ذلك — وإنما يستلزمه كون الله وجودا بمعنى الكون فى الأعيان الذى هو المراد من الوجود فى تعبير واجب الوجود، فقد ضاع ذلك المطلوب الأعلى من تفسير وجوب وجوده تعالى بكون حقيقة الله هى الوجود ... ضاع هذا المطلوب بسبب كون الوجود الذى جعلوه حقيقة الله غير الوجود المطلوب ثبوته له ثبوت الشىء لنفسه وذهب قول المحقق الدوانى الذى هو من أحمس أنصار الفلسفة الوجودية محاولا لإثبات لزوم اتحاد حقيقة الله مع حقيقة الوجود ليكون وجوده غير محتاج إلى العلة ويكونَ واجبَ الوجود، أدراج الرياح . وهذا نص قول الدوانى نقله عنه الفاضل الكلنبوى :

« إن كل مايغاير الشىء بالماهية فثبوته له يحتاج إلى علة تجعله ثابتا له فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلابد له من علة تجعل الوجود الزائد ثابتا له . وتلك العلة فى الممكنات غيرها ، ولا تكون فى الواجب غيرَه ولا ذاتَه لأن مفيد الوجود موجود فى مرتبة الإفادة بداهة فلو كانت ذاته مفيدة لوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود » .

هذا هو البرهان الذى ذكره الفاضل الـكلنبوى فى حواشيه على شرح العقائد العضدية عازيا إلى شارحها المحقق الدوانى وناقلا عن بعض كتبه ومعتمدا عليه . ويفهم من كلام الفاضل أن عماد مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من محقق المتـكلمين القائل بكون حقيقة الله تعالى الوجود هو هذا البرهان الدال على أن الله تعالى لا سبيل للقول بوجوب وجوده إلا من طريق الاعتراف بكونه نفس الوجود . فإذا كانت حقيقة الله عبارة عن الوجود استحال إنفـكاك الوجود عنه استحالة انفـكاك الشئ عن نفسه واستحال مع هـذا أن يكون وجوده غير ذاته ، إذ لو كان غيرها كان زائدا عليها كما ذهب إليه جمهور المتـكلمين فاحتاج إلى علة تجعل الوجود الزائد ثابتاله ، فإن كانت العلة غير ذاته كان الله محتاجا فى وجوده إلى غيره وكان ممكن الوجود لا واجبه ، وإن كانت العلة ذاته لزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده أى لزم أن تـكون ذاته موجودة قبل أن تـكون موجودة كما اعترض بذلك أنصار مذهب الفلاسفة من المتـكلمين المحققين على جمهورهم القائلين بأن السبب فى وجوب وجود الله أن ذاته علة لوجوده فـكان انفكاك الوجود عنه محالا كانفكاك المعلول عن علته . وقد سبق منى تقرير هذا الاعتراض مع الاعتراف بقوته وصعوبة الجواب عليه .

وإنى مع اختيار مذهب الجمهور على مذهب القائلين بأن وجود الله عين ذاته والمنتقلين منه إلى كون حقيقة الله الوجود، كفًّا منى عن تعيين الحقيقة لله الذى ليس كمثله شئ... أ كف أيضا عن اتباع الجمهور فى تعليل وجوب وجود الله بأن ذاته علة لوجوده ، ثم أقول جوابا عن البرهان الذى أقام المحقق الدوانى عليـه مذهب الوجوديين القائلين بأن الله تعالى يجب ليـكون واجب الوجود أن تـكون ذاته عبارة عن الوجود : إنا نعرف وجوب وجود الله من حاجة العالم غير واجب الوجود إلى موجود واجب الوجود يكون علة لوجود العالم وينقطع به تسلسل العلل الممكنة .. نعرف هذا من غير معرفة لذات ذلك الوجود الواجب ومن غير تعيينها على أنها الوجود نفسه. أما قولـكم بأنه إذا لم يكن

وجود هذا الموجود الواجب عين ذاته بل غيرها زائدا عليها احتاج إلى علة تجعل الوجودَ الزائد ثابتا لها ثم لا يمكن أن تكون العلة غير الذات ولا عينها .. إلى آخر البرهان المذكور ! فليس بشيء كسؤال الطفل الساذج في كلام اسپنسر الذي سبق منا نقله في هذا الكتاب : «فمن أوجدالله؟» لأن علة الاحتياج إلى العلة الموجدة إما حدوث المحتاج وإما إمكانه على اختلاف المذهبين ، لكن الوجود الذي قلنا باحتياج العالم إلى وجوده لزم أن يكون قديما واجب الوجود ليقطع تسلسل العلل الممكنة فأصبح من العبث أن يبحث صاحبُ البرهان عن علة وجود هذا الوجود الأزلي مهما كان زائدا عليه بأن يكون غير ذاته ولا محل لأن يتصور الحدوث أو الإمكان لموجود واجب الوجود حتى يحتاج وجوده إلى علة .

قد سبق منا أن الله على حقيقة مذهب الفلاسفة ذات محضة غير معلومة الحقيقة مجردة عن كل صفة وعن صفة الوجود التي يحتاج إلى الاتصاف بها كل موجود غير الله ليترتب عليه الآثار الخارجية . أما الله تعالى فذاته مغنيته عن الاتصاف بأي صفة وعن صفة الوجود لكون الآثار المترتبة على وجود غيره تترتب على ذاته المحضة ، والوجود المنفي عن الله والمثبت لغيره ، كلّه بمعناه المعروف ، ولا معنى له عندنا غير هذا المعنى . وأما الوجود بمعنى مبدأ الآثار فهو مختلق الوجوديين الذين جعلوا حقيقة الله الوجود ، اختلقوه وتوهموا له فردين ذات الله ووجود غيره لكون كل منهما مبدأ الآثار مع أنه لا وجود في أي شيء منهما بهذا المعنى أما الله فالوجود منفي عنه في مذهب الفلاسفة ، ومبدأ الآثار ذاته المحضة لا وجوده وأما ما سوى الله فالوجود الذي يتصف هو به ويكون مبدأ الآثار فيه ، بمعناه المعروف لا بمعنى مبدأ الآثار وإن صح أن يقال عنه إنه مبدأ الآثار لا على أنه معنى لفظ الوجود بل على أنه صفة له . فمبدأ الآثار في ما سوى الله وجوده بالمعنى المعروف أي الكون في الأعيان ومبدأ الآثار في الله تعالى ذاته المحضة، ولاداعي لاختراع وجود بمعنى مبدأ الآثار لا في ذات الله ولا في

ما سواه ، حتى إنا لو قلنا باطلاق الوجود على الله الذى هو مبدأ الآثار بذاته المحضة لابوجوده ، تشبيها لذاته بالوجود الذى يكون مبدأ الآثار فى ماسواه، كان هذا الوجود بمعناه المعروف كما كان فى الوجود المشبه به .

الحاصل أن الذى قالوا عنه إن له فردين ليس هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار كما زعموا بل مبدأ الآثار نفسه أحدهما ذات الله المحضة والآخر وجود ماسواه.. وهذا الوجود بمعناه المعروف، ولا وجود بمعنى مبدأ الآثار فى شئ من الفردين . لكن الوجوديين فى حاجة ملحة إلى إيجاد صلة بين ذات الله المحضة والوجود على الرغم من كون الوجود منفيا فى مذهب الفلاسفة عن هذه الذات المحضة وقد سبق أن ادعوا كون الصلة بينهما بدرجة اتحاد ذات الله مع الوجود وكان حق الدعوى بالنظر إلى دافعهم إليها أن يريدوا بالوجود معناه المعروف.. فلما وجدوا موانع من حمله على معناه رجعوا عنه إلى الوجود بمعنى مبدأ الآثار وقد علمت منا أن الرجوع إليه رجوع إلى ذات الله المحضة المبهمة المجردة من كل شئ ومن الوجود. وبهذا سقطت دعوى اتحاد الله مع الوجود ، فهم الآن فى حاجة إلى إيجاد صلة جديدة بين الوجود وبين هذه الذات المحضة المجردة عن الوجود ولو كانت دون الاتحاد، للزوم كون الله موجودا قبل أن يكون واجب الوجود.. فاختلقوا تسمية الذات المحضة وجودا بمعنى مبدأ الآثار .

فانظر كيف تنازلوا عن دعواهم الكبيرة دعوى اتحاد حقيقة الله بحقيقة الوجود ليتضمن هذا الاتحاد سر كون الله واجب الوجود مستحيلا انفكاك الوجود عنه استحالة انفكاك الشيء عن نفسه، والوجود طبعا بمعناه الحقيق المعروف... تنازلوا عنها إلى تسمية ذات الله وجودا غير الوجود الحقيق ليتوسلوا باسم الوجود هذا إلى إيجاد صلة بين ذات الله وبين الوجود الحقيق . ومع أنا لا نسلم لهم بهذه التسمية التى ما أنزل الله بها من سلطان ، فلو سلمنا بقى بعد ذلك ما عانوا من الصعوبة فى الحصول على هذه الصلة المفتعلة .

ولقد رأى العجبَ مِن تعب الفاضل السيلكوتى وهو أحذق الفضلاء فى حل المعضلات العلمية ، من رآه يجتهد فى استنباط الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله من الوجود بالمعنى المبتدع الذى اضطروا إلى حمل الوجود عليه بعد أن جعلوه حقيقة الله.. فقد كان هذا التغيير فى معنى الوجود حال دون غرض الوجوديين من جعل حقيقة الله الوجود كما بيناه ، وهذا الفاضل يجتهد فى إزالة تأثير التغيير دون مرامهم، بجعل الوجود بالمعنى المبتدع مقتضيا للوجود بالمعنى المطلوب لا اقتضاء العلة لمعلولها لئلا يرد عليهم ما أوردوا على المتكلمين بل اقتضاء الجزئى لكليه ويعنى بالكلى العرض العام ، فيكون الوجود المطلوب لازمَ ماهيته تعالى إن لم يكن عينَ ماهيته . وأنت تعلم أن هذا رجوع إلى قول المتكلمين الذى رددنا العِلِّية المذكورة فيه إلى الاقتضاء أو بالأصح ردها هذا الفاضل نفسه ونحن نقلنا عنه فيما سبق[1] مع أنا لا نسلم بالاقتضاء على قول الوجوديين حين سلمنا به على قول المتكلمين الساكتين عن تعيين الماهية لله تعالى . ولننقل هنا كلام السيلكوتى بنصه :

قال فى شرح المواقف مجيباً عن اعتراض المتكلمين على الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته ، بأن الوجوب إضافة تقتضى الطرفين أحدهما الماهية والآخر الوجود لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون وجوده زائداً على ماهيته ، فقال شارح المواقف مجيباً عن هـذا الاعتراض : « إن فسر الوجوب الذاتى بالاستغناء عن الغير كان أمراً سلبيا غير محتاج إلى تحقق شيئين فى الواجب وإن فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذى هو ماهيته يقتضى بذاته عارضَه الذى هو الوجود المطلق » وقال السيلكوتى تعليقاً على قول الشارح « يقتضى بذاته الخ » وتوضيحاً له :

---

[١] والفاضل السيلكوتى أكثر أنصار المذهب الفلسفى اعتدالا لأنه يدافع عن مذهب المتكلمين أيضا .

« ليس المراد اقتضاء الموصوف للصفة بل اقتضاء الفرد لصدق الكلى عليه مواطأة يعنى أنه إذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص وتنبه لمشاركته بوجود الممكن فى ترتب الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق وحَكم باقتضائه إياه فالوجوب من المعقولات الثانية ، ثم إذا كان ذلك الوجود مستقلا فى اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائما بنفسه فكان موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال لكونه وجودا يقتضى كونه بذاته موجودا أى يقتضى اتصافه بالوجود اتصافا انتزاعيا لا حقيقيا وإلا لا يكون موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال للوجود مواطأة يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقا » .

وأنا أقول قبل الكلام على تعليق الفاضل السيلكوتى تأييداً لشارح المواقف أعنى السيد الشريف الجرجانى الذى هو من محقق المتكلمين الذين اختاروا مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله: قد علمت أن الله تعالى فى مذهب الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين ذات بسيطة غير معلومة الحقيقة يترتب عليها كل ما يترتب على الصفات الكمالية من غير اتصافها بها لبساطتها فالله تعالى غنى بذاته عن الصفات الكمالية وهى منتفية عن هذه الذات الغنية. ومن تلك الصفات الكمالية المنتفية عنها صفة الوجود فيلزم على هذا أن لا يصح ولا يمكن تعريف وتحديد هذه الذات البسيطة المبهمة بأى حقيقة معينة ، ولذا ورد عليهم الاعتراض المذكور فى المواقف القائلُ كيف يتصور من هذه الذات البسيطة المجهولة الحقيقة المجردة من كل صفة أن يكون واجب الوجود إذا فسرنا الوجوب باقتضاء الذات الوجود مع أنه ليس فى الله غير الذات المحضة لا وجود ولا اقتضاء ذاته له . فإن كان الله موجودا عندهم فهو موجود بذاته من غير وجود كما أنه عالم بدون علم ، فنحن لا نجد فى الله على مذهب الفلاسفة وجودا واحدا حين يذكر شارح المواقف العلامة الشريف الجرجانى ومحشيه الفاضل السيلكوتى وجودين أحدهما مقتض والآخر مقتضى .

هذا ما يقتضيه مذهب الفلاسفة الحقيقىُّ وعليه يجب تطبيق قولهم وجود الله عين

دابه أي يستغني بذاته عن وجوده وليس معناه أن ذاته وماهيته الوجود كما زعم الوجوديون وإلا يناقض تصريحهم بأنها ذات مجهولة الحقيقة.. وهذا كما أن معنى قولهم علمه عين ذاته أن ذاته مغنيته عن العلم لا أن ذاته وماهيته العلم وإلا يناقض تصريحهم بأنها ذات مجهولة الحقيقة. ويناقضه أيضا كون ذاته الوجود كما أن كون ذاته الوجود يناقضه كون ذاته العلم وكونها أياهما معا يناقض بساطتها. نعم تكون مغنية عن الكل لقيامها بما يقوم به الكل. إلا أنه يبقى بعد كل ذلك سؤال كيف تكون هذه الذات البسيطة المجردة عن كل شئ وعن الوجود واجبة الوجود؟ هذا سؤال المتكلمين على الفلاسفة وأنصارهم، ونحن نزيد تقدما فى السؤال فنقول كيف تكون موجودة من غير وجود قبل أن تكون واجبة الوجود؟ وكيف يجد الوجوديون الجاعلون حقيقة الله الوجود والناسبون هذا الجعل إلى الفلاسفة، صلة هذه الذات البسيطة المجهولة الحقيقة المستغنية فى كونها موجودة عن الوجود، بالوجود. ثم نقول لعلهم فكروا فيما يكون موجودا بذاته من غير وجود أى من غير اتصاف بالوجود، فوجدوه الوجود نفسه لأنه موجود عندهم بذاته من غير أن يكون له الوجود مرة ثانية وكل موجود غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته ومثلوه بالشمس المضيئة والضوء المضيء فقالوا الضوء مضيء بذاته والشمس مضيئة بالضوء وسيجيء بحث هذا منا.

فمن هنا علموا فى زعمهم حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته على أنها الوجود ثم فرقوا بين هذا الوجود الذى هو حقيقة الله وبين وجود سائر الموجودات بتجرد الأول عن الماهية لكونه نفسه ماهية لله تقوم بذاتها والوجودات الأخرى قائمة بماهيات أخرى.. وهذه النقطة هى مفترق مذهب الوجوديين من الفلاسفة والمتكلمين عن مذهب الوجودية الصوفية أعنى وحدة الوجود. فالطائفة الأولى تحجم عن القول باتحاد حقيقة الله مع وجود كل موجود بعد القول باتحادها مع حقيقة الوجود، لظهور بطلانه

والطائفة الثانية لا تحجم عنه . والحق عندى كما قلت من قبل أيضا أن المصير الطبيعى للفلسفة الوجودية هو وحدة الوجود إذ لا وجه بعد تأليه الوجود لأن يفرق بين وجود ووجود بمجرد المقارنة للماهية وعدم المقارنة فيُعتبَر الوجود المجرد إلٰهاً دون الوجود المقارن..غاية هذا الفرق أن يكون الوجودالمجرد إلٰهاً مجردا والوجود المقارن إلٰهاً مقارنا. ولا يقال إن الوجود المجرد الذى هو الله قائم بنفسه دون الوجود المقارن للماهية لأنه قائم بالماهية لأنا نقول إن كان من شأن الوجود أن يقوم بنفسه بالنظر إلى ذاته فلا مانع من أن يكون سائر الوجودات أيضا قائمة بنفسها ما دامت هى وجودات أيضا وتكونَ الماهيات التى تقارن هذه الوجودات قائمة بها دون أن تكون الوجودات قائمة بالماهيات.. وقد قالت الصوفية الوجودية بهذا القول . ولا يُتمسك فى الفرق أيضا بعدم جواز قياس الوجود الذى هو الله بالوجودات الأخرى لأن الوجود الذى هو الله إن قام بنفسه يجب أن يكون ذلك لكونه وجودا وكون الوجود قائما بنفسه وموجودا بذاته حتى يصح استحقاق الوجود لأن يعتبر حقيقة الله ، ولا يجوز أن يكون قيامه بنفسه مستمدا من كونه حقيقة الله لأن هـذا مصادرة فى دعوى كون الوجود حقيقة الله ، التى يدعيها الوجوديون ولا نسلم به نحن[1] .

هذا تحقيق مايقتضى العقل أن يتصوره فى مذهب الفلاسفة وهو متردد بين الذات المبهمة المجردة عن الوجود وبين الوجود المجرد عن الذات والماهية فإن أمكن التأليف بين الذات المجردة عن الوجود وبين الوجود المجرد عن الذات بالطريق

---

[١] ليس مقصودنا إبطال مذهب الفلاسفة الوجودية وترجيح مذهب الصوفية لأن هـذا ينافى مقصودنا الأول من وضع هذا الباب الثانى وإنما مرادنا من القول بأن السير الطبيعى لمذهب الفلاسفة فى هذه المسألة أن ينتهى إلى وحدة الوجود رغم اجتنابهم عنها لظهور بطلانها ، إبطال مذهبهم الذى خفى بطلانه على كثير من العلماء المحققين بلزوم انسياقه إلى المذهب الوجودى الصوفى الظاهر البطلان .

الذى ذكرنا فلا يمكن التأليف بين الذات المبهمة والوجود المعين ، وكأن مرماهم فيما اختلقوه من الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى له فردان ذات الله المحضة المبهمة ووجود الممكنات والذى لا نراه نحن إلا اختلاقا لاسيما فى الفرد الذى هو ذات الله المبهمة ، تأليفُ هذين غير المؤتلفين... قلنا ونقول: لا نراه إلا اختلاقا لأن الذى قالوا عنه إن له فردين ليس هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار بل مبدأ الآثار نفسه أحدهما ذات الله المحضة المبهمة والآخر وجود ما سواه وهـذا الوجود بمعناه المعروف ولا وجود بمعنى مبدأ الآثار فى شىء من الفردين لاسيما فى الفرد الذى هو ذات الله المبهمة إذ لا سبيل فيها إلى تسميتها بالوجود بأى معنى كان لاسيما بعد التنصيص عنه بأنها ذات مبهمة ومجردة عن الوجود. نعم، الفرد الآخر وجود لـكن لا يلزم من كون أحد الفردين لمبدأ الآثار وجوداً كون الفرد الآخر كذلك وإلا ينقلب الفردان فردا واحدا . مع أن الفرد الذى هو الوجود ليس بمعنى مبدأ الآثار بل بمعناه المعروف . فإن جازت تسمية الفرد الذى لم يكن وجودا بأنه الوجود تشبيهاً له بالفرد الآخر لزم أن يكون هذا الوجود بمعناه المعروف كما كان فى الفرد المشبه به ، لا بمعنى مبدأ الآثار .

أريد أن أثبّت فى ذهن القارىء أنه لا يجوز تعيين الحقيقة لذات الله التى لا تعلم حقيقتها فى أى مذهب من مذاهب العقلاء وأن تسميتها باسم من أسماء الحقائق المعلومة كالوجود على أى معنى كان شر بدعة فلسفية أضيفت إلى أسماء الله الحسنى وانتهت بطبيعتها إلى شر بدعة اعتقادية تنطوى على أوسع أنواع الشرك باسم وحدة الوجود... بعد تثبيت هذه الحقيقة فى ذهن القارئ نعود إلى قول الفاضل السيلكوتى وهو يترجم عن خرافة الوجود ويتكلف فى الدفاع عنها أىّ تكلف وقد قلنا من قبل أننا نجارى الوجوديين فى كل خطوة تخطونها فى تفسير المذهب الوجودى ولا نجترئ بإبطال أساسه. أما طول البحث وملل الباحث فلا نبالى بهما علمنا بأنا نكافح أكبر غلطة فى

أكبر موضوع . وإذا كانت حقيقة مذهب الفلاسفة أن الله الذى هو بذاته مبدأ الآثار الخارجية عبارة عن ذات بحتة مبهمة الحقيقة مجردة عن كل شئ وعن الوجود كما سبق تفصيله ، فلا غرو إن لاقوا صعوبة فى إثبات الوجود لهذه الذات المحضة المبهمة بله إثباتَ كونها عين الوجود .

وحاصل ما قاله الفاضل السيلكوتى الذى هو آية فى اللف والدوران ، إن كان له حاصل أنك قد عرفت أن لله وجودا هو عين ذاته وهو بمعنى مبدأ الآثار والممكنات وجودا ليس عين ذواتها وهو بمعنى الكون فى الأعيان ومع هذا يصدق على الوجود بهذا المعنى أيضا أنه مبدأ الآثار . فالوجود الذى هو عين ذات الله يشارك وجود الممكن فى ترتب الآثار عليه والوجود بمعنى المبدأ أعم من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان. وقد عرفت أيضا أنهم جعلوا ذات الله عبارة عن الوجود بمعنى مبدأ الآثار ولم يجعلوها عبارة عن الوجود بمعنى الكون فى الأعيان لصحة حمل الأول على الله مواطأة فيقال إن الله وجود بمعنى مبدأ الآثار وعدمِ صحة حمل الثانى عليه مواطأة فلا يقال إن الله وجود بمعنى الكون لعدم قيامه بنفسه ولايقال أيضا إنه موجود بهذا المعنى لكون الوجود بهذا المعنى خارجا عن حقيقته البسيطة. إلا أن من اللازم أن يكون الله موجودا أى كائنا فى الأعيان وهو المطلوب من دليل إثبات وجود الله، ومن اللازم أيضا أن يكون واجبَ الوجود بالمعنى نفسه وهو المطلوب من جعل حقيقته الوجود ، أى أن المطلوب استخراج وجوب وجوده من كونه عين الوجود وإن لم يمكن جعله وجودا بالمعنى المطلوب أى الكون فى الأعيان[1] لكنهم توسلوا إليه بالوجود بمعنى آخر

[١] أما الأول فظاهر وأما الثانى فيشهد به الشق الثانى من جواب شارح المواقف عن الاعتراض الموجه إلى مذهب الفلاسفة أعنى قوله « وإن فسر أى الوجوب باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذى هو ماهيته يقتضى بذاته عارضه الذى هو الوجود المطلق » فهو صريح فى أن الوجود المقتضى بالكسر غير الوجود المقتضى بالفتح الذى هو المطلوب . وهذا الشق هو الملتزم الراجح على الشق الأول الذى لا يكون أساسا لأسطورة الوجود التى يتضمنها مذهب الفلاسفة .

قريب من الأول وأرادوا أن يكون الوجود بالمعنى المطلوب لازم الوجود الذى هو حقيقته تعالى ومقتضاه ، لا لزومَ المعلول لعلته والصفة لموصوفها كما فى مذهب المتكلمين بل لزومَ الكلى لجزئيه فقال السيلكوتى فى تصوير هذا اللزوم وهذا الاقتضاء إن الوجود الذى هو حقيقته تعالى والذى هو بمعنى مبدأ الآثار يشارك وجود الممكن الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان فى ترتب الآثار عليهما . فمن هذه المشاركة يفهم أن الوجود بمعنى المبدأ يستلزم الوجود بمعنى الكون ويستتبعه لا كاستلزام العلة لمعلولها بل استلزام الفرد لكليه فيكون الوجود بمعنى الكون مطلقا عرضا عاما للوجود بمعنى المبدأ ونوعا للأكوان الخاصة بالممكنات فيكون الله الذى هو الوجود بمعنى المبدأ مقتضيا للوجود بمعنى الكون وبهذا الاقتضاء يكون الله الذى هو الوجود بمعنى المبدأ وجودا بمعنى الكون أيضا . ثم إن الوجود بمعنى المبدأ مستقل فى اقتضاء الوجود بمعنى الكون وباستقلاله فى اقتضائه لذلك يتحقق وجوب الوجود لله تعالى بعد تحقق الوجود له، ولم يتحقق وجوب الوجود الممكن وإن كان له أيضا وجود بمعنى مبدأ الآثار متحدا هذا الوجود فيه مع الوجود بمعنى الكون الخاص فى الأعيان حتى إنه بهذا الاتحاد كان اقتضاؤه للوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان أشد، إلا أن وجود الممكن لما لم يستقل فى نفسه لاحتياجه إلى موصوف وفاعل موجد لم يستقل أيضا فى اقتضائه فلم يتحقق له وجوب الوجود وخصيصاً وجوب الوجود بالذات . ثم لما كان الوجود بمعنى المبدأ فى الواجب مستقلا فى اقتضاء الوجود المطلوب الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان كان قائما بنفسه على الرغم من أن الوجود لا يقوم بنفسه لأن هذا الوجود بمعنى المبدأ الذى هو حقيقة الله تعالى يقتضى ذلك الوجود بمعنى الكون غير معلل بعلة ولا محتاجا إلى موصوف وإذا كان قائما بنفسه كان موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال لكونه وجودا بالمعنى المطلوب اقتضى كونَه بذاته موجودا أى اقتضى اتصافَه بالوجود

المطلق اتصافا انتزاعيا لا حقيقيا وإلا لا يكون موجودا بنفسه بل موجودا بالوجود كسائر الموجودات . فصار الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو حقيقة الله تعالى وجودا بمعنى الكون فى الأعيان ووجودا واجبا بهذا المعنى وموجودا واجبا .

هذا غاية مايمكن أن يقال فى توجيه كلام السيلكوتى. وأنا أقول انظر ما يكابدون من المشقة فى بيان وجود الله ووجوب وجوده بعد أن جعلوا ماهية الله تعالى الوجود بملاحظة أن أقصر طريق لإثبات الوجود لله وأمنعها عن انفكاكه منه أن يجعل الله عبارة عن الوجود نفسه كما قال الجلال الدوانى بطل المناصرة والمظاهرة لهذا المذهب الفلسفى العجيب وقدوة الكلنبوى فيها وقد نقلناه عنه فيما سبق : « أن كل ما يغاير الشىء بالماهية فثبوته له يحتاج إلى علة » فلماذا إذن لقوا العناء العياء فى إثبات الوجود للوجود وتشبيه الماء بالماء ؟ ولماذا غيروا معنى الوجود حتى تغيرت ماهيته فتعسّر عليهم إثبات اللزوم بين الماهيتين ونقضوا مابنوا فى توحيد ماهية الله بماهية الوجود؟ فقد كان أساس هذه الأسطورة أن يجعل انفكاك الوجود من واجب الوجود انفكاك الشىء من نفسه ثم رأينا انقلاب هذه الدعوى فى النتيجة إلى انفكاك الشىء من عرضه العام .

ومن الغلط الواضح أن يكون الله المستغنى عن الوجود فى مذهب الفلاسفة لكون الآثار المترتبة على وجود غيره مترتبة على ذاته المحضة ، وجودا بمعنى مبدأ الآثار فالله هو مبدأ الآثار عندهم بذاته ولا معنى لتسميته وجودا بمعنى مبدأ الآثار. ثم من العجب احتياج هذه الذات المحضة المستغنية عن الوجود إلى إثبات كونها وجودا بواسطة مشاركتها لوجود الممكنات فى ترتب الآثار على كل منهما . فهل الله الذى هو الذات المحضة المستغنية عن الوجود يكتسب الوجود من مشاركته لوجود الممكن المحتاج إلى الوجود ؟ فهو إذن أحوج من المحتاج .

ثم انظر ما لقوا من العناء الثانى فى تحويل الوجود إلى الموجود فيدّعون أن

الوجود الذى هو الله موجود فى حين أن وجود الممكنات ليس كذلك ، مع أنهم احتاجوا فى الانتقال من الوجود الواجب الذى هو بمعنى مبدأ الآثار إلى الوجود بمعنى الـكون المطلق فى الأعيان ، إلى ملاحظة مشاركته لوجود الممكن الذى هو بمعنى الـكون فى الأعيان فى ترتب الآثار عليه أيضا . ومع أنى لا أسلم للفاضل السيلـكوتى بعد كل العناء الذى كابده أن هذه المشاركة بين الوجود الواجب الذى هو بمعنى مبدأ الآثار فقط وبين وجود الممكن الذى هو بمعنى المبدأ ومعنى الـكون فى الأعيان معا ، تضمن للوجود الواجب استلزامَه للوجود بمعنى الـكون المطلق فى الأعيان ، لأنك قد عرفت من تصريح الـكلنبوى أن الوجود بمعنى المبدأ أعم من الوجود بمعنى الـكون فى الأعيان، ووجودُ الأعم فى الواجب لا يستلزم وجود الأخص فيه ولا وجودَ ما هو كلى لهذا الأخص . وإنما الاستلزام يكون من جانب الأخص للأعم فلا يصح حديث كون الوجود بمعنى الـكون المطلق فى الأعيان عرضا عاما لازما للوجود بمعنى المبـدأ الذى هو حقيقة الله .. أما استلزام وجود الممكن لذلك فإنما نشأ من اجتماع الوجود بالمعنيين فيـه . وقد صرح الـكلنبوى أيضا بأن لا حصة للواجب من الوجود بمعنى الـكون فى الأعيان وهو ما تقتضيه استعانة الفاضل السيلـكوتى فى إثبات الوجود المطلق بهذا المعنى للواجب من مشاركة الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو حقيقته تعالى لوجود الممكن فى ترتيب الآثار عليه أيضا ، وليس فى هـذه الاستعانة عون له كما قلنا لأن الـكلى للأخص لا يلزم أن يكون عرضا عاما لجميع أفراد الأعم .. وتوضيحه أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو أعم من الوجود بمعنى الـكون فى الأعيان، له فردان كما قالوا أحدهما الله تعالى وليس هو بمعنى الـكون فى الأعيان ، والفرد الآخر وجود الممكن الخاصُ الذى اجتمع فيـه المعنيان معنى مبدأ الآثار ومعنى الـكون فى الأعيان، وهذا الفرد الثانى يندرج مع سائر الوجودات الخاصة للممكنات تحت كلى ثان هو

الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان ولكن لا يلزم من اندراج الفرد الثانى تحت كلى ثان أن يندرج الفرد الأول أيضا تحت هذا الكلى ولو بأن يكون عرضا عاما له. فإذا كان أحد الاثنين من زيد وعمرو اللذين هما فردان الإنسان الكلى مندرجا تحت كلى آخر مثل الزنجى ولنفرضه عمراً ، فهل يلزم من مشاركة زيد له فى الإنسانية أن يكون هو أيضا زنجيا وهذا ظاهر لا مرية فيه .

وإنى كما لا أسلّم للفاضل السيلكوتى بكون الوجود بمعنى المبدأ فى الواجب مقتضياً للوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان، لا أسلم له خصيصا باستقلال الوجود الواجب بمعنى المبدأ فى ذلك الاقتضاء الذى توسل به إلى إثبات كون الوجود الذى هو الله قائما بنفسه وموجودا واجبَ الوجوب، وإنما يسلّم باستقلاله فى اقتضاء الوجود بمعنى الكون بعد ثبوت كون الوجود بمعنى المبدأ الذى هو الله، قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود[1] فيكون استناده فى صدد إثبات هذه الأمور للوجود الذى هو الله، إلى استقلال اقتضائه إياها مصادرة على المطلوب. وجد غريب أن يكون الوجود بمعنى المبدأ فى الله قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود ولا يكون الوجود بالمعنى نفسه فى الممكن قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود . فإن كان منشأ هذا الفرق أن هـذا الوجود فى الله غير محتاج إلى علة فاعلة ولا إلى موصوف ، بخلاف وجود الممكن المحتاج إليهما ، فهم القائلون بهذا القول

---

[١] لا يقال مبدأ الآثار فى الله تعالى ذاته المحضة ولا شك فى قيامها بنفسها لأنى أقول مبدأ الآثار فى الله تعالى ذاته المحضة لا على أن ذاته الوجود وهو بمعنى مبدأ الآثار، بل على أنه ذات محضة لا تعلم حقيقتها مجردة عن كل شئ وعن الوجود وهو مذهب الفلاسفة الحقيق كما عرفت من قبل.. وعرفت أيضا أن خرافة الوجود منهارة من أساسها، لكنا نحن مشتغلون الآن بمجاراة تلك الخرافة ونقدها على فرض أنها مبنية على أساس وقد نبهنا إليه إيضا .

الفارضون فرضا[1] ويجيء واحد فيفرض أن وجود الممكن أو بالأصح مايسمونه ممكنا قائم بنفسه وموجود واجب الوجود ، وليس بمحتاج إلى موصوف ولا إلى فاعل موجد، لأن كون الوجود قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود يلزم أن يكون مقتضى ماهية الوجود ولهذا جعلوه حقيقة الله تعالى لا أن الوجود قائم بنفسه وموجود واجب الوجود لكونه حقيقة الله، بل الله موجود وواجب الوجود لكون ماهيته الوجودَ . فأينما كان الوجود يلزم أن يكون موجودا قائما بنفسه واجب الوجود ، ولهذا ذهبت الصوفية الوجودية إلى أن كل وجود فى كل موجود واجبُ الوجود ولاوجود ولا موجود غيره، وكان معهم الحق بعد أن كانت حقيقة الله الوجود .. أعنى أن منطق المذهب القائل بتعيين حقيقة الله على أنها الوجود يقتضى القول بهذا أيضا وإن كان القول الأول والثانى باطلين معا ، إلا أن الصوفية الوجودية مشوا على منطق الباطل الأول والفلاسفة الذين هم مخترعو ذلك الباطل لم يمشوا على منطقه إلى آخره فأفسدوا المنطق بما أنهم جعلوا لباطلهم حدًّا وقفوا عنده ، وكذلك الذين اتبعوهم ـ ويا للأسف ـ من محققى المتكلمين.

وكان أيضا من حق مذهب الفلاسفة فى هذه المسألة أن يستغنوا به عن الاستدلال على وجود الله بأدلته العقلية المعروفة إن كانوا موقنين بصحة مذهبهم هـذا المعيِّن لله

---

[١] لا يقال عدم احتياج وجود الله إلى علة فاعلة ثابت بأدلة إثبات الواجب لأنا نقول قد أشرنا فيما سبق إلى أن أدلة إثبات الواجب كلها أدلة إنية تكون علة لوجوب وجوده عندنا وفى علمنا، لاعلة لوجوب وجوده فى نفس الأمر. أما وجوب وجوده فى نفس الأمر فعدم بنائه على علة أقرب إلى العقل من بنائه على علة فرضية مثل كون حقيقته الوجود كما فعلت الفلاسفة وأنصارهم من المتكلمين .. فإذا حاولوا تعليل وجوب وجوده فى نفس الأمر بهذا الطريق الفرضى واحتاجوا عند ذلك إلى الاستعانة من وجوب وجوده بأدلته الإنية كان دورا . وكذا امتياز وجود الله بعدم احتياجه إلى موصوف ، لقيامه بنفسه حتى على تقدير ثبوت كون الله واجب الوجود غير محتاج إلى العلة ، مما لم يثبت بعد ونحن بصدد منازعة الفلاسفة فى أمره ، فالاستناد فى أثناء هذا النزاع إلى ذلك الامتياز مصادرة أخرى .

الحقيقةَ الضامنة له الوجودَ ووجوبَ الوجود كما استغنت الصوفية الوجودية القافية على آثارهم فى أساس المذهب . وزيادة على ذلك فإن دليلهم هذا لو اعتصموا به كان دليلا لميا أفضل من الأدلة السابقة الذكر كلها لكونها أدلة إنية . لكنهم مع ذلك لو اعتصموا به كانوا يتنبهون على المصادرة التى يتضمنها، إما من تلقاء أنفسهم عند نظرهم فيه نظرة المستدل فى دليله وإما بتنبيه ممن يناقشهم عليه .

وأيًّا ما كان الحال أعنى سواء نُظر إليه كدليل لمى لإثبات الواجب أو تحليل لكيفية وجوب الوجود، فهو لا يجاوز أن يكون مناورة كلامية يُستغرب الاقتناع به من أفاضل العلماء المحققين كالدوانى والسيالكوتى والكانبوى فهم يسمون الله وجودا بالمعنى الذى ابتدعوه وهو مبدأ الآثار ثم يشتقون منه الوجود بالمعنى المعروف أى الكون فى الأعيان ويدَّعون عدم انفكاك الثانى من الأول ويستنبطون منه وجوب وجوده وقد فعل العلامة التفتازانى قبلهم مثل فعلهم فى أسلوب آخر أبسط من أسلوبهم . وكل هذا يشبه ما اخترعه بعض فلاسفة القرون الوسطى الإلهيين من الاستدلال على وجود الله من مفهوم « الله » وهذا الدليل المسمى بالدليل اللمى والدليل الوجودى تقبّله الفيلسوف « ديكارت » وقرره هكذا : « إن الله تعالى حائز لجميع الكمالات فيلزم أن يكون موجودا لأن الوجود كمال » وانتقده « كانت » وكان « سنت آنسله م » مخترع هذا الدليل قرره قبل « ديكارت » هكذا « إن الله تعالى موجود فى الذهن على أنه لا يتصور من هو أكبر منه ، فهذا الوجود الذهنى يلزم أن يكون موجودا فى الخارج أيضا وإلا لزم إمكان تصور من هو أكبر منه، وهو الذى لا يتصور أكبر منه ويكون موجودا فى الخارج، وقد كنا فرضنا أنه لا يتصور أكبر منه فهذا خلف » وكان الراهب « غونيلون » ألف فى نقد هذا الاستدلال رسالة لم يردها عليه مخترع الدليل بجواب شاف . وانتقده أيضا « سن طوماس » و « غاساندى » والحق أن ذلك الاستدلال لم يكن سوى مغالطة كما قال ناقده الأول : « لو تخيلت فى ذهنى

جزيرة بديعة لا يتصور أبدع منها وأحسن فهل يلزم وجود هـذه الجزيرة فى الخارج بمجرد أن كمالها المفروض يقتضى ذلك » .

والعجب أن صديقى الدكتور عثمان أمين أسـتاذ الفلسفة بجامعة فؤاد فى كتابه ديكارت ، والأستاذ الكبير محمود العقاد فى كتابه « الله » ، وقعا مع الواقعين فى غلط الفهم فأصرا فى ادعاء كون هذا الدليل على وجود الله أقوى وأدق أدلة ديكارت فى هذا الموضوع ولم يكفّهما عن اقتفاء آثار المنخدعين به تنبيهات المتنبهين لعدم صحته . وقد سبق منا تحليل منشأ الغلط فى الانجذاب بهذا الدليل التاريخى الفاسد (ص٢٢٤ـ٢٢٨ الجزء الثانى) تحليلا منطقيا أرجو أن لا ينخدع به أحد بعده . وكأن الذين يستنبطون الدليل على وجود الله من اتصافه بجميع الكمالات التى من جملتها وفى طليعتها أن يكون موجودا، يقولون ويقتدى بهم الأستاذان : الله موجود لأنه متصف بجميع الكمالات والمتصف بجميع الكمالات موجود بالضرورة فالله موجود بالضرورة . وفى هذا القول أربع جمل أولاها دعوى وأخراها النتيجة والثانية والثالثة صغرى وكبرى يتألف منهما القياس المنطقى الذى متى كان صادقا بكلا جزئيه لزمه صدق النتيجة أيضا . لكن صغرى هذا القياس وهى أن الله تعالى متصف بجميع صفات الكمال قضية موجبة يتوقف صدقها على وجود موضوعها الذى هو الله مع أن كون الله موجودا أول المسألة وعين الدعوى التى نحن بصدد إثباتها بهذا الدليـل المؤلف من الصغرى والكبرى وتوقُّف صدق الدليل فى أى جزء من جزئيه على صدق الدعوى يكون مصادرة ودورا باطلا .

مذهب الصوفية الوجودية

وهنا فرغنا من الكلام على مذهب الفلاسفة الذى أرجو أن يكون قد تبين القارئ أنه أساس مذهب الصوفية الوجودية أعنى مذهب وحدة الوجود والآن نعود إلى نفس المذهب الصوفى . وكان آخر مقالنا عن مذهب الفلاسفة القائلين بأن حقيقة الله الوجود أنه إن صح هذا الحكم بتعيين الوجود ماهية لله تعالى يلزم أن يكون كل وجود فى كل موجود عبارة عن الله كما تقول الصوفية إن كل موجود موجود بوجود الله لا بوجود نفسه فالوجود الذى نشاهده فى الموجودات ليس وجودها بل وجود الله أو بالأصح الوجود الذى هو الله . وليس معنى هذا نفى وجود العالم المحسوس وتكذيب حواسنا الشاهدة بوجوده وإنما معناه أن المحسوس والمشهود هو الله فى صورة العالم[1] أى أن خطأ الناس الغافلين ليس فى ظن غير الموجود موجودا بل فى معرفة حقيقة هذه الموجودات ، فيلزم على قول الصوفية الوجودية الاتحادية أن يكون كل موجود نراه ونزعمه غيره هو اللهَ نفسَه .

فأين الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » الذى ناظر الشيخ محمد عبده وادعى أن العقل لا يقبل وجود الله لكونه غير منظور؟ والحال أن كل موجود ومشهود فى العالم هو الله فى مذهب وحدة الوجود، وهذا إشراك بالله ليس وراءه إشراك أوسع نطاقا منه ، ولا توجد عقيدة فى الدنيا أشد مخالفة لشريعة الإسلام وعقيدة التوحيد من هذه الفكرة . إلا أن شدة بُعدها عن الإسلام بل عن الدين مطلقا جعل الناظرين فيه بعيدين أيضا عن التفكير فى مخالفتها للدين . وأصل المسألة أن الذين أسسوا هذا

---

[١] وقد مثلوه بقولهم :

وما الكون فى التمثال إلا كثلجة وأنت لها الماء الذى هو نابع

المذهب ملهمين من مذهب الفلاسفة المار الذكر آمنو بقدر إيمانهم بالله أن حقيقة الله الوجود المطلق ولم يبالوا بما يترتب عليه من المفاسد المتنافية مع العقل والنقل بعد أن أصبح كون حقيقة الله الوجود المطلق عقيدة راسخة فى قلوبهم غير قابلة للتزلزل . فتلك العقيدة حقيقة أولية عندهم يُنظر إلى كل شئ بمنظارها وتذاب نصوص الكتاب والسنة فى بوتقتها . وزيادة على هذا فإن إدعاء هواة تلك العقيدة أن كمال التوحيد فيها مع كون التوحيد وإياها على طرفى نقيض ، خيَّل لحسنى الظن بأصحاب هذا المذهب أنهم يعظمون الله حق التعظيم بتنزيل وجود ما سواه منزلة العدم ، ففى مذهبهم كمال التوجه إلى الله وكمال الإعراض عما سواه ففيه الفناء فى الله وفيه كمال التدين .. كلا أيها المؤمنون بالله وبدينه .. إنهم لا ينكرون وجود العالم ولا ينكرون وجود ما تشهد الحواس بوجوده ولايعتبرون الله موجودا وحيدامفترقا عن العالم وغيرَه من الموجودات مفترقا عن الله ، معدوما.. وإنما ينظرون إلى وجود هذه الموجودات كلها على أنه وجود الله [1] فهذا هو محل الدقة فى مذهبهم ومحل اختلافه عن مذهب المسلمين : أما تنزيل وجود ماسوى الله بالنسبة إلى وجوده منزلة العدم فهو مذهبنا نحن المسلمين وجميع من يقدرون وجود الله حق قدره من أهل الأديان والعقول ، والوجوديون يعيبون مذهب التنزيل هذا مدعين أنه مذهب المجاز كما قال الغزالى وقد سبق نقله « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة الخ » ويعجبنى فى تنزيل وجود العالم منزلة العدم بالنسبة إلى وجود الله قول « سن طوماس » من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين : « إن الله مع كونه متمايزا عن مخلوقاته فهو مع العالم لا يكون مجموعهما أكبر من الله وحده » .

---

[١] قال الكاتب الكبير التركى الصوفى فريد بك فى كتابه المسمى « وحدة الوجود » : « ان أصحاب هذا المذهب لا يقولون بعدم وجود شئ من الممكنات وإنما يقولون بأن وجود أى ممكن موجود ، ليس وجود نفسه بل وجود موجود غيره ظاهر فيه » ص ٢٠٦ .

ومما يدخل فى مذهبنا أن من رآى الكائنات فكأنما رآى الله من حيث دلالة وجودها على وجوده دلالة ظاهرة، فنحن لا ننكر هذا وإنما ننكر أن تكون صلة العالم بالله فوق صلة الدليل بمدلوله والمخلوق بخالقه فيكونَ وجوده عين وجوده .

وهناك مذهب يشبه مذهب وحدة الوجو د وليس به وهو مقبول عندنا، وربما خلط أحد المذهبين بالآخر من يظن بالصوفية الوجودية خيرا مع أن هذا الأخير جدير بأن يسمى وحدة الشهود لا وحدة الوجود وقد اختاره العلامة التفتازانى فى « المقاصد » وهو أن الوجود كثير كالموجود إلا أن السالك إذا انتهى إلى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، لكن الوجودية الغلاة الذين أسسوا مذهبهم على أساس مذهب الفلاسفة القائلين بأن حقيقة الله الوجود كما عرفت تفصيله ، لا يرضون بهذا المذهب المعقول . قال الفاضل بهاء الدين العاملى فى رسالته التى خصصها لتحقيق مذهب الوجودية وتأييده .

« فإن قلت فما بال طائفة من الصوفية أنكروا هذا التوحيد (يعنى توحيد الوجود والموجود) وقالوا بغلبة المشهود على الشاهد واستتار وجود الشاهد بنور المشهود مثل استتار الكواكب بضياء الشمس واختفاء صورة الحديدة المحماة وكونها فى صورتها النارية الغالبة عليها ، أقول : الطائفة الأولى يردون هذا القول بما يردون به قول أهل الظاهر ويقولون هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التام ولم يُتموا سلوكهم فبقوا قاصرين ولم يطلعوا على الحقيقة إذ لم يجدوا ناصرين ولم يتساءلوا عن النبأ العظيم ولم يعلموا أن فوق كل ذى علم عليم ولم يشعروا أن فيما ذهبوا إليه رائحةَ الحلول كما يدل عليه تمثيلهم بالحديدة المحماة فإن التجلى قبل أن يفنى التعين فناء تاما ويمحى الرسم محوا كاملا يُرِى الشاهدَ وجودَه وأنانيته باقيا والمشهودَ قد استولى على وجوده بعض الاستيلاء مع بقاء الإثنينية بين الشاهد والمشهود. فهذا لا يخلو عن الحلول » ثم قال : « وأما إذا

كل التجلى فنيت الأنانية فناء تاما ثم بقيت ببقاء المشهود إذ يرى نفسه فى طور آخر ويجد ذاته وجدانا صريحا ساريا فى الكل ومحيطا بالكل بل يجدها عين الكل. فهنالك لا يغيب عن حسه ونفسه حتى يكون الاختفاء اختفاء الكواكب . وما ذاقته الطائفة الثانية فقد ذاقته الفرقة الأولى فى مبادئ أحوالهم ثم بلغوا التوحيد بعد مجاهدات شاقة ومشاهدات غريبة. فالاعتماد على مشاهداتهم ووجدانهم لا على زعم هؤلاء وحسبانهم »
ثم قال : « وفى التوحيد قال ابن الفارض :

وفى الصحو بعد المحو لم أك غيرها ... وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت

وما زلت إياها وإياى لم تزل ... ولا فرق بل ذاتى لذاتى أحبت

متى حُلت عن قولى أنا هي أو أقل ... وحاشا هواها أنهـا فىّ حلت

وليس معى فى الملك شىء سواى والمـ ... ـعية لم تخطر على الألمية »

وربما تقرأ فى كتب من لا يعترفون من أنصار المذهب الوجودى بمخالفته للإسلام أن الممكنات قائمة بوجود الله غير قائمة بوجود أنفسها[1] وليس مرادهم من هذا استناد وجود الممكنات إلى وجود الله بمعنى أنه لولا وجود الله وإرادته لوجود الممكنات ما كانت موجودة فى لحظة عين ، لأن هـذا أيضا مذهبنا لا مذهبهم وإنما معناه أن وجودها وجوده ولا وجود لها غير وجوده فالموجود فى كل شىء وجود الله لا وجود ذلك الشىء نفسه[2] وهذا مقتضى كون حقيقة الله تعالى الوجود عند الفلاسفة والصوفية

---

[١] يفهم من هذا أن الوجود لا يقوم بالماهية بل الماهية تقوم به عند الصوفية ومن يجمع فى نفسه مذهبى الصوفية والفلاسفة معا كصدر الدين الشيرازى صاحب « الأسفار الأربعة » على عكس ما هو معروف عند المتكلمين والفلاسفة وسنزيد فى توضيح الأمر .

[٢] وليس معنى وجود الله فى كل موجود بدلا من وجود ذلك الموجود إلا أنه الله فى الحقيقة، ولا أقل من أنهما متحدان فى الوجود فكل شئ من حيث أنه موجود هو الله وإن لم يكن الله من حيث أنه ذلك الشئ بناء على أن ذلك الشئ لا وجود له على أنه وجوده .

الوجودية وإن كانت الفلاسفة أحجموا عن القول بهذا المقتضى وثبتت الصوفيـة فى القول به..فوجود الله عندهم يستوعب كل الوجودات ولايترك لغيره وجودا ولارائحته. ومقتضى هـذا المذهب أيضا أن الوجود فى كل شىء هو الله كما قال « متره أفـكار » من فلاسفة القرون الوسطى الباطنيين الاتحاديين : « ان الظمآن لا يشرب إن لم يجد فيما يشرب به علامة من الله » .

وهم يسمون مذهبهم الوجودى مذهب التوحيد لـكونهم يردون جميع الموجودات إلى موجود واحد. ولـكنا إذا نظرنا من ناحية أخرى ففيه تمديد لذلك الوجود الواحد وتوسيعه إلى جميع ماسواه، وتوحيدالله التوحيد الشرعى والفلسفى وتعظيمه إنما يكون بتمييزه أولا فى ذاته ووجوده عما سواه لا فى جعله متحدا مع كل شىء ومندمجا فيه أو جعل كل شىء متحدا معه ومندمجا فيه ، ولا يكون إكبارَ الله واعتبارَه فوق كل شىء اعتبارُ وجود كل شىء وجودَه، فما هذا إلا تلبيس فى معنى التوحيد وإقامة الاتحاد مقامه . والمقصود من توحيده اعتقاد أنه وحيد فى ألوهيته ووجوب وجوده لا يشاركه فيهماشىء من خلقه. فالقول باختلاط وجوده مع وجود كل شىء وإفناء أحد الوجودين فى الآخر أيًّا كان الفانى منهما يخالف مغزى التوحيد طبعا وكيف يمتاز الإله من المألوه والخالق من المخلوق فى مذهبهم ؟ ولذا قالوا « العبد رب والرب عبد ياليت شعرى مَن المـكلف ؟ » وكان الوثنى يشرك بالله غيره فجاءت الصوفية الوجودية فجعلت كل شىء مما جعله الوثنيون شريكه ومالم يجعلوه ، عينَه. ولا شك أن عقيدة العينية هذه أشد من عقيدة الإشراك بطلانا وطغيانا ، فأولا أنهم يجعلون ما جعلوه شريكا عينه وثانيا أن المشركين يشركون بالله أشياء معدودة وهؤلاء الوجوديون يجعلون كل شىء عينه الذى هو فوق الشريك، فقول بهاء الدين العاملى فى رسالته الخاصة بوحدة الوجود :

« إذا كان الواجب تعالى واحدا شخصيا جزئيا لـكان مباينا لجميع الوجودات

ويكون كل من الموجودات موجودا بوجود أصيل مستقل فيلزم اشتراكهم فى الوجود الواجب وذلك ينافى كمال التوحيد ويلزم أن يكون الواجب تعالى فى أضيق المراتب إذ التعين المانع عن تصور الشركة أضيق المراتب وذلك ينافى كونه واسعا كما وصف نفسه بالوسعة بقوله « واسع عليم » .

فن من فنون الجنون كحال من يفر من المطر إلى منزل الصاعقة. انظر عقولهم القصيرة حيث لا يجيزون وجود الموجودات بإيجاد الله تعالى احترازا عن كونها شركاء لله فى الوجود فيعتبرونها عين الله. ومن قال لهم إن وجود الحادث الموجود بإيجاد الله يكون واجبا ومن أين يدرون أن الوجود لا يكون إلا واجبا لولا زعمهم أن الوجود هو الله تقليدا للفلاسفة ؟ ثم انظر هؤلاء الذين يعدون القول بوجود غير الله إشراكا كيف يناقضون أنفسهم فلا يعجبهم تعين الله وتفرده المانع عن تصور الشركة لكونه أضيق المراتب، على الرغم من أن أضيق المراتب هذا هو الوحدانية المطلوبة. فلا يعجبهم التوحيد إذن بحجة أنه يجعل الله فى أضيق المراتب ويرضيهم تصور الشركة وتوسيع ذات الله إلى أن يجعلوه كل شىء!. والله تعالى واسع بعلمه وقدرته كما قال « واسع عليم » .. فإذا لم يكن الله موجودا متعينا غير وجوده المنبسط على الأشياء العالمية المحسوسة فلأن تكون هذه الأشياء موجودة ولا يكونَ لله وجود غير وجود تلك الأشياء ، أقرب إلى المعقول من أن يكون الله موجودا فى صورة تلك الأشياء ولا يكونَ لتلك الأشياء وجود غير وجود الله .

فيجب على من يريد العلم بحقيقة مذهب الصوفية الوجودية أن يعلم أنهم لا يرضون بكون مذهبهم عبارة عن أن يغيب ما سوى الله فى نظرهم من ساحة الوجود ويبقى وجه ربك مشهودا وهذا هو الذى نسميه وحدة الشهود والذى يعدونه مرتبة ناقصة. وليس مذهبهم أيضا نفى وجود العالم بتاتا على معنى إنكار هذه المحسوسات وقد صرحوا

بنفى هذا الإنـكار عن أنفسهم . ثم إن العالم دليل على وجود الله فإعدامه يتناقض مع وجود الله، وإنه أى العالم واجب بالغير.. فهو كما أنه يجب عدمه لو لم يوجد الله، يجب وجوده إذا كان الله موجوداً ودل وجوده على وجوده . فتعين أن يكون مذهبهم اتحاد العالم مع الله فالذى نراه من الموجودات فوجودها وجود الله فى صورة الأشياء إذ لا وجود لغير الله وهذا معنى عدم وجود العالم عندهم .. وكثيرا ما يعبرون عنه بهذه الـكلمة الفارسية : « همه اوست » ولـكون مرادهم من دعوى وحدة الوجود توحيدَ جميع الموجودات مع الله لا نفيَ وجود الموجودات والاعتراف بوجود الله وحده ، صرح صاحب الفصوص بأن النصارى إنما أخطأوا لحصرهم الألوهية فى المسيح ابن مريم كما سيجئ نقله .

قد علم مما سبق ما يترتب على القول بأن ماهية الله الوجود من لزوم أن يكون كل وجود فى كل موجود هو الله وإن أبى الفلاسفة وأنصارهم من القائلين بذلك القول أن يعترفوا بلازمه المرتب عليه متقهقرين إلى تأويلات وتفسيرات بعيدة فى محمل لفظ الوجود ، واجترأت الصوفية على القول بلازمه أيضا . فعندئذ قد يزعم زاعم أن يكون كل موجود فى العالم على مذهبهم متضمنا لجزء من الله الذى هو الوجود ويكون الله كلَّ هذه الموجودات المجموعىَّ . وربما يجد تأييدا لهذا الزعم فى ظاهر القول المنقول عن «الأسفار» من قبل : « إن الله كل الوجود كما أن كله الوجود » وإليه يميل مذهب الاتحاديين الغربيين « بانتائيزم » لـكن الظاهر عنـد فحص أقوال الصوفية الوجودية المدودين من المسلمين ودرسها أنهم يعتبرون الله مطلقا وكليا لا كلا والموجودات أشبه بأن تـكون أفراد الـكلى منها بأن تـكون أجزاء الـكل ، ومعناه أن كل موجود مستقل فى أن يكون اللهَ الوحيد لا فى الألوهية فقط بل فى الوجودية أيضا ، وهنا دقة المسألة وغموضها فـكل موجود هو الله ومع هـذا فالله واحد لا يتعدد، وليس هذا مثل أقانيم المسيحية الثلاثة حيث إن الله ثلاثة وواحد معا وإن كان بين المسألتين تشابه زائد لأن

إله الصوفية الوجودية ليس واحدا ومتعددا معا وليس للوجود الكلى الذى هو الله أفراد مختلفة الحقائق متعددة بعدد الموجودات بل ليس هناك موجودات وإنما كلها ذات واحدة وموجود واحد ظهر فى صور مختلفة وظُن موجودات متعددة . فيرد عليهم الإشكال فى وجود الكلى زيادة على الإشكال فى وجود الوجود والوجودُ ليس بموجود مستقل فرداً بله أن يكون موجودا كليا إذ الكلى لاوجود له فى الخارج وإنما الموجود أفراده الجزئية . فالفلاسفة القائلون بأن حقيقة الله الوجود المتفقون فى هذا القول مع الصوفية الوجودية يفترقون عنهم فى القول بكلية هذا الوجود افتراقا تاما لسببين أولهما أن الله تعالى إذا كان كليا لايمتنع تصور اشتراكه بين كثيرين وهو مناف للتوحيد الذى ادعوا بلوغ الغاية فيه [1] وثانيهما أنه لا وجود للكلى فى الخارج غير وجود أفراده مع أنه ليس لله أفراد فيلزم أن لا يكون الله الذى هو الوجود الكلى موجودا كما أن الإنسان الكلى الذى يمكن فرض صدقه على كثيرين لا يوجد فى الخارج وإنما يوجد أفراده الجزئية المتعينة مثل زيد وعمرو وغيرهما . لكن القائلين بوحدة الوجود يعكسون الأمر ويدعون وجود الكلى فى الخارج دون وجود أفراده فكأن الموجود فى الخارج مثلا هو الحقيقة الإنسانية الواحدة بالوحدة النوعية والكثرة العارضة لها من أفرادها المتكثرة بالتعينات المختلفة لا اعتداد بها بناء على أن تلك التعينات التى هى مدار تكوّن الأشخاص الجزئية غير موجودة فى الخارج على ما حقق فى محله ، فيلزم عدم وجود الأشخاص الجزئية أيضا . فالموجود هو الكلى والجزئيات أمور اعتبارية غير موجودة

---

[١] ولا يقاس هذا بما يقوله المنطقيون من أن واجب الوجود كلى لإمكان فرض اشتراكه بين كثيرين بالنظر إلى مفهومه المجرد عن ملاحظة دليل الوحدانية ، لأن القول بكلية واجب الوجود ليس قولا بكلية الله الذى هو الفرد الوحيد لواجب الوجود الكلى وإنما هو قول ناشئ من عدم إمكان تصور الله الذى لا تعلم حقيقته إلا بوجه كلى .

مبنية على أمور اعتبارية غير موجودة عكس ما يعرفه أهل المعقول من الفلاسفة والمتكلمين .

واعتبارهم الله كليا معروف فيما بينهم حتى إنهم لجأوا من هذا إلى ادعاء وجود الكلي الطبيعي في الخارج ومع هذا فالله الذي هو الوجود المطلق الكلي واحد بالوحدة الكلية والشخصية مما عندهم كما يقتضيه أيضا وجوده في الخارج . أما الاعتراض عليه بأن الشيء العيني لا يقع على أشياء متعددة فإنه إن كان في كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئا بعينه بل أشياء ، وإن كان في الكل من حيث هو كل والكلُّ من هذه الحيثية شيء واحد لم يقع على أشياء متعددة بل على مجموعها مع أن المفروض كونه كليا لا كلا ، فقد أجيب عنه بأن معنى تحقق الحقيقة الكلية في أفرادها تحققها تارة متصفة بهذا التعين وأخرى بذلك التعين ، وهذا لا يقتضى عدم كونها شيئا بعينه بل أشياء كما لا يقتضى تحول الشخص الواحد في أحوال مختلفة بل متباينة كونَه أشخاصا . وقد نقل الفاضل الجامي هذا الجواب في « الدرة الفاخرة » عن العلامة شمس الدين الفناري كبير علماء الدولة العثمانية في شرحه « لمفتاح الغيب » وقال الكلنبوي بعد أن نقل عن أثير الدين الأبهري انتهاء المسألة إلى إمكان تصور الوحدة الكلية الشخصية أو عدم إمكانه : « إنه لا ينفذ عقله في إمكان التأليف بين الكلية والوحدة الشخصية ولو نفذ لقال بوحدة الوجود » وعدم إمكان هذا التأليف هو الذي أنسى البهاء العامليَّ كون الله واحدا شخصيا أو بالأولى وجوب كونه كذلك في أي مذهب من المذاهب الإسلامية فقال كما نقلنا عنه من قبل قولا تخبط فيه تخبطا ظاهرا. وفي الغرب اليوم نضال بين مذهبي الإله المشخص والإله غير المشخص والثاني راج في فلسفة الألمان في العصر التاسع عشر الميلادي ولم يدّع أحد في الغرب التأليف بينهما إلى الآن، في حين أن دعوى التأليف قديمة في الصوفية . ونعم ما قال «من دوبيران» :

« إن للعلم قطبين أحدهما « أنا » الشخصي الذي يُذهب دائما منــه والآخر « الله » الشخصي يوصَل دائما إليه » .

هذا ، ويمكن عندى تجريد دعوى وحدة الوجود عن القول بكلية الله وبه يخلص مذهبهم عن الجمع بين الضدين إن سلِّمت دعوى كون جميع الموجودات موجودا واحدا ظهر فى صور مختلفة كما قيل :

وما الوجه إلا واحد غير أنه　　إذا أنت عدّدت المرايا تعددا

وكما مثله الفنارى فى جوابه السابق بتحول الشخص الواحد فى أحوال مختلفة بل متباينة . إلا أن الشخص الواحد يتحول فى أحوال مختلفة فى أزمنة وهنا يتحول الموجود الواحد فى أحوال مختلفة من غير اختلاف الزمان . فبعد أن سُلِّم لهم بعدم تعدد أفراد الموجود الواحد بتعدد صوره ومظاهره ، لا أدرى لماذا يحتاجون إلى القول بكلية هذا الموجود من غير وجود أفراد له . فبعد أن سلم كونى أنا وكونك أنت شخصا واحدا وكذا هذا الشيخ مع ذلك الصبى بل هذا الرجل مع هــذه المرأة والزوج مع زوجته والوالد مع ولده[1] والكافر مع المؤمن والمتحرك مع الساكن والضاحك مع الباكى والصديق مع الصديق والعدو مع العدو والقاتل مع المقتول والفاعل مع المفعول والسعيد مع الشقى والمنعَم فى الجنــة مع المعذب فى جهنم وصاحب عقلية مع منكرها وهذه النملة مع ذلك الفيل وهذه الخردلة مع ذاك الجبل والبحر مع البر والحلو مع المر والطاهر مع النجس والأرض مع الشمس كلها موجودا واحدا ظهر فى صور مختلفة بل متباينة وهو الله، تعالى عما يقول الظالمون علوّا كبيرا ؛ فبعد أن سلم كل ذلك مما يخالف بداهة العقل وجوّز ظهور شخص واحد فى زمان واحد فى أمكنة مختلفة مشتغلا

---

[١] ادعى صاحب « الفصوص » فى فص إدريس أن سيدنا آدم لما نكح حواء مانكح إلا نفسه وأن سيدنا إبراهيم ما ذبح إلا نفسه تظهر بصورة كبش من ظهر فى عالم الرؤيا بصورة إنسان.

فى كل منها بغير ما اشتغل به فى الآخر على ما ادعى الجامى وقوعه فيما يروى عن قضيب البان الموصلى ، لم تبق الحاجة إلى القول بالكلية وتأليفها مع الشخصية ، وإنما يبقى الإشكال فى تأليف دعوى كون الأشخاص المتعددة فى مشاهدة الحواس شخصا واحدا من حيث العين والحقيقة ، ببداهة العقل لأنها ترجع إلى رفع امتياز الجزئى الحقيقى بامتناع تصور اشتراكه بين كثيرين ، وإنما يحصل امتناع تصور الشركة هنا بالصورة التى ذكرها الجامى حيث قال :

« لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبتة فى كتبهم أن ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل إلا على إثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الإلهية والخلقية فلا مانع من أن يُثبَت لها تعين يجامع التعينات كلها ولا ينافى شيئا منها ويكون عينَ ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا إذا تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلى بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره فى الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة » .

أقول : لكن معنى هذا أن تلك الذات تتعين بأن لا تتعينَ تعينا يمتنع معه فرض اشتراكها بين كثيرين كما قيل :

قوم يكون أصح ميثاق لهم   أن لا يكون لديهم ميثاق

وقال العاملى فى رسالة « الوحدة الوجودية » إنهم لا ينكرون التعدد فكيف ينكرون المحسوس الظاهر الذى لا يتمكن من إنكاره الأطفال والمجانين بل ينكرون تعدد الوجود والموجود ويقولون لا موجود إلا الوجود الواحد ومع ذلك يتعدد بتعدد التعينات والظهورات تعددا حقيقيا واقعا فى نفس الأمر لكن ذلك التعدد لا يوجب

تعددا فى ذات الوجود كما أن تعدد أفراد الإنسان لايوجب تعددا فى حقيقة الإنسان».

وقال أيضا : « يقولون لا ننكر التعدد بل نقول هو أمر واحد موجود ظهر فى صور مختلفة متكثرة بانضمام اعتبارات غير موجودة كما أنكم تقولون بتكثر ماهية الإنسان فى صور أفراد مختلفة متعددة بانضمام تعينات اعتبارية غير موجودة » .

أقول : قياس قولهم بتكثر الموجود الواحد بتعينات متعددة وظهورات فى صور مختلفة على قولنا بتكثر ماهية الإنسان وهى واحدة، فى صور أفراد متعددة بانضمام تعينات اعتبارية غير موجودة إليها، قياس مع الفارق لأنا لا نقول بوجود ماهية الإنسان الكلية فى الخارج مستقلة عن وجود أفرادها فليس هناك تكثر الموجود الواحد وهم يقولون بأن الوجود المطلق موجود واحد يتكثر فى تعينات وظهورات مختلفة ، ففى قولهم الكلى موجود وهو الوجود المطلق والجزئيات غير موجودة وفى قولنا الأمر بالعكس. وفى الحقيقة أن الواحد والكثير إن لم يكونا غيرين يجب أن يكون أحدهما غير موجود ليندرج فى الآخر فالواحد لا يكون كثيرا من دون أن يكون الثانى غير الأول فتنتقضَ الوحدة أو يكونَ أحدهما غير موجود والموجودان لابد أن يكونا غيرين . فنحن نقول للتأليف بين كثرة أفراد الإنسان وبين وحدة الماهية الكلية الإنسانية : إن الكثير موجود فى الخارج والواحد الكلى غير موجود فى غير الأذهان وإنما وجوده بوجود أفراده . وهم يقولون للتأليف بين وحدة الوجود المطلق الذى هو الله وكثرة الموجودات المحسوسة: إن الواحد موجود والكثير غير موجود وإنما ذلك الواحد ظهر فى تعينات متعددة وصور مختلفة . لكن بداهة الحس التى لا يستطيعون إنكارها تشهد بما قلنا ولاتشهد بما قالوا. فأفراد الإنسان كثيرة وموجودة بشهادة الحس وليست هذه الأفراد الكثيرة كما قالوا موجودا واحدا ظهر فى صور موجودات، أعنى أن الحس لايشهد بهذا. واعترافهم « بتعدد حقيقى واحد فى نفس الأمر » أيضا يناقض قولهم بكون الكثرة

اعتبارية غير موجودة ، فهل يصح أن يُجرى الحمل المتواطئ بين الواحد الموجود والكثير غير الموجود فى قولهم عن الواحد والكثير فيقالَ الله زيد وعمرو وشمس وقمر وسمك وطير وجبل ونهر ، كما يُجرى بين الكثير الموجود والواحد غير الموجود فى قولنا عن الماهية الكلية وجزئياتها بأن يقال زيد إنسان وعمرو إنسان وهذا الحيوان فرس والنيل نهر والقاهرة مدينة .. فإن لم تكن الكثرة موجودة فى الخارج ولم تكن غيرَ الموجود الواحد إلا بالاعتبار لزم أن يجوز القول بأن الله زيد وعمرو وغيرهما كما جاز القول بأن زيداً إنسان وعمراً إنسان الخ .

ويجدر بنا التنبيه هنا على أن فكرة وحدة الوجود لم تحصل فى معتنقيها بالكشف والتجلى كما يزعمه الزاعمون ، ألا يرى أن أصحابها وأنصارهم يسعون لإدخالها فى دائرة المعقولات والنظريات فيُقنعون بها مع أنفسهم من يَقنعون ، حتى إذا عجزوا فى آخر مرحلة النقاش يتحولون عن موقفهم العلمى ويقولون هذا أمر وراء طور العقل فقل لهم: والنقل أيضا .

بقى أنه يحتمل أن يستخرج من قولهم فى القياس المار الذكر بين مذهبهم فى مناسبة المحسوسات بالله ومذهبنا فى مناسبة الأفراد الجزئية بالماهية الكلية ، استبعاد حصول الموجودات الخارجية التى نحن قائلون بها من المعدومَين وهما الماهية الكلية والتعينات الجزئية لأن كلا منهما غير موجود فى الخارج عندنا أما عندهم فالتعينات غير موجودة فقط ولهذا لم تحصل الكثرة من انضمامها إلى الوحدة الكلية الموجودة . وأنا أقول هل من اللازم أن يخلق الله الموجودات من الموجود ؟ فحسبنا أن يكون الموجد موجودا. وهكذا يخلق الله كل شىء من العدم بل هكذا يكون الخلق والإيجاد الذى هو من الأفعال الخاصة بالله تعالى وإن كانت عقول الوجوديين الذين ليس فى مذهبهم الخلق كما يأتى بيانه ، تستبعد ذلك .

نعود إلى النقل عن رسالة « الوحدة الوجودية » للعاملى : « فإن قيل يلزم اتصاف الوجود الحق بالإمكان والحدوث وسائر صفات النقص إذ الإمكان والحدوث وسائر الصفات المحدثة المنقصة الموصوف بها الأفراد الموجودة للإنسان والحيوان والنبات والجماد كلها صفات الوجود الحق على ما قلتموه . يقولون لا نشك أن الوجود الواحد بالذات الـكامل بالصفات لا يمكن أن يتصف بالحدوث والإمكان وصفات النقص مع كونه واجباً بالذات وكاملا بالصفات وإنمـا تلك الصفات للتعينات والظهورات لا للمتعين والظاهر » .

وأنا أقول : من أغرب الغرائب أن لا يتملق من صفات النقص التى فى التمين والظهور شىء بالمتمين والظاهر مع كون التمين والظهور نفسهما صفتين المتمين والظاهر[1] .

ثم قال العاملى : « ويؤيدون قولهم هـذا بتجلى الله تعالى لموسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام بصورة نار محدودة حالّة فى شجر أخضر وبما أخبر به رسول الله صلى الله عليـه وسلم من تحوّله سبحانه من صورة إلى صورة وتجليه لعباده فى صور مختلفة كما ورد عنه عليه الصلاة والسلام من حديث التحوّل فإنه يدل على تجليه سبحانه وتعالى بصورة وهيأة محسوسة يجب تنزيه الله تعالى بالشرع والعقل عنها[2] وكذا قوله عليه

[١] ونقل صاحب « العلم الشامخ » ص ٤٥٧ عن فتوحات ابن عربى أنه ينسب إلى البارى تعالى جميع ماينسب إلى المخلوقات مما يعده العرف نقصا وأن أهل الاستدلال ينكرونه لأنهم محجوبون. وقال أيضا نقلا عنه ٤٥٦ أنه لاتعدد إلانسبيا ولهذا يصح نسبة الجهل إلى الله تعالى بأحد الاعتبارين.

[٢] فى هذه الجملة اعتراف صريح بأن مذهب الصوفية الوجودية وما يماثله من مذهب المشبهة والمجسمة مخالف للشرع والعقل ولا أدرى ماذا يبقى لهم بعد الشرع والعقل ؟ ويشبه هذا الاعتراف من مؤلف الرسالة وهو العالم المشهور بهاء الدين العاملى ، اعترافه بقوله فى أوائل رسالته بعد أن أطرى الصوفية الوجودية : « إلا أنى لا أجترئ أن أحكم بما حكموا ولا أبرم أمرا ما لما أبرموا حذرا على دينى الذى هو عصمة أمرى وأعز على من سمعى وبصرى » والعجب أن المؤلف يمدح مذهب قوم يعد القول بأقوالهم خطرا على دينه وأظنه وقع فيما يحذره وهو لا يشعر .

الصلاة والسلام « رأيت ربى على صورة شاب أمرد فوضع كفه بين كتفىَّ فوجدت برده بين ثديى » فإذا جاز تجليه سبحانه وتعالى فى صورة شخصية فما المانع من أن يكون سائر الصور الأرضية والسمائية صور تجلياته وشئون ظهوراته » .

أقول : كما أن المتجلى لسيدنا موسى فى صورة نار على شجرة هو الله عند الصوفية الوجودية فالمتجلَّى له (بالفتح) أعنى موسى هو الله أيضا عندهم فى صورة موسى! حتى إن الشجرة التى ظهرت عليها النار التى هى الله، هى الله أيضا قبل ظهور النار عليها وبعده. وكذا كل نار وكل شجرة[١] وكما أن المرئى لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو الله فى صورة شاب أمرد فالرائى نفسه أيضا هو الله فى صورة محمد . فماذا إذن حاجة الله الذى هو على صورة موسى فى أن يتجلى لنفسه على صورة نار فى شجرة ؟ وماذا حاجة الله الذى هو على صورة محمد فى أن يتجلى لنفسه على صورة شاب أمرد ؟ ثم ماذا حاجة سيدنا محمد فى أن يحدّث عن رؤية ربه فى صورة شاب أمرد كأمر خارق للعادة مع أن كل من يراهم فى كل يوم من الشبان والكهول والشيوخ وغيرهم هو الله فى صور مختلفة، حتى نفس الرائى أيضا .

ولم تكن النار التى رآها موسى هى الله تعالى ولا ممثلة له ألا يرى أن القرآن يقول : « فلما رآها [أى موسى النار] نودى ياموسى إنى أنا ربك .. » ولا يقول « فلما رآها نادت ياموسى إنى أنا ربك » .

ولصديقنا العلامة الشيخ زاهد فى تعليقاته القيمة على « السيف الصقيل » ص ٩٦ ـ ٩٨ كلام طويل فى حماد بن سلمة راوى حديث « ان محمدا رآى ربه فى صورة شاب أمرد .. » عن قتادة عن عكرمة . وفى لفظ : « جعد أمرد عليه حلة خضراء »

---

[١] وأصل الكل خرافة الوجود الراسخة فى أذهانهم القائلة بأن الله هو الوجود فكل مافى الوجود إذن فهو الله وقد عرفت مما أسلفنا الأصل الفلسفى لهذه الخرافة .

وخلاصته انه لا يوثق به . وفى ص ١٣٥ « قال أبو بكر ابن العربى فى العواصم والقواصم » فيمن يحمل حديث[1] « .. فيأتيهم فى صورة ثم يأتيهم فى صورة أخرى » على التبدل والانتقال والتحول : « إنه ليس من أهل القبلة بل حكم بخروجه أصلا وفرعا من الملة وحملُ الصورة على ظاهرها فضيحة ليس فوقها فضيحة » . وفيه ص٩٨ « وقد توسع الفخر بن المعلم القرشى فى رد ما يروى عن عكرمة فى هذا الصدد ثم قال « فماذ الله أن يرى ربه على صورة أصلا فكيف على صورة قد ذكر مثلها عن المسيح الدجال » .

ثم قال العاملى: « فإن قلت إن الصور التى تجلى الله تعالى فيها صور حسنة فكيف يقاس عليها الصور التى بخلافها فى الحسن والنورانية مثل الأشياء النجسة والمتقذرة ؟ يقولون فى الجواب إن نجاسة الأشياء وتقذرها ليست وصفا ثابتا لها فى أنفسها فإن كل طبيعة متعينة لها ملائمة بالنسبة إلى البعض ومنافرة بالنسبة إلى البعض الآخر وذلك من آثار ما به الاشتراك وما به الاختلاف الواقع من التعين فأيهما غلب ظهر حكمه من الملائمة والمنافرة والنجاسةُ الواقعة فى بعض الأشياء إنما هى بالنسبة إلى ما يقابلها لا بالنسبة إلى الإطلاق والمطلق ، فهى وما يقابلها مما سمى نظافة على السوية بالنسبة إلى المطلق » .

فهو لا يسلم بقبح القبائح إلا نسبيا وكأنه يقول النجاسة التى يكرهها الإنسان يحبها الجعلان أما الحق تعالى الذى هو الوجود المطلق العام للإنسان والجعلان وغيرهما فالنجاسة والنظافة سيان عنده وبالنسبة إليه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

ثم قال « فالأحكام الكونية كلها من الألم والتلذذ والسعادة والشقاء والحسن والقبح وأحكام التعينات لا يلزم منها نقص ولا شين للحقيقة الكلية إذ ليس الشين

---

[١] يريد به حديث المحشر المذكور فى صحيح مسلم .

والنقص إلا كون ذلك الشيء فى معرض الإمكان والحدوث والوجودُ الحق الواجب فى ذاته الكامل فى صفاته السابق موجوديته على جميع حالاته ممتنع أن يحوم النقص حول عظمة ذاته ، فكل ما ظهر فى الكون من الكمال فهو من لوازم الجلال والجمال وماطرأ من النقص والزوال فهو من أحكام التعين والتنزل والإنزال كما قال تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » .

أقول لكن من ذا أنا الذى من نفسى ما أصابنى من مصيبة ؟ فهل من موجود غير الوجود الحق الواجب عند الصوفية الوجودية ؟ وماذا هى التعينات التى ترجع إليها القبائح والنقائص والتى تكون فى معرض الإمكان والحدوث ؟ فإن كانت تلك التعينات من حالات الوجود الحق تعالى وتنزلاته كما يفهم من قول المؤلف : « والوجود الحق الواجب فى ذاته الكامل فى صفاته السابق موجوديته على جميع حالاته » ومن قوله « وما طرأ من النقص والزوال فهو من أحكام التعين والتنزل » لزم أن يعود القبح والنقص والزوال التى فى تلك التعينات ، إليه سبحانه وتعالى عما يصفون وإن كانت من حالات غيره لزم خلاف المفروض من عدم وجود شىء غير الوجود الحق .

ثم قال « فإن قيل فمن المثاب والمعاقب والمنعم والمعذَّب فى الدار الآخر إذا كان الوجود واحدا ؟ أجيب بأن فى الدنيا غنيًّا وفقيراً وعزيزاً وذليلا ومالكا ومملوكا فكذلك فى الدار الآخرة » .

أقول : وهذا الجواب ليس بجواب لأن المفهوم منه كما أن فى الدنيا أغنياء وفقراء وسعداء وأشقياء وأعزة وأذلة مع أنه لا موجود غير الوجود الحق تعالى فيكون هو الغنى والفقير والسعيد والشقى والعزيز والذليل تعالى الله عما يقول الظالمون جهلة الوجوديين الذين يحسبون أنفسهم عرفاء ؛ فكما أنه فى الدنيا كذلك فليكن فى الآخرة مثاب ومعاقب ومنعم ومعذب وكلهم موجود واحد هو الوجود الحق . وهكذا يكون الضلال .

وقال العلامة الشريف الجرجانى فى شرح المواقف عند قول المصنف فى بيان أن الوجود مشترك دون الماهية : « لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل ذات واحدة تتعدد بتعدد الأوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت إليها » .

وقال الفاضل السيلكوتى فى تعليقاته عليه : « قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء وهو أن كل الموجودات ذات واحدة وهى الوجود البحت المتشخص بالإطلاق عما سواه حتى عن الإطلاق أيضا ومقابله العدم الصرف لا تميز فيه ولا وصف له فالتميز مختص بالوجود وهو متعدد بحسب الأوصاف الاعتبارية النفس الأمرية الوجوبية والإمكانية وله بكل اعتبار حكم عقلى وشرعى وحسى لا يمكن إجراؤه عليه باعتبار آخر والذات البحت منزه عن كلها والأحكام كما تختلف بحسب الاختلاف بالحقيقة تختلف بحسب اختلاف الاعتبار إذا كان مطابقاً لنفس الأمر . هذا هو الكلام المجمل وتفصيله يقتضى بسطا لا يليق بهذا الموضع » .

أقول : العلاوة فى قوله «المتشخص بالإطلاق عما سواه حتى عن الإطلاق أيضا» مبالغة فى الإطلاق قد تفسده بدلا من أن تؤكده فكأنهم رأوا فى الإطلاق أيضا نوعا من التقييد وهو التقييد بالإطلاق فزادوا هذه العلاوة لإزالته. فعندئذ يحتاج الكلام إلى علاوة أخرى بأن يقال حتى عن الإطلاق عن الإطلاق أيضا وهلم جرا ، اللهم إلا أن يراد بالإطلاق الأول معناه المفسر بشرط لاشىء أى بشرط عدم التعين، ويراد بالعلاوة نفى هذا المعنى الذى هو نوع من التقييد إذ لو أريد ذلك من الوجود المطلق لخرج عنه وجود الموجودات المتعينة فلا يكون الوجود واحدا .

وفى قول السيلكوتى هذا مافى قول الجامى من أن الإطلاق بمعناه الأعم لا يكون مشخصا حتى يقال إنه المتشخص بالإطلاق ، وكأنه يجيب عن هذا بقوله « ومقابله

العدم الصرف » فتشخصه باطلاقه يميزه عن المعدومات لا عن الموجودات فتأمل .

فالله تعالى على بيان السيلكوتى المجمل لمذهب وحدة الوجود كل موجود فى كل صورة وكلٌّ مظهر وهو موجود واحد فى الحقيقة إلا أنه يعتبر متعدداً بتعدد الصور والمظاهر ويأخذ اسما على حسب كل صورة فيقال زيد وعمرو وحجر وشجر وغير ذلك ويعامَل معاملة خاصة باسمه وإن كان الكل موجودا واحدا وكانت الصور المختلفة أموراً اعتبارية لا وجود لها لأن الوجود كله الله . فلزيد وعمرو وهذا الشجر وذاك الحجر وغير ذلك من الأشياء ناحيتها الحقيقية الموجودة وناحيتها الاعتبارية المعدومة الآتية من صورها المتعينة ، فهى زيد وعمرو وشجر وحجر بهذه الناحية الثانية والله من ناحيتها الأولى الحقيقية ، إلا أن الأحكام تجرى عليها نظراً إلى ناحيتها الاعتبارية .

فيرد عليه أنه ليس من المعقول تغلب الناحية الاعتبارية على الناحية الحقيقية فى ترتب الأحكام عليها إلا بحسب الظاهر المخالف للحقيقه فمن هو الحاكم فى هذه الاعتبارات وتغليبها على الحقيقة ؟ فإن كنا نحن المعتبرين فقد تبين فى مذهب وحدة الوجود اننا غالطون حيث نزعمنا موجودين ونزعم الله موجودا آخر ولا عبرة بزعم الغالط واعتباره. وإن كان المعتبر هوالله فغير معقول جدا ، وهو القائل : « وما خلقنا السماء والأرض ومابينهما لاعبين » أن يصور نفسه فى صورة زيد الصالح وعمرو الطالح فيجعلَ نفسه الذى فى صورة عمرو يقتل نفسه الذى فى صورة زيد ثم ينصفَ لنفسه الذى فى صورة المظلوم من نفسه الذى فى صورة الظالم فيعذبه فى الدنيا والآخرة ويثيب الأول على الرغم من أن المثيب والمثاب والمعذب والمعذب كله هو نفسه . وان يتملص أصحاب هذا المذهب من تبعاته بأن يقولوا «لاحلول ولا اتحاد لأنهما يُتصوران بين اثنين ولا وجود غير الله فى أى موجود أما التعينات أى الصور والمظاهر فهى أمور معدومة اعتبارية» فيقال لهم وكيف غلبت إذن تلك الأمور المختلفة المعدومة فجُعل لها حظ الاعتبار

وحدة دون الحقيقة الموجودة فى ترتب الأحكام المتغايرة على الأشياء ، حتى قيل هذا حسن وذاك قبيح وهذا حلال وذاك حرام ؟ .

فكون الأحكام الجارية على الموجودات تابعة لتميناتها الخاصة أكبر دليل على أن كل موجود ممكن يصير موجودا بتعينه مختلفا وجوده الحادث عن وجود الله وعن وجود غيره من الممكنات، وليس الوجود الذى فيه وجودَ الله بناء على أن الوجود هو الله ولاوجود ولا موجود غيره كما يقضى به مذهب وحدة الوجود. ولاخلق ولا إيجاد فى هذا المذهب والله الذى هو خالق كل شئ ليس بخالق شيئا لأن الخلق قلب المعدوم موجودا وتكوينه بعد أن لم يكن، مع أنه لا موجود عندهم غير الله ولا إمكان لغيره أن يكون موجودا، لأن معنى كونه موجودا كونه الله وليس الذى نظنه مخلوقات الله إلا الله فى صور مختلفة وبعبارة اخرى ظهور الوجود المطلق فى تعيناته المختلفة .

وهناك خرافة أخرى للصوفية الوجودية اخترعها رئيسهم الشيخ محي الدين ابن عربى ورآى فيه حل مشكلة الجبر والقدر وأعجب هذا الحل بعضَ العلماء مثل إبراهيم الكورانى والصدر الشيرازى والبهاء العاملى والمفسر الآلوسى ومن المعاصرين العالم الكبير مترجم « مطالب ومذاهب » للفيلسوف الفرنسى « پول ژانه » إلى اللغة التركية . وتفصيلها ان الميل إلى الخير والشر مقتضى الاستعدادات المختلفة لأفراد الإنسان والماهياتُ غير مجعولة أى غير مخلوقة . فالله تعالى لم يخلق ولم يعين ماهية زيد وعمرو وإنما ماهية كل أحد تتعين وتمتاز بنفسها والله تعالى يفيض عليها الوجود ، ولذا اشتهر فى كتب الحكمة قولهم « ماجعل الله المشمش مشمشا ولكن جعله موجودا » وبالقياس عليه فليس الله جاعل زيد زيدا ولا جاعل عمرو عمرا أى خالق ماهيتهما وإنما جاعلهما موجودَين وهو معنى كونه خالقهما . وإذا كان تعلق خلق الله بوجود الماهيات لا بخصوصياتها فلا تأثير لله تعالى فى كون الماهيات مصدراً للخير والشر

بحسب استعداداتها الذاتية . نعم، إن أفعال الإنسان خيرها وشرها حاصلة بخلق الله وإرادته إلا أن خلقه وإرادته تابعان بمقتضى سنة الله لإرادات العباد الجزئية وإراداتهم الجزئية تابعة للاستعدادات التي فى ماهياتهم . وقد كنت قلت أنا فى « تحت سلطان القدر» إن إراداتهم الجزئية تتبع الدواعى والمرجحات التى يخلقها الله تعالى فى قلوبهم. فعلى نظرية الشيخ محي الدين لا تكون الدواعى ملهمة لهم من الله بل تأتى من الاستعدادات الذاتية لماهياتهم غير المجعولة أو يأتى منها اختلافهم فى اتباع الدواعى وتخلص أفعال البشر بهذه الصورة من أن تقع تحت جبر الله وتأثيره ويكون الأساس فى معاملاتهم بالإثابة أو المعاقبة على حسب أعمالهم ، استحقاقاتهم الذاتية فلا يحتمل أن يظلمهم الله تعالى !

وقد أبطلت هذه الخرافة فى كتابى المذكور آنفا بوجوه لا يتحمل المقام نقلها وأسلفت شيئا منها فى هذا الكتاب أيضا وإنما ذكرت تلك المسألة هنا لتعلقها بحديث اختلاف الأحكام بحسب الاعتبارات المختلفة فى حين أن الوجود والموجود واحد بالذات والحقيقة عندهم . وعندنا أن اختلاف الأحكام مبنى على اختلاف الموجودات .

وأوردُ عليهم هنا أن قولهم « الماهيات غير مجعولة وإنما المجعول وجودها » ينافى دعواهم الكبرى القائلة بوحدة الوجود فالوجود عندهم واحد وهو الله وليس الوجود أفراد مجعولة . وينافى قولهم أيضا بأن الأعيان الثابتة ـ التى هى عبارة عن الماهيات ـ ماشمت رائحة الوجود ولن تزال كذلك، فليس للماهيات نصيب من وجودها لكونها موجودة بالوجود الذى هو الله الظاهر فيها وهى نفسها معدومة أزلا وأبدا. فمالهم يثبتون للمعدوم استعدادا يترتب عليه خير الدنيا والآخرة وشرها ؟ حتى إن صاحب «الأسفار» يرى فى إسناد الشر إلى الماهيات غير المجعولة واستعداداتها الذاتية وقايةً للحق تعالى عن النقائص. فهل الماهيات معدومة واستعداداتها موجودة ؟ نعم إن صاحب «الأسفار»

يعزى بكون الماهيات ثابتة فى علم الله وإن لم تكن موجودة ولا قابلة للجعل والإيجاد لكن لا يعقل أن تثبت فى علم الله ماهيات لا يكون لها ثبوت فى الخارج أبدا لأن معنى هذا تخلف العلم عن المعلوم أو بالأوضح مخالفة علم الله للواقع التى يجب تنزيهه تعالى عنها.

وفضلا عن هذا فإن ثبوت الماهيات التى لا علاقة لها بجعل الله ، فى علم الله بنفسها يناقض أصلهم الذى ذكره صاحب « الفصوص » فى الفص الأول من إثبات تجليين لله تعالى التجلى الأقدس الموجب لحصول الأعيان أى الماهيات واستعداداتها فى الحضرة العلمية، والتجلى المقدس الموجب لظهور ماتقتضيه تلك الأعيان من الاستعداد، فى الخارج. وربما يعبرون عنهما بالفيض الأقدس والفيض المقدس فبالأول تحصل الأعيان أى الماهيات وتثبت وبالثانى تظهر فى الخارج مع لوازمها وتوابعها وما يحصل بالأول فغير مجعول وما يحصل بالثانى فمجعول .

فعلى هـذا يكون ذات الله تعالى مصدر الماهيات أيضا المعبر عنها بالأعيان الثابتة لحصولها فى علم الله بالتجلى الأقدس فهى إذن فى حكم المجعول أو أشد اتصالا بالله من المجعول . والتفريق بين ما يحصل بالتجلى الأول وبين ما يحصل بالتجلى الثانى باعتبار كون الله مؤثرا فى الثانى دون الأول تحكُّم إذ الحاصل بأى تجل كان يكون أثرَه إن لم يكن مجعولَه . وبهذا ينهار استقلال الإنسان فى فعل الخير والشر الآتيين من استعداده خارجين من سلطة الله، وتعود معضلة الجبر التى ادعوا حلها بهذه الطريق ، غيرَ محلولة .

نعود إلى ما كنا فيه، فقد ظهر من تصريح الشريف العلامة فى شرح المواقف أن مذهب وحدة الوجود مذهب وراء طور العقل معدود عند المقيدين بطوره من المكابرة التى لا يلتفت إليها لكونه مخالفا لما ثبت عندهم بالضرورة من أن الموجودات حقائق مختلفة لا موجود واحد . وليس معنى كون أى مذهب من المذاهب وراء طور العقل إلا مصادمته ببداهة العقل الذى هو مدار كوننا مخاطبين ومكلفين بالعقائد، لأن العقل

لايصل إليه ويقف دونه مع الاعتراف بإمكانه، لأن اعتراف العقل بإمكان الشئ يكون اعترافا منه بدخوله فى طوره فيناقض القول بكونه وراء طور العقل . ومن هـذا نعد ماقاله صدرالدين الشيرازى الذى يعظم الصوفية الوجودية والفلاسفة اليونانية ويقدمهما، فى آخر المرحلة السادسة من « الأسفار » ١٩١ :

«ولما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلـكه وبعدغوره يشتبه على الأذهان ويختلط عند القول ، ولذا طعنوا فى كلام هؤلاء الأكابر بأنه يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحـكمة خصوصا فن المفارقات الذى يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والأجرام وأنحاء وجوداتها المتخالفةِ الماهيات، وماأشد فى السخافة قولَ من اعتذر من قِبلهم إن أحكام العقل باطلة عند طورٍ وراء طور العقل كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنـكاره فى جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة . نعم ربما يكون بعض المراتب الـكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول لاستيطانها فى هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار ، لا أن شيئاً من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم ، وقدصرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم كيف والأمور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجى مع عدم عائق ومانع عرضى لا تـكون باطلة قطعا ولا معطل فى الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق دون الصناعيات والتعليميات الحاصلة من تصرف المخيلة وشيطنة الواهمة وجبلةُ العقل الذى هو كلمة من كلمات الله تعالى لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الأصلية » .

نعده مع قوله بعده بعدة صفحات :

« ولمـا كان طور التوحيد الخاص الذى هو لخواص أهل الله ، أمراً وراء طور

العقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر والفكر الرسمى .. » .

تلعثما وتراجعا وتناقضا. ومثله قول الإمام الغزالى المنقول فى «الأسفار» بين القولين السابقين :

« اعلم أنه لا يجوز فى طور الولاية مايقضى العقل باستحالته ، نعم يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل . ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وما لايناله العقل فهو أخس من أن يخاطب » .

ثم نقل صاحب « الأسفار » عن عين القضاة الهمذانى ما قاله فى « الزبدة » :
« اعلم أن العقل ميزان صحيح وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو حاكم عادل لا يتصور منه جور » .

ثم قال صاحب « الأسفار » : « فالحق أن من له قدم راسخ فى التصور والعرفان لا ينفى وجود الممكنات رأسا » .

وقال العالم الكبير المعاصر مترجم « مطالب ومذاهب » لپول ژانه إلى اللغة التركية فى مقدمته القيمة التى صدر بها ترجمته ، وقد ساق كلامه فى انتقاد النصرانية، ونحن نطبقه بعد تحبيذه بتمام معنى الكلمة ، على مذهب الصوفية الوجودية على الرغم من جنوح صاحب الكلام لهذا المذهب :

« موقف العقل إزاء الكشفيات الدينية موقفه بعينه إزاء الكشفيات التجربية. فكما أن أى تجربة فى العالم لم تثبت المحالَ العقلى فالكشفيات الدينية أيضا لاتدخل فى حدود المحال العقلى وقصورُ العقل إنما يكون فى ساحة الممكنات لا الممتنعات، فهو المعيار الوحيد لعدم الوقوع فى الالتباس بين الساحتين. وهو أى العقل مع اعترافه بعدم الوصول إلى أقصى مراتب الكمال لجميع العلوم ـ ورجاؤه فى بلوغ حقائق من الكشفيات

المستقبلة لا تطوف منا على بال ـ غيرُ قائل فى زمان من الأزمنة بالرجوع عن حكمه القطعى المتعلق بقانون التوافق والتغاير » فالعالَم غير الله فى حكم العقل كما نعبر عنه بما سوى الله.. وليست الموجودات موجودا واحدا ، والاثنان وما فوقهما لا تكون واحدا .

وقال الفاضل الكانبوى فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى للعقائد العضدية عند مانقل الشارح قول الغزالى : « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله » : « الفرق بينه وبين مذهب السوفسطائية أن المتصوفة إنما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قياسه إلى ذواتها ، لا باعتبار قياسه إلى الواجب تعالى ضرورة أنهم لا يقولون ليس هناك شيء موجود وإنما يقولون إن وجود ذلك الممكن الموجود ليس فى نفسه بل هو وجود موجود آخر ظهر فيه، والسوفسطائى ينكره بكل اعتبار».

ونحن نقول معناه ان السوفسطائى ينكر وجود العالم المحسوس بالمرة والصوفية الوجودية لا ينكرون وجود هذه المحسوسات وإنما ينكرون كون وجود هذه المحسوسات وجودَها نفسها ويدعون أنه وجودالله. وخلاصة مذهبهم أن العالم موجود باعتبار أنه الله ومعدوم باعتبار أنه العالم. والسبب الأصلى فى ذلك كما قلنا من أول البحث أن الوجود . هو الله. فالفريقان السوفسطائية والصوفية الوجودية متفقان فى نفى وجود العالم لأنه إذا كان وجوده وجودَ موجود آخر ظهر فيه ولم يكن وجودَه نفسه، فليس معناه إلا أن العالم غير موجود . ولا أدرى أى المذهبين أشد بطلانا نفى وجود العالم أم نفى كون وجوده وجوده وادعاء أنه وجود الله ففيه تأليه العالم ، وأصل الفساد فى تأليه الوجود. فليس تأليه العالم لكونه عالما بل لكونه موجودا والموجود عندهم هو الله لأن حقيقة الله الوجود فكون أىّ شىء موجودا عبارة عن تألهه .

ثم قال الفاضل الكانبوى : « فاعلم أن هذا المذهب مذهب وراء طور العقل . وقد صرحوا بذلك وبأنه لاطريق للوصول إليه إلا الكشف الذى نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم وقد أشار الإمام [يعنى الغزالى] إلى ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكان وضيع لا يُرى منه شئ بعيد عن أطوار العقل[١] »

أقول هذه استهانة ظاهرة بالعلم الظاهر المأخوذ من الكتاب والسنة وبالعقل الذى كرم الله به الإنسان وجعله أهلا للخطاب ، وهو مناقض لما قاله صاحب « الأسفار » من أحمس أنصار الصوفية وقد نقلناه عنه قريبا : « وما أشد فى السخافة قولَ من اعتذر من قِبلهم إن أحكام العقل باطلة عند طورٍ وراء طور العقل كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل ألم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره فى جبلة العقل السليم » لأنه إذا كانت نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم وكانت أحكام الوهم باطلة عند العقل لزم أن تكون أحكام العقل باطلة عند الكشف الذى هو فوق العقل بقدر ما يكون العقل فوق الوهم . أما أن نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم فقد صرح به كثير ممن يوثق بهم ويعد من محققيهم ومنهم الفاضل الجامى فى «الدرةالفاخر» بل الشيخ الغزالى أيضا الذى جعل العلم الظاهر كمكان وضيع لايرى منه شئ بعيد عن أطوار العقل والذى اعتبر الفاضل الكانبوى هذا الجعل منه أى من الشيخ إشارة إلى أن نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم . أليست هذه الدعوى ضد العقل تذكّرنا قول «سن طوماس» من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين المذكور فى « مطالب ومذاهب » ص من الترجمة ٦٤ « ان الحقائق الإلهامية كالتثليث والذنب الفطرى لاتنافى العقل وإنما هى فوق العقل ومن أجل ذلك موضوع

[١] نلفت إلى أنه جعل التصوف الوجودى بعيدا عن أطوار العقل كلها والإشارة التى ذكرها مفهومة من تعبير « حضيض المجاز » و « ذروة الحقيقة » .

الإيمان » أى موضوع الإيمان من غير تعقل .[1]

فقد تبين أن ما عده صاحب « الأسفار » من أشد السخافة هو قول مشاهير الطائفة لا سيما الغزالى الذى كان معظمُ استنادات صاحب « الأسفار » فى هذا المبحث من كتابه ، إلى أقواله . أما قوله نقلا عن الغزالى وقد حكيناه من قبل : « اعلم أنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته. نعم يجوز أن يظهر فى طور الولاية مايقصر العقل عنه.. ومن لم يفرق بين ما يُحيله العقل ومالا يناله فهو أخس من أن يخاطب » فتناقض ظاهر من الشيخ الغزالى، لأن تنزيل العقل بالنسبة إلى الكشف منزلة الوهم وجعل العلم الظاهر كمكان وضيع لا يرى منه شىء بعيد عن أطوار العقل ، كما يقضى على كرامة العقل والعلم الظاهر، يقضى أيضا على هذا الفرق بين مايحيله العقل وبين مالا يناله لكونه بعيدا عن أطواره ، فلا مانع عند الشيخ إذن من أن يعتبر أهل الكشف مايحكم العقل باستحالته من قبيل أحكام الوهم . وقد قلنا من قبلُ إن اعتراف العقل بإمكان الشئ يكون اعترافا منه بدخوله فى طوره فالخارج عن أطواره وما يحيله سواء . وإذا كان الشيخ لا يعد مذهب وحدة الوجود الذى يجعل جميع الموجودات المختلفة فى بداهة الحس والعقل موجودا واحدا هو الله ، مما يحيله العقل [2] أولا يدرك

[١] وكنت قلت للذين صرحوا بأن وحدة الوجود لا طريق للوصول إليها إلا بالكشف الذى نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم : بل لا سبيل للوصول إلى كون جميع الموجودات موجودا واحدا بالكشف ولالتصور هذاالكشف، لولا علمى بأن يقولوا فى الجواب مالنا وللتصور والتعقل وقد خرجنا عن طور العقل . لكن الحق أن طريق الوصول إلى عقيدة وحدة الوجود مكشوف أمام العقل فهى مبنيه على الفكرة الفلسفية القائلة بأن حقيقة الله الوجود وأن هذه الفكرة تولدت غلطا من قول الفلاسفة وجود الله عين ذاته كما سبق تفصيله .

[٢] الحكم بكون جميع الموجودات موجودا واحدا فى الحقيقة وموجودات متعددة مختلفة بالأجناس والأنواع والأشخاص فى الظاهر ، ليس حكما مبنيا على الكشف الذى هو فوق العقل ولاعلى العقل الذى هوفوق الوهم وإنما هو حكم من أحكام الوهم الذىهو دون الكشف والعقل حيث طرق سمعهم قول الفلاسفة إن حقيقة الله الوجود فأعجبهم ذلك القول الباطل وجروا على مجراه الطبيعى المؤدى إلى أباطيل بعدد الموجودات، وقد أحجم عنه الفلاسفة واكتفوا بالباطل الأول .

كون ما لا يدخل فى أطوار العقل محا لا عقليا فلا يكون أجدر بالخطاب ممن احتقره فاعتبره أخس من أن يخاطب . وليعلم الشيخ الذى لم يقدر العقل حق قدره، أوبالأصح لاينس لأنه لابد أن يعلم ، أن الخارج عن طور العقل يعتبر خارجا عما تتعلق به قدرة الله فيقال فى متون علم أصول الدين « ان الله قادر على جميع الممكنات » فى حين أنه لاميزان يفرق بين الممكن والمستحيل سوى العقل . وقد ادعى زعيم الطائفة الوجودية فى « فصوص الحكم » أن عرش بلقيس لم يأت سليمان قبل أن يرتد إليه طرفه لأن ذلك محال لا تتعلق به قدرة الله وإنما الله تعالى خلق مثل عرشها فى الحال عند سليمان وأعدم الأصل الذى هو عندها ، وسيجئ الكلام منا عليه . وليعلم الشيخ الغزالى أيضا أن طور النبوة ومعجزات الأنبياء تدخل فى نطاق العقل ولا يخرقه فما بال طور الولاية وكشف الأولياء يتعديان حدود العقل ويخرقان نطاقه ؟ وليعلم الشيخ أيضا أن الذى أولاه لقب حجة الإسلام هو علمه الظاهر فإذا أهانه الشيخ وعقلَه فى أواخر حياته كان لنا الحق فى أن نعد فعاله هذا من أفعال من يُرَدُّ إلى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا .

فالحق أن كلمات الصوفية الوجودية كمذهبهم الوجودى لا تتم من غير خروج عن طور العقل ، فههنا يجلون العقل وهناك ينزلونه منزلة الوهم وهنالك يقول صاحب « الأسفار » القائل فيما نقلنا عنه بحاكمية العقل ص ١٨٦ :

«الحاكم بوحدته وقيوميته التى هى عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف فى العقل من تأييده وإنما العقل له الطاعة والتسليم والإيقان والانقياد » وقارئ كتاب هذا الرجل وهو من أكبر أنصار الصوفية والفلاسفة وأحمسهم فى الدفاع عن مذاهب الطائفتين معا ، يراه يهيم فى سكر محاماته ومحاباته ثم لايلبث أن يفيق من سكرته فيكاد يرجع إلى صوابه ثم لايلبث أن يعود إلى سكرته وضلالته . ومما قاله فى حالة الصحو ص ١٩٠ :

« ان أكثر الناظرين فى كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم فى إثبات التوحيد الخاصى فى حقيقة الوجود والموجود بما هوموجود ، وحدة شخصية ، أن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة وحقائقها أوهام وخيالات لاتحصّل لها إلا بحسب الاعتبار ، حتى إن هؤلاء الناظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية والأشخاص الشريفة العظيمة المتعددة المختلفة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا وآثارها المتفننة ، وبالجملة النظام المشاهد فى هذا العالم المحسوس والعوالم التى فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضا ، ثم إن لكل منها آثارا مخصوصة وأحكاما خاصة ولا نعنى بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجى ولا نعنى بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار فكيف يكون الممكن لاشيئا فى الخارج ولا موجودا فيه . وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناه مايفهم منه الجمهور ممن ليس فيهم قدم راسخ فى فقه المعارف وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان واختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية » .

لكن ما حاول الرجل أن يبرئ الصوفية الوجودية من تبعاته ويحمّلها الناظرين فى كلامهم هو نفس مذهبهم الذى نص عليه العلامة الشريف الجرجانى فى شرح المواقف وهو أعلم الناس بمذهبهم وقد ذكرناه من قبل بنصه القائل : « وما يقال من أن الكل أى كل الموجودات ذات واحدة تتعدد بتعدد الأوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت إليها » وتعليق الفاضل السيلكوتى عليه بعد

التنبيه على أن قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء، وتعليقنا على تعليقه، بل إن هـذا الذي يحاول صاحب الأسفار أن يبرئ الصوفية الوجودية من تبعاته ويحملها الناظرين فى كلامهم هو نفس مذهبهم الذى صرح به الرجل نفسه فى غير موضع من كتابه ، فهل غير الله الذى هو وجودُ كل الموجودات موجودٌ عندهم ؟ وهل شمت الأعيان الثابتة التى هى ماهيات الممكنات رائحة الوجود ؟ وكيف نسى ما كتبه قبل ثلاث صفحات من قوله المنقول آنفا :

« تنبيه ! إياك أن تزل قدم عقلك فى هـذا المقام وتقول إن كانت وجودات الموجودات كلها تعليقية غير مستقلة فى ذاتها فيلزم اتصاف البارى جل ذكره بسمات الحدوث وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات بل الحادثات فتثبت وتذكر ماأوضحناه من قبل وهو أن وجود الأعراض والصور الحالة فى الموضوعات والمواد هو من أقسام وجود الشئ فى نفسه على جهة الارتباط بغيره الذى هو الموصوف فلابد أن يكون لها إذا أخذت على هـذا الوجه وجود فى أنفسها مغاير لوجود ما يحل هى فيها . وههنا نقول ليس لما سوى الحق وجود لا استقلالى ولا تعلقى بل وجوداتها ليست إلا تطورات الحق بأطواره وتشؤناته بشؤونه الذاتية » .

وما كتبه قبل أربع صفحات: « إن لجميع الموجودات أصلا واحدا وسنخا فاردا هو الحقيقة والباقى شئونه وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته وهو الأصل وما سواه أطواره وشئونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته . ولا يتوهمن أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول ، هيهات الحالّية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية فى الوجود بين الحالّ والمحل ، وههنا عنـد طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنسانى المتنور بنور الهداية والتوفيق ظهر أن لاثانى للوجود الواحد الأحـد الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت أغاليط الأوهام والآن حصحص الحق وسطع نوره النافذ فى هيا كل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه

فإذا هو زاهق وللثنويين الويل مما يصفون ، إذ قد انكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود بنحو من الأنحاء فليس إلا شأن من شئون الواحد القيوم ونعت من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وصفناه أولا أن فى الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانى إلى كون العلة أمرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علِّية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور وتحيُّثه بحيثية لاانفصال شئ مباين. فاتقن هذاالمقام الذىزلت فيه أقدام أولى العقول والأفهام، واصرف نقد العمر فى تحصيله لعلك تجد رائحة من مبتغاك إن كنت مستحقا لذاك وأهله » .

وما كتبه قبل صفحتين: «فإذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال وعلو المرام عما يطير إليه طائر العقول بأجنحة الأفكار والأفهام علمت أن نسبة الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة الأعراض للموضوعات فما ورد فى ألسنة أرباب الذوق والشهود وقرع سمعك من كلمات أصحاب العرفان والكشف أن العالم أوصاف لجماله ونعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرنا بلفظ التطور ونظائره لقصور العبارة عن أداء حق المرام من غير لزوم مايوجب التغير والانفعال. وإلا فشأنهم أرفع من أن لا يفطنوا بلزوم جهة النقص فى الاتصاف بصفة حالَّة فى ذاته أو نعت يعرض الوجود ويحمله بحال غير ما هو عليه فى حقيقة ذاته المتأصلة، كيف وهم ينفون الاثنينية فى حقيقة الوجود ويقولون ليس فى دار الوجود إلا الواحد القهار ، والحلول مما ينادى بالاثنينية . فكل ماقيل فى تقريب هذه النسبة التى للذات الأحدية بالقياس إلى المراتب الإمكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجه للأفهام المبعدة من وجه للأوهام . وأشبه التمثيلات فى التقريب التمثيل بالواحد ونسبته إلى مراتب الكثرة كما مر الإشعار به فى فصل الكثرة والوحدة، فإن الواحد أوجد بتكرره العدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس فى العدد إلا حقيقة الواحد لا

بشرط شيء ثم يفصل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى لانهاية، وليست هذه المراتب أوصافا زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس إلى الجنس الذي ينقسم معناه إليها ويتقدم وجوده بها فإن كل مرتبة من مراتب العدد وإن خالفت الأخرى في النوعية لكن كلا منها نوع بسيط على ماهو التحقيق ولهذا قيل في العدد إن صورته عين مادته وفصله عين جنسه .. فحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي أو عرضي صنفي أو شخصي لها في ذاتها شئونات متنوعة وأطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية وأوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة معان ذاتية وأوصاف عقلية هي المسماة بالماهيات عند قوم وبالأعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر مرارا أنها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهني ، فإيجاد الواحد بتكراره العددَ مثالٌ لإيجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون »[1] .

فالله تعالى بالنظر إلى ما قاله يكوّن كل موجود من ذاته وينشئه منها كما يكوّن الواحد كل مرتبة من مراتب العدد وينشئها من نفسه فالأربعة مثلا تحصل من انضمام الواحد إلى الثلاثة والثلاثة أيضا كانت حاصلة من انضمام الواحد إلى الاثنين وهما من انضمام الواحد إلى الواحد فلو قلت عن كل واحد من مراتب العدد نظرا إلى ما به كيانها إنها الواحد صدقت ولو سميت باسم مرتبته صدقت أيضا ، ومثله الموجودات مع الله يصدق على كل واحد منها أن يقال عنه إنه الله لكونه مظهرا من مظاهر الوجود المطلق الذي هو الله وإن قلت عنه إنه الموجود الفلاني صدقت أيضا . وأنا أقول لا يشك العاقل في أن كون الوجود هو الله وكون الموجودات متكونة من الله لتكونها من الوجود وأن تشبيه هذا التكون بتكون مراتب العدد من الواحد كلها أوهام باطلة

---

[١] تشبيه وجود الله في كل موجود بوجود الواحد في جميع مراتب العدد أخذه صاحب الأسفار من قول صاحب الفصوص في فص إدريس .

إذ لا تعرف حقيقة الله وليس كمثله شيء وأن الوجودات لا يكوّنها الله من نفسه بل يكونها من العدم لكن مقصودى من نقل هذه الهذيانات إقناع القارئين بأن عقيدة وحدة الوجود المعترفة بوجود الله وحده والنافين لوجود ما سواه ليس مرجعها كما يفهمه محسنو الظن بالصوفية تحت ألقاب الأولياء والعرفاء، إلى تعظيم الله وتصغير ماسواه من الموجودات حق التعظيم والتصغير ، بل إلى لَبْس وجود الله بوجود ماسواه وقد اعتمد أنصار المذهب فى ترويج هذه الوسوسة الشيطانية وتقريبها إلى العقول على كل ما لديهم من قوة المغالطة والمهارة فى التضليل غير مكتفين بإحالتها على الكشف الخارج عن طور العقل.

وانظر إلى ما كتبه هذا الناصر أعنى صاحب الأسفار قبل ست صفحات من قوله المنقـول فى ص ١٧٧ : « فكل ما ندركه فهو وجود الحق فى أعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعانى والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكرى والقوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعانى اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق . وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهَّم ما له وجود حقيق . فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون وسيأتيك البرهان الموعود لك فى هذا المطلب العالى الشريف إن شاء الله تعالى » .

وقال بعد نصف صفحة من قوله الذى أنكر فيه كون هويات الممكنات أمورا اعتبارية محضة وكون الممكن لا شيئا فى الخارج ولا موجودا فيه .

« فإنك إن كنت ممن له أهلية التفطن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطرى يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث انه موجود واجب لغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات فى الوجود المطلق من غير تفاوت، وجهة أخرى بها يتعين هويته الوجودية وهو اعتبار كونه فى أى درجة من درجات الوجود قوة

وضعفا كمالا ونقصا فإن ممكنية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهيـة والقهر الأتم والجلال الأرفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية يحصل الوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة. فـكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور فإذن ههنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة الأول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل إلى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع في حد خاص من الموجودات والثاني ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذه حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الإمكانية » .

وأنا أقول ما معنى كون الممكن زوجا تركيبيا عند التحليل وكونه قبل التحليل موجودا واقعا في حد من حدود الموجودات ؟ مع أن هذا المؤلف أعني صاحب « الأسفار » سعى جهد طاقته لإقناعنا بأن الوجود كله الله بل الوجود هو الله بعينه ولا وجود لغيره وهو أساس المذهب ، فماذا هو الذي يجعل الممكن زوجا تركيبيا وموجودا خاصا ؟ نعم فيه شيئان أحدهما وجود مطلق هو الله وهو جهة الممكن الموجودة والآخر الوجود بقيد التعين وهو جهة الممكن المعدومة فكأن كل شيء في العالم مركب من الموجود والمعدوم ، مركب من الله الموجود ومن ذلك الشيء المعدوم . ودافعهم إلى اعتبار جهة شيئيته المعينة معدومةً التبرؤ من القول بحلول الله الذي هو الوجود في ذلك الشيء معللين أنفسهم بأن الموجود لا يحُل في المعدوم، وعلى هذا يلزمهم الاتحاد إن لم يلزم الحلول فإن قالوا لا يتحد الموجود مع المعدوم كما هو الشائع فيما بينهم من أن الاتحاد إنما يتصور بين الاثنين نقول فإذن يكون كل شيء معين في العالم هو الله وحده من غير حلول واتحاد مع شيئيته المعدومة ، فهذا الجبل الذي نشاهده أمامنا هو

الله عند التحليل والجبل معدوم لا يصلح لأن يكون الله حل فيه أو اتحد معه وكذلك أنا وأنت وهذا الذباب الطائر وهذه القطة النائمة ! والصوفية الوجودية ناجون من كل اعتراض يورد عليهم إذلا محذور فى أن يكون الجبل الذى نشاهده موجودا والذى لم يحل فيه اللهُ ولم يتحد معه وإنما كان اللهَ نفسَه لـكونه موجودا ، اللهَ وإن كانت الجبلية التى هى التعين معدومةً وغيرَ الله من هذه الناحية المعدومة ، بل ان التعين فى الأشياء على ما قاله هذا الفيلسوف الصوفى أعنى صاحب « الأسفار » باعتبار كونه طورا من أطوار الوجود الحق المطلق وشأنا من تشؤناته، عائد إلى الله على أن يكون وصفا من أوصافه الاعتبارية وليس لذوات الممكنات حظ من الوجود المطلق ولا من تعيناته. فلو كانت ذوات الممكنات وماهياتها التى هى الأعيان الثابة فى اصطلاح القوم موجودة واقعة فى حدٍّ خاص من حدود الموجودات لما صح قولهم « الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ولا تشمها أبد الآباد » فزيد الموجود فى الخارج لا يكون عبارة على هذا عن الماهية الإنسانية التى هى الحيوان الناطق مع التشخص كما كنا نظنه ، بل عن الوجود المطلق الذى هو الله مع التعين أى تعين ذلك الوجود وإن شئت قلت إنه الله المتعين أوالله المتنزل إلى مرتبة الإمكان. أما قول المؤلف «فإن ممكنية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الـكمال الواجبى والقوة الغير المتناهية والجلال الأرفع » ففيه تشويش وتلبيس فمن هو النازل عن مرتبة الـكمال الواجبى ؟ فإن قلنا إنه الممكن الذى هو زيد مثلا لم يكن له مرتبة الـكمال الواجبى حتى ينزل عنها فإذن يلزم أن يكون النازل هو الله ويلزم أن يكون زيد عبارة عن الله النازل من مرتبة الوجوب إلى دركة الإمكان تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

فإن قيل إن المؤلف أثبت لذات الممكن وجودا خاصا عند ملاحظتها على الوجه المجمل من غير تحليلها إلى الجهتين اللتين هى بهما زوج تركيبى وأنت تلاحظها على وجه التحليل . أقول ظهور الفساد الفاحش عند تحليل الممكن على مذهب وحدة الوجود ،

يكفى فى ابطال المذهب. فزيد الموجود فى الخارج يكون فى الظاهر فردا معينا من أفراد الإنسان وفى الباطن الله فى طور من أطواره. وقد كنت قبل ان رأيت قول صاحب الأسفار هذا أريد أن أبين مذهب وحدة الوجود بكون الله عنصر الموجودية فى الأشياء أو كونه هيولى الوجود أو مادته والأشياء هى الصور لتلك المادة ولكنى ما كنت اجترئ على هذه التعبيرات فإذا بى أجد تعبير الهيولى والمادة بعينهما فى كلامه حيث قال ص ١٩٢ :

« والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة والإشارات إلا على سبيل التشبيه والتمثيل ولهذا قيل نسبة هذا الوجود أى الوجود المطلق إلى الموجودات العالمية نسبة الهيولى إلى الأجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلى الطبيعى كجنس الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقرِّبة من وجه مبعِّدة من وجه. وقال الشيخ المحقق صدر الدين القونوى الوجود مادة الممكن والهيئة الماهية له بحكمة الموجد العليم الحكيم ».

والتشبيه بالهيولى جاء فى « الفصوص » أيضا ، قال فى فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبية : « وصاحب التحقيق يرى الكثرة فى الوحدة كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها وكثرت فإنها عين واحدة فهذه كثرة معقولة فى عين الواحد فتكون فى التجلى كثرة مشهودة فى عين واحدة كما أن الهيولى تؤخذ فى حد كل صورة وهى مع كثرة الصور واختلافها ترجع فى الحقيقة إلى جوهر واحد وهو هيولاها فمن عرف نفسه بهذه المعرفة عرف ربه فإنه على صورته خلقه بل هو عين هويته وحقيقته ».

وفضلا عن هذا فالله تعالى عند تحليل الممكن كما سبق قريبا فيما يلزم من كلام صاحب الأسفار يكون هو الممكن نفسه غير مقتصر على مادة الممكن بل المادة والصورة معا. والشيخ الأكبر صاحب الفصوص رئيس الطائفة الاتحادية وإن كانت الطائفة وأنصارها يتبرؤون عن القول بالاتحاد قائلين إن الاتحاد إنما يتصور بين موجودين ولا

موجود فى كل شىء غير الله . ومعنى جوابهم هذا أنهم يتبرؤون مما نسب إليهم من التهمة معترفين بما هو أشنع منها ومتلاعبين بعقول الناس .

ومن عجيب الغفلة ما وقع للشيخ محمد جمال الدين القاسمى الدمشقى مؤلف كتاب « دلائل التوحيد » من انخداعه بقول الشيخ الأكبر [1] « ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد » ومراده من القائلين بالاتحاد القائلون بأن العالم متحد مع الله وليس عين الله فعلى رأى الشيخ لا يجوز القول بالاتحاد لأنه يستلزم وجود شيئين مع أن الموجود واحد وهو الله بناء على أن الوجود هو الله فإن كان العالم موجودا على ما يشهد به الحس لزم أن يكون هو الله بعينه أما القول باتحاد العالم مع الله من دون أن يكون عينه فهو إنكار لألوهية العالم الذى هو الله لكونه موجودا أو إنكار لألوهية الوجود الذى هو الله يتضمنه إنكار الوهية العالم الموجود ولاشك أن كلا الإنكارين يكون إلحادا وكل هذا فى زعم الشيخ الأكبر .

أما قول الشيخ جمال الدين المذكور : « إن الاتحاد يطلق على ثلاثة أنحاء الأول أن يصير الشىء بعينه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شىء أو ينضم إليه شىء وهذا محال قطعا فى الواجب تعالى أو فى غيره لأن المتحدين إن بقيا فهما اثنان وإن فنيا فهما معدومان وإن فنى أحدهما وبقى الآخر فلا اتحاد أيضا بل بقاء واحد وفناء آخر الخ » فلا طائل تحته لأن قول الصوفية الوجودية بكون جميع الموجودات موجودا واحدا هو الله يرجع إلى توحيد العالم مع الله وهم لما لم يسلّموا بوجود ما سوى الله أنكروا الاتحاد الحاصل من صيرورة موجودين موجودا واحدا ، لكن القائلين بوجود العالم وبكون وجوده غير وجود الله يرمون الصوفية المعتبرين وجود العالم وجودا لله بمذهب الاتحاد حيث جعلوا الاثنين واحدا فإن لم يكن إطلاق الاتحاد على مذهبهم صحيحا يرجع الأمر

---

[١] والشيخ القاسمى ينخدع أيضا بكلمات صاحب الأسفار فى تبرئة فلاسفة اليونان من القول بقدم العالم ، كيف وصاحب الأسفار نفسه قائل بالقدم كما سيجىء تفصيله فى الفصل الثانى .

إلى النزاع فى تسميتهم بالاتحاديين مع بقاء أصل الفساد فى مذهبهم المخالف لبداهة العقل والحس وهو كون جميع الموجودات موجودا واحدا فهل يرضى الشيخ القاسمى بهذا ؟ فليقله ولا يتعلل بتعداد الاحتمالات فى معنى الاتحاد .

وقال القاضى عضد الدين الإيجى فى كتابه الجليل « المواقف » فى علم الكلام — وقد سبق التنويه به فى ص ٢٠٣ جزء أول — : « المقصد الخامس فى أنه تعالى لا يتحد بغيره ولا يجوز أن يحل فى غيره » ثم قال بعد الاستدلال على المسألتين .

« واعلم أن المخالف فى هذين الأصلين طوائف الأولى النصارى ، وضبط مذهبهم أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه ، كل ذلك إما ببدن المسيح أو بنفسه وإما أن لا يقولوا بشىء من ذلك وحينئذ فإما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق والإيجاد أولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا كما سمى إبراهيم خليلا . فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة إلا الأخير فالستة الأولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل أيضا لما سنبينه أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره فى خاتمة الكتاب . الثانية النصيرية والاسحاقية من الشيعة . قالوا ظهور الروحانى بالجسمانى لاينكر ، ففى طرف الشر كالشياطين وفى طرف الخير كالملائكة فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو العترة الطاهرة ... ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم . الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد. والضبط ماذكرنا فى قول النصارى . ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لاحلول ولا اتحاد إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لانقول بها وهذا العذر أشد قبحا وبطلانا » وقال شارح « المواقف » العلامة الشريف الجرجانى : « إذ يلزم تلك المخالطة التى لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز » .

وليس بمستغرب أن يسكت شارح المواقف عن مناصرة مذهب الصوفية الوجودية

تجاه حملة المصنف الشديدة عليه مع كونه أى الشارح نفسه من الصوفية ولا أن يقول ما نقلناه عنه سابقا من أن المتقيدين بطور العقل يعتبرون قول الصوفية الوجودية بأن جميع الموجودات موجود واحد ، مكابرةً لايلتفت إليها لكونها مخالفة لبداهة الحس والعقل : وإنما المستغرب كون كثيرين من أجلة العلماء المتقدمين والمتأخرين كالغزالى[١] والفنارى والجامى والدوانى والسيلكوتى والكلنبوى حتى العالم الكبير المعاصر مترجم « مطالب ومذاهب » راكنين إليه معظمين لأصحابه وعلى الأقل كافّين عن إبطاله تاركين لهذه الفتنة الاعتقادية المتعلقة بذاته تعالى تفعل فعلها فى هدم قواعد الإسلام وأحكام شريعته . وماذا فرق هذا المذاهب عن فلسفة وحدة الوجود الاسكندرانية المنسوبة إلى الأفلاطون الثانى « پلوتن » ثم فلسفة « اسپينوزا » و « فيخة » و « شيللينغ » و « هيجل » لا سيما فلسفة « پلوتن » القائل بأن الله باطننا ونحن لا نختلف عنه والقائل بانسلاخ الأشياء من وجودها واندماجها فى الله وبتنزل « المطلق » من المبادئ العالية إلى المبادئ السافلة وفلسفة « شيللينغ » القائل بسقوط اللامتناهى يعنى الله إلى المتناهي يعنى العالم والقائل : « وهو المسئول عن السيئات التى هى نتيجة سقوطه وإرسال نفسه فلماذا أراد ان يصير هذا العالَم مع كونه نزولا له ، ولم يبق فى الله » وهذه المذاهب غير الإسلامية أشبه شئ بما فى كلام صاحب «الأسفار» من تنزلات الوجود المطلق يعنى الله إلى التعينات المختلفة .

وانظر قول صاحب الفصوص فى فص « حكمة فردية فى كلمة محمدية » شهود الحق فى النساء أعظم الشهود وأكمله وأعظم الوصلة النكاح » وقوله : « فشهوده [أى الرجل] للحق أتم وأكمل من حيث هو [أى من حيث ان الله][٢] هو فاعل

---

[١] ومن الغرابة فى الغرابة أن الغزالى يختار فى كتابه «تهافت الفلاسفة» مذهب المتكلمين القائلين بكون الوجود زائدا على الذات ويناضل الفلاسفة المدعين كونه عين الذات فى الواجب، الذى هو أساس مذهب وحدة الوجود .

[٢] التفسير الأول منى والتفسير الثانى من شارح الفصوص الشيخ البالى .

ومنفعل » فإذا كان الأمر كما قال يكون كل من جامع امرأة حتى الزانى من أكبر الواصلين إلى الله وهذا أفظع ممـا فى دين الأشراف الذى ابتدعه « عوكست كونت » زعيم الفلسفة الوضعية « پوزيتيويزم » من اتخاذ المرأة معبودا أعظم[1].

وقد كان يخطر ببالى أن الطائفة الوجودية لا يعترفون بوجود الله غير وجود الأشـياء بناء على أن الوجود المطلق الذى هو الله عندهم إنما يتحقق فى وجودات الأشياء تحقق الـكلى فى جزئياته من غير تحقق له فى الخارج مستقلا عنها . هذا حقيقة مذهبهم وإن كانوا يتسترون بادعاء وجود الوجود المطلق من غير تقيدويعبرون عنه بالذات الأحدية وهى محيطة بالوجودات ومتشخصة باطلاقها وهل يمكن أن يتصور الوحدة الشخصية فى المطلق الـكلى أم لا يمكن ؟ فالحـكم بهذا الإمكان أو عدمه هو مرجع القول أو الرد فى وحدة الوجود عند بعض العلماء الأفاضل كما سبق نقله عن الفاضل الـكانبوى فى رسالة ألفها فى الصدد نفسه أنه لم ينفذ عقله فى إمكان التأليف بين الـكلية والوحدة الشخصية ولو نفذ لقبل مذهب وحدة الوجود ، ولـكن

---

[١] ينجلى لصاحب العقل والإنصاف من هـذا القول لصاحب الفصوص ، وكذا قوله الآتى نقله بعد بضع صفحات ، المتناهى فى إساءة الأدب مع الله ؛ بطلان مذهب وحدة الوجود انجلاء ظاهراً ، لأن ذلك المذهب هو الذى يجر صاحب الفصوص إلى التفوه بمثل هذه السخافات . . وإلا فليس هذا الرجل الذى يعد عند كثير من الغافلين من أولياء الله العارفين ويسمى بالشيخ الأكبر ، من المجانين .. فإن صح مذهب وحدة الوجود صح القول بمثل تلك السخافات وكان قائلها معذورا، بل صح لمن شاء أن يقول ما شاء قوله ويفعل ما شاء فعله ، كما قيل: فتصرف من شئت ولوأختك وأمك .. لأن كل قائل وكل فاعل هو الله الذى لا يسأل عما يفعل .. وليس منشأ الفساد والضلال هو مذهب وحدة الوجود فقط الذى ابتلى به التصوف ، بل المنشأ الأول هو المذهب القائل بأن حقيقة الله الوجود وهو المذهب الفلسفى الذى ابتلى به بعض المحققين من المتكلمين مثل ابتلاء بعض الصوفية بمذهب وحدة الوجود لأن الوجود يوجد فى كل موجود فيوجد فيـه الله مع الوجود ! ولا يمكن التعزى والتفادى بالتفريق بين وجود ووجود لمنع انتهاء الأمر إلى وحدة الوجود كما سمعت بحث كل ذلك .

ما أريد أن أقوله هنا غير هذه النقطة ، وهو أن الله تعالى إذا كان عبارة عن الوجود المطلق المنبسط على الوجودات المتشخص باطلاقه فهل له وجود شخصي غير هذا الوجود المنبسط على الأشياء العالمية أم ليس له ذلك ؟ والظاهر من توصيفه بالإطلاق ومن سعيهم لجعل هذا المطلق واحدا شخصيا ، بل ومن تشخصه باطلاقه المستلزم لعدمه شخصيا عند عدم تشخصه ، هو الشق الثانى أعنى أنه لاوجود شخصيا لله غير ذلك الوجود المطلق المنبسط على الأشياء . فإن قالوا كان الله ولا شيء معه كما فى الحديث النبوى فالجواب لندع هنا ماقبل وجود العالم ولننظر أولا هل الله موجود مع العالم بوجود مستقل عنه أم وجوده وجود العالم ؟ ولا سبيل إلى الشق الأول لما قلنا ولأنه ينافى وحدة الوجود ، فتبين الثانى وتبين أيضا أن قولهم العالم معدوم والله موجود لايبعد أن يكون معناه أن العالم موجود والله معدوم .

كان يخطر ببالى هذه الفكرة ثم رأيت قول صاحب الأسفار ص ١٨٦ : « إن بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصّلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقق للذات الأحدية المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالى، بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر المجموع لا بدونه ، وهو حقيقة الإنسان الكبير والكتاب المبين الذى هذا الإنسان الصغير أنموذج ونسخة مختصرة عنه . وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء ، محض وإفك عظيم يتحاشى عنه أسرارهم وضمائرهم » .

لكن الذى عزاه إلى بعض جهلة المتصوفين هو ماأدى إليه مذهب وحدة الوجود بعينه كما ذكرنا من قبل من أن الله تعالى ليس له وجود مع العالم يستقل عنه ، فهناك

موجود واحد هوالله فى صورة العالم بل العالم هوالله والله هو العالم وهذه العينية منصوص عليها فى مواضع لا تحصى من كتاب الفصوص لشيخهم الأكبر مع التعبير عنه بالإنسان الكبير الذى عزاه أيضا صاحب الأسفار إلى بعض جهلة المتصوفين ، قال فى فص هود :

« إن الله تعالى وصف نفسه بالغيرة ومن جملة غيرته أنه حرّم الفواحش [كما فى الحديث النبوى] وليس الفحش إلا ما ظهر وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له أى بالنسبة إليه وأما بالنسبة إلى من لم يظهر له فليس بفحش فلما حرم الفواحش أى منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه وهى أن الحق عين الأشياء فسترها أى ستر تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليه أحد إلا بالمجاهدات والرياضات بالسلوك فالغير أى الذى لم يعلم أن الحق عين الأشياء يقول السمع سمع زيد والعارف يقول السمع عين الحق وهكذا ما بقى من القوى والأعضاء » انتهى مع بعض تفسير من شرح البالى .

وقال أيضا فى ذلك الفص: « ومارأينا قط من عند الله فى حقه تعالى فى آية أنزلها أو أخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيها كان أوغير تنزيه أوله العماء الذى مافوقه هواء وما تحته هواء فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق ثم ذكر أنه استوى على العرش فهذا تحديد أيضا ثم ذكر أنه ينزل إلى سماء الدنيا فهذا تحديد ثم ذكر أنه إله فى السماء وإله فى الأرض وذكر أنه معنا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا ونحن محدودون به وهو حدنا » .

وقال بعد أسطر: « فالحق محدود بحد كل محدود فما يحدّ شىء إلا وهو حدّ للحق فهو السارى فى مسمى المخلوقات والمبدعات » .

وقال فى فص إدريس بعد تشبيه وجود الله فى كل موجود بوجود الواحد فى جميع مراتب الأعداد المركبة من الآحاد : « ومن عرف ما قررناه فى الأعداد علم أن الحق

المنزه هو الخالق المشبه »[١] .

والشيخ يبنى دعوى المينية على ما زعمه من دلالة بعض الآيات والأحاديث عليها كما سيجئ تفصيله ، ومن أغرب ما يدهش المقول أن قوله تعالى « ليس كمثله شيء » من تلك الآيات .

وقال فى فص نوح : « إن للحق فى كل خلق ظهورا خاصا وهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو أى العالم الاسم الظاهر كما أنه بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبرة للصورة فيؤخذ فى حد الإنسان مثلا ظاهره وباطنه وكذلك كل محدود فالحق محدود بكل حد وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صوره أى صور العالم فلذلك أى فلأجل عدم انضباط صور العالم لأنها جزئيات غير متناهية يجهل حد الحق وهذا أى العلم بكل صورة محال حصوله لحد الحق الوقوف على المحال محال » .

فصاحب الفصوص يقول إن الله لا يعرّف ولا يمكن تعريفه لتوقفه على معرفة جميع أجزاء العالم الذى هو صورته وهويته الشاملة لماضيه وحاضره ومستقبله ، ومعرفة جميع أجزاء العالم بماضيه وحاضره ومستقبله لا تمكن الإحاطة بها لكونها غير متناهية فلا تمكن الإحاطة علماً بالله ، ومنشأ عدم إمكان الإحاطة به علماً عدم إمكان الإحاطه علماً بالعالم . ففى هذا القول أبلغ تصريح بأن الله ليس شيئاً غير العالم . فإذا كان الله العالم بعينه فمن هو الذات الأحدية المنعوتة بغيب الهوية وغيب الغيوب والتى ادعى صاحب الأسفار وجودها مستقلة عن العالم مجردة

---

[١] وقال القاشانى فى شرح الفصوص ص ٢٤٨ « لا تدركه الأبصار للطفه وسريانه فى أعيان الأشياء » وقال فى ص ٢٣١ « ادعونى أستجب لكم وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان وإن كان عين الداعى عين المجيب » .

عن المظاهر ورمى منكريها من المتصوفة بالجهل والكفر والزندقة ؟ فهل هناك إلهان اثنان أحدهما عين العالم والآخر غيره ؟ ومن العجيب المدهش أن الصوفية الوجودية بينما كانوا يدعون عدم العالم ووجود الله وحده فإذا بهم يجعلون الله عبارة عن العالم الذي قالوا بعدمه[1] .

فتبين أن معنى كون العالم معدوما عندهم كونه هو الله وعدم كونه عالما حتى إنه إذا قيل لهم أتقولون بحلول الله في العالم أو اتحاده معه أجابوا بأن كلا من الحلول والاتحاد يقتضي وجود اثنين ونحن لا نعترف بوجود العالم حتى يكون الله حالا فيه أو متحدا معه ، وليس معنى قولهم هذا إنكار وجود هذه المحسوسات لأن إنكاره يكون إنكار للبديهي وقد صرحوا به أيضا ، وإنما معناه أن هذه الأشياء التي نشاهدها ونزعمها العالم هي الله الذي نبحث عنه فيما وراء العالم . ومع هذا فعدم كون هذا العالم المحسوس هو الله بديهي أيضا . فإذا لم يكن لله وجود غير وجود العالم فادعاء أنه الله دون العالم إدعاءاً مصادما للبداهة أولى أن يكون معناه نفي الله وإثبات العالم لا نفي العالم وإثبات الله . ومن هذا قال « شوبنهاور » عن مذهب وحدة الوجود في الغرب « بانتائيزم » : « إنه نفي لوجود الله بلطف ولباقة » .

---

[١] وقد سبق منا في أول الكلام على ما اختاره الفيلسوف « كانت » من الدليل على وجود الله أن قلنا ص ٦٥ : « إن كثيرا من الفلاسفة الغربيين يستدلون على وجود الله من وحدة الطبيعة العالمية فيعتبرونه نفس العالم التي تدبره رغم الكثرة الهائلة والتنوع الزائد والاستقلال الظاهري لأجزائه الكبيرة في انتظام كانتظام الشخص الواحد . فلولا الله كان العالم أشتاتا متنافرة وسادت فيه الفوضى . فوقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان التي تجعله في كثرة أعضائه وأجزاء أعضائه موجودا واحدا لا يقبل الانقسام ولا يتغير على مر الأعوام » . ثم قلنا :

« وهذا المذهب الفلسفي الذي يعتبر الله نفس العالم بمعنى روحه غير مذهب وحدة الوجود الذي يعتبر الله نفس العالم بمعنى عينه وأقرب منه إلى العقل وإن كان ذلك أيضا خلاف مذهبنا نحن المسلمين » .

وإذا كان الله الذى ننشده مضطرين إلى القول بوجوده غير المحتاج إلى الإيجاد ، بسبب وجود الكائنات التى تحتاج إلى إيجاد موجد ، ثم انتهى بنا البحث والنظر إلى كون الله الذى قلنا بوجوده ليكون موجد العالم ، عبارة عن الوجود المطلق الموجود فى كل موجود فى العالم .. كان معنى هذا أن العالم مستغن عن الله لانطوائه عليه ، وهو ظاهر لا يقبل المراء .

وفى فص هود من « الفصوص » : « فهو عين الوجود فهو على كل شئ حفيظ بذاته فلا يؤوده حفظ شىء لحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشىء على غير صورته فهو الشاهد المشهود والمشهود من الشهود وهو روح العالم المدبرله فهو الإنسان الكبير .

فهو الكون كلُّه ... وهو الواحد الذى
قام كونى بكونه ... فلذا قلت يغتذى
فوجودى غذاؤه ... وبه نحن نحتذى »

وقال الشارح عبد الغنى النابلسى: « فهو كل الأرواح وهو كل النفوس وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمعانى وهو المتنزه عن جميع ذلك أيضا إذ لا وجود إلا وجوده » .

فانظر كيف يفسر تنزهه عن جميع ما عدده من الأرواح والنفوس والأجسام والأحوال والمعانى بنفى وجود ماعداه وجعل كل شىء عينه . وقال الشارح البالى فى شرح قوله : « فلا يؤوده حفظ شىء » : « إذ عين الشىء لا يثقل حفظه على ذلك الشىء » وقال الشارح عبد الغنى فى شرح قوله « لحفظه للاشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشىء على غير صورته » : فكل الصور له ولا صورة له لأنه إذا كان عين

صورة لم يكن عين صورة أخرى فيتنزه عن الصورة الأخرى وإذا كان عين الصورة الأخرى لم يكن عين الصورة الأولى فهو عين الصور كلها فهو متنزه عن الصور كلها » يعنى أن كل الصور له ولا صورة متعينة .

وقد كان يُظن أن العالم فى مذهب وحدة الوجود صورة والله حقيقة هذه الصورة بمعنى أن بين الله والعالم تغايرا صوريا . لـكن المفهوم من قول الشيخ وشراحه هنا أن الصورة أيضا لله على أن يكون المراد صورة جميع الأشياء لاصورة أى واحد منها متعين، ولذا قال فيما نقلناه عن فص نوح إن العالم هو الاسم الظاهر لله والحق الذى هو الروح المدبر له باطنه كالإنسان له ظاهر وباطن وهو مجموعهما[1] فالعالم كما قال فى فص هود الإنسان الـكبير الذى له أيضا صورة ظاهرة وروح مدبرة والله مجموع الصورة والروح .

وإذا كان الله عبارة عن العالم وكان منشأ عدم تحديد الله عدم انضباط صور العالم لـكونها جزئيات غير متناهية لا تقف عند حد ولا يتحقق ما يتحقق منها أبد الآباد إلا ويبقى بعده منها مالم يتحقق ، إذا كان الأمر كذلك لزم أن يكون الله لم يتحقق بتمامه بعد ولن يتحقق. ومنه يفهم سر ما ذكره صاحب الأسفار وعزاه إلى بعض جهلة المتصوفة من أنه لا تحقق للذات الأحدية المنعوتة فى ألسنة العرفاء بغيب الهوية وغيب الغيوب مجردةً عن المجالى والمظاهر ، وهذا كقول « نه ريژه ن » و « متر ماقكار »

---

[١] قال الشيخ عبد الـكريم الجيلى فى « الإنسان الـكامل » : « فظهور الحق عين بطونه وبطونه عين ظهوره من حيثية واحدة من جميع الوجوه فلا تقل أين الله وأين العالم فما ثم إلا الله المسمى بالعالم وإياك ثم إياك أيها الناظر أن تتخيل حلولا أو امتزاجا أو غير ذلك من الموبقات فما ثمة إلا وجود واحد » كما فى المواقف لعبد القادر الجزائرى ص ٢٨٣ جزء ٣ وقال الشيخ الأكبر :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ومظهر الـكون عين الـكون فاعتبروا
ولست أعبـده إلا بصورته فهو الإله الذى فى طيـه البشر

كما فى ص ٢٨٠ من ذلك الـكتاب فى الجزء نفسه .

من الفلاسفة الاتحاديين الغربيين : « لم يكن الله قبل المخلوقات » كما فى مطالب ومذاهب ص ٢٤١ .

ومما يؤيد كون الله عند الصوفية الوجودية لا وجود له غير وجود العالم بحيث لا يمكن فك وجوده عن وجوده قول صاحب الفصوص فى أواخر « فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبية » : « أما أخطاء الحسبانية فبكونهم ماعثروا فى التبدل فى العالم بأسره على أحدية الجوهر المعقول الذى قبل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به. فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة تحقيق الأمر » .

فقوله «الجوهر المعقول الذى قبل هذه الصورة ولايوجد إلابها» تصريح بأن ذلك الجوهر الذى أرادبه اللهَ تعالى لايوجد بدون الصورة وأوضحه شارح الفصوص بقوله: « لا يوجد ذلك الجوهر المعقول فى الخارج إلا بها أى بتلك الصورة ومثله قول الشيخ فى الفص الأخير : « لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا » وقوله هذا عند مادعى « أن كمال شهود الحق شهوده فى المرأة وأن أعظم الوصلة إلى الله النكاح والوقاع وأنه لهذا أحب النبى صلى الله عليه وسلم النساء وأنه لو علم الناكح روح المسألة لعلم بمن التذَّ ومن التذ ؟ ؟ أى لعلم مَن الملتذ بها ومَن الملتذ ؟ يعنى أن الناكح والمنكوحة حتى الزانى والمزنية كليهما واحد وهو الله !! (١) .

قال الشيخ كلّ هذا وهو تناهٍ منه فى سوء الأدب مع الله . وانظر ما قاله فى الفص نفسه قبل أسطر : « إن الشهوة تعم أجزاء الرجل كلها عند جماع المرأة ولذلك أُمر بالاغتسال منه فعمّت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة فإن الحق غيور على عبده ان يعتقد أنه يلتذ بغيره فطهره بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه »

---

[١] وما قاله الشيخ هنا يشبه قوله فى فص ادريس إن سيدنا إبراهيم الذى ذبح ابنه فى النام ماذبح سوى نفسه وإن سيدنا آدم المخلوق منه زوجه مانكح سوى نفسه .

ولا تظنن أنه اعتبر هنا المرأة التي فني فيها الرجل عند حصول الشهوة غيرَ الله وبني الأمر بالاغتسال عليه كما ظن الشارح البالي فقال : « فكانت الطهارة لأجل مشاهدة الرجل الحق في المرأة » وهو خلاف الحقيقة وخلاف مراد الشيخ المصنف القائل : « غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره » فهو يخطّئه في اعتقاد أنه يلتذ بغيره لا في التذاذه بغيره ومؤداه أنه لو أصاب في اعتقاده وعلم حقيقة المرأة التي التذ بها لما وجب عليه الغسل أو على الأقل لا يجب على المتقدين بوحدة الوجود فمَن المرأة الملتذ بها ومَن الملتذ ومَن المغتسل ومَن الآمر بالاغتسال ؟؟ كما قال الشيخ في فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية» : « ومن أسمائه العليُّ على من ؟ وما ثم إلاهو » فهل يعني الشيخ أنه لا معنى لاسمه « العلي » ؟ .

وقال لا تجاوز الله عنه في فص « حكمة أحدية في كلمة هودية » :

في كبير وصغير عينه وجهول بأمور وعليم
ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم

يعني أن سبب كون رحمته وسعت كل شيء أنه كل شيء فهو لكونه يرحم نفسه طبعا ، يرحم كل شيء .

ومن أضاليل كون كل شيء كبير وصغير وعليم وجهول وعظيم وحقير عين الله ، أعني من أضاليل عقيدة وحدة الوجود الفاحشة ماوقع للشيخ في « فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية » من تفسير الظلم بالجهل في قوله تعالى : « إن الشرك لظلم عظيم » وتعليله بقوله : « فإنه أي المشرك لايشرك معه إلا عينَه وهذا غاية الجهل » ولايدرى الشيخ صاحب الفصوص أن هذا منه لا يكون تجهيلا للمشرك فحسب بل تجهيلا أيضا لله الذي عبر في كتابه المنزل عن فعل المشرك بأنه يشرك بالله غيره كما قال مثلا: «أيشركون بالله ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون » وقال : « قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السماوات » .

نعود إلى النظر فى وجود الله أو عدم وجوده مستقلا عن وجود العالم وقد درسنا المسألة بالنسبة إلى زمان وجود العالم . أما ما قبـل وجود العالم فيقال إنه لم يسبق العالم زمان لم يوجد فيـه بناء على أن الصوفية الوجودية قائلون بقدم العالم كالفلاسفة . قال الفاضل الجامى الذى هو من كبار علماء الصوفية المحققين فى «الدرة الفاخرة» فى تحقيق مذاهب الصوفية والمتكلمين والحـكماء فى وجود الله وصفاته :

اعلم أن المتكلمين بل الحـكماء أيضا اتفقوا على أن القديم لا يستند إلى الفاعل المختار لأن فعل المختار مسبوق بالقصد والقصدُ إلى الإيجاد مقارن لعدم ماقصد إيجاده ضرورةً فالمتكلمون أثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا إلى نفى الأثر القديم والحـكماء أثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا إلى نفى الاختيار وأما الصوفية قدّس الله أسرارهم فجوّزوا استناد القديم إلى الفاعل المختار وجمعوا بين إثبات الاختيار والقول بوجود الأثر القديم » .

يعنى أنهم يوافقون الحـكماء على القول بقدم العالم ويخالفونهم فى قولهم بأن الله تعالى فاعل موجب لا فاعل مختار . ثم ذكر الجامى قول الآمدى من المتكلمين بجواز استناد القديم إلى الفاعل المختار وبنى مذهب الصوفية على هـذا القول الذى استضعفه جمهور المتكلمين وردوه . فـكأن الصوفيـة لم يروا فى القول بقدم العالم من الشناعة ما رأوه فى القول بنفى الاختيار من الله فحاولوا رفع التلازم بين القولين متأسين برأى الآمدى . لـكنهم مع هذا لم يتخلصوا من التشبث بأذيال الفلاسفة فى مسألة قدرة الله واختياره أيضا حيث فسروا الاختيار بما فسرته الفلاسفة من قولهم المشهور : « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن تكون الشرطية الثانية من هاتين القضيتين صادقة مع كذب طرفيها ، وستعرف مما يأتى فى فصل حدوث العالم أن تفسير الاختيار بهذه الصورة تلاعب بالألفاظ لا يجدي فى تحقيق معنى القدرة شيئا لأن الله تعالى على هـذا غير قادر على أن لا يفعل وأن لا يشاء الفعل ومضطر على أن يفعل دائما وأن يشاء الفعل

فمن المؤسف سقوط الصوفية في أوحال الفلاسفة إلى هذا الحد. وما ادعاه الفاضل الجامى إذن من امتياز الصوفية عن الفلاسفة في مسألة قدرة الله واختياره مع ماذكره هو نفسه من اشتراكهم معهم في تفسير الاختيار بالشرطيتين المذكورتين ، دعوى بلا دليل بل دعوى مع المناقض . فإن تم للصوفيـة التخلص من القول بنفى قدرة الله واختياره ، بتفسير الاختيار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » أى بالمعنى الجامع للايجاب فالفلاسفة أحق بالخلاص من تهمة القول المذكور بفضل ذلك التفسير الذى هم مخترعوه، لكنهم ماتم لهم الخلاص فلا يتم لمقلديهم أيضا أعنى المتصوفين . والتجاؤهم هـذا إلى التفسير المذكور وتقليدهم الفلاسفة فيـه أيضا دليل على أن الاستناد إلى رأى الآمدى لا يكفيهم فى التخلص من هذا المأزق .

أما الحديث النبوى القائل « كان الله ولا شئ معه » فالصوفية الوجودية وإن اعترفوا به وذكروه فى كتبهم على الرغم من قولهم بقدم العالم لكنهم أفسدوا معناه بالزيادة التى عزاها بعضهم إلى على كرم الله وجهه وبعضهم إلى جنيد وهى « الآن كما كان » بل أفسدوا معنى تلك الزيادة أيضا لأن قائلها على تقدير ثبوتها أراد بها نكتة مجازية وهى الإشارة إلى أن وجود العالم فى حالة وجوده أيضا منزلته كمنزلة العدم بالنسبة إلى وجود الله ولم يرد قائلها طبعا سواء كان عليا أو جنيدا الاعتراضَ على حديث النبى صلى الله عليه وسلم لتخصيص عدم العالم فيه بالماضى . فإذا كان معنى الحديث والعلاوة كما زعمه الصوفية الوجودية من نفى وجود العالم فى الحقيقة وعلى السوية بين الماضى والحال بناء على قاعدة وحدة الوجود فالحديث لايدل إذن على قدم الله وحدوث العالم على الرغم من أنه مقول للتفريق بينهما فى القدم والحدوث وليس هذا إلا إفساد معنى الحديث والعلاوة بإخلاء الحديث عما سيق له أو بجعل العلاوة انتقاداً له .

* * *

ولا نطيل الكلام فى إبطال مذهب الصوفية الوجودية أكثر من هذا فبطلانه بيّن فى بداهة عقول المتقيدين بطور العقل. أما الكشف الذى ربما يستندون إليه فنرى بكل عجب أن كشفهم يقفو دائما آثار الفلاسفة وهم أئمة الصوفية الوجودية فى مسألة وحدة الوجود أيضا وإن كانت الطائفة المأمومة أدخلوا شيئاً من التعديل فى مذهب أئمتهم لكن لا يختفى من نظر العقل اليقظ أن مذهب الفلاسفة القائل بأن وجود الله عين ذاته المذكور فى علم الكلام أصل مذهب الصوفية الوجودية الذى لم يُعر المتكلمون اهتماما بذكره ولا بإبطاله فى عداد المذاهب المذكورة فى مبحث الوجود إلا قليل منهم كالعلامة التفتازانى الذى استوفى إبطاله فى « شرح المقاصد » على الرغم من دفاعه عن مذهب الفلاسفة الذى هو عندى رأس كل خطيئةِ المذهب الصوفى الوجودى .

فالعلامة التفتازانى ينعى بكل شدة على مذهب الصوفية الوجودية وفى الوقت نفسه يدافع بكل قوته عن مذهب الفلاسفة فى وجود الله . أما الصدر الشيرازى فيطرى كلا المذهبين فى « الأسفار » مع ما بينهما من التضاد والتنافى رغم تولد أحدهما من الآخر وهذا أعجب مما فعله التفتازانى .

نعم قد تراه يضطرب فى رأيه فيحمل على مذهب الصوفية الوجودية ويعبر عن أصحابه ببعض جهلة المتصوفين كما سبق نقله مع ما علقنا عليه وقلنا إن هذا مذهب الطائفة الذين يكبرهم وزعيمهم ابن عربى فى « الأسفار » أيما إكبار . والفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة بعد اتفاق الفريقين على القول بكون حقيقة الله الوجود ، أن هذا الوجود محمول فى مذهب الفلاسفة على الوجود المجرد عن الماهية فلا يشمل وجود الممكنات المقارن لماهياتها ، وفى مذهب الصوفية الوجودية على الوجود المطلق فيعم وجود الممكنات أيضا ويكون كل وجود فى كل موجود واجب الوجود لأن واجب الوجود ليس إلا الوجود نفسه أينما كان كما اعترف به الفلاسفة أيضا عند أول وضعهم هذه المسألة .

وتراه يقول فى ص ٦٣ من « الأسفار » : « ثم إن الدائر على ألسنة طائفة من المتصوفة أن حقيقة الواجب هى الوجود تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة أو مع الوجود تعليلا أو تقييدا لما فى ذلك من الاحتياج والتركب فتعين أن يكون وجوداً وليس هو الوجودَ الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب أو مجردَ المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق وضرورة أنه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود . وهـذا القول منهم [بكون حقيقة الواجب وجودا وليس هو الوجود الخاص] يؤدى فى الحقيقة إلى أن وجود الواجب غير موجود وأن كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً لأن الوجود المطلق مفهوم كلى من المعقولات الثانية لا وجود لها فى الخارج » .

ثم أخذ يجيب عن دليلهم المردود . وقد علمت أن الوجود المجرد أيضاً لا يكون من الموجودات كالوجود المطلق ، وقد علمت وستعلم أن مذهب الفلاسفة ينجر إلى مذهب الصوفية فإن بطل هذا لزم بطلان ذاك أيضاً . والمقصود هنا من النقل الأخير عن « الأسفار » تسجيل اعتراف الصدر الشيرازى ببطلان مذهب الصوفية الوجودية الذين يطريهم ومذهبَهم فى مواضع أخرى من كتابه وقد أوردنا نبذة كافية منها . فصاحب الأسفار إن لم نقل إنه متردد أو متناقض مع نفسه فى مذهب الصوفية فهو على الأقل أميَل إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب الصوفية .

والذى هو لباب الحق والحقيقة أن المذهبين كلاهما باطل وأن كلا منهما مبطل للآخر فلا يجوز الجمع بينهما ولا يجوز للمعترف ببطلان مذهب الصوفية أن يقول بمذهب الفلاسفة لأن هذا أصل ذاك وملزومه المنجر إليه بطبعه ولذا عُنينا بإبطاله أولا ونعيد الـكرة فنلخص المسألة :

مما يجب أن لا يبعد عن الذاكرة أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى أن وجود

الله عين ذاته أو زائد عليها نشأ من تفسير معنى كون الله واجب الوجود فقال المتكلمون معنى وجوب وجوده أن ذاته تقتضى اتصافها بالوجود وتستلزمه ففهم من فهم منه أن ذاته علة لوجوده ثم اعترِض عليه بأنه لا يمكن أن تكون ذاته قبل وجودها علة لوجودها. وبعد وجودها يكون القول بالعلية تحصيلا للحاصل . وإن شئت فقل إن العلة يجب تقدمها بالوجود على معلولها فإذا كان المعلول وجودَ العلة نفسِها لزم تقدم وجودها على وجودها وهو محال .

والحق عندى أنه لامعنى لإرجاع قول المتكلمين فى تفسير وجوب وجود الله إلى كون ذاته علة لوجوده بل الواجب أن يقال إن وجوده ضرورى لوجود العالم ، غير معلّل ولا محتاج إلى العلة كوجود الممكنات والضرورات لا تعلل فقد قلنا إن سبب وجود العالم وجود الله أما سبب وجود السبب فإدراكه فوق عقل البشر ولو بحثنا عن سبب وجود هذا السبب الذى انتهينا إليه لضرورة قطع الأسباب المستحيل تسلسلُها إلى غير نهاية ، لكنا عدنا إلى طريق التسلسل المحال . فخلاصة ما ذكرنا تفسير وجوب وجود الله بمعنى سلبىٍّ لعدم السبيل إلى تفسيره بالمعنى الإيجابى بأن يبين السبب لوجود الله لأن ذلك متوقف على معرفة حقيقته تعالى وهو محال كما قال «إميل سهسه فى ص ٣٠٢ مطالب ومذاهب» .

فنحن إنما نعرف وجود الله من طريق إنّىٍّ هو وجود العالم واحتياجُ وجوده إلى علة ولا نعرف وجود الله من طريق لِمّىٍّ أى من طريق معرفة العلة لوجود الله نفسه[1] ولذا قلنا فيما سبق إن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين يرجع إلى الخلاف فى تعيين ماهية الله وعدم تعيينها فيعينها الفلاسفة على أنها الوجود ويبنون عليه علة وجوده بل وجوبِ وجوده لأن الوجود لا ينفك عن نفسه . ومن هذا يُعلم أن لجوء الفلاسفة أثناء مناقشتهم إلى القول

[١] الدليل اللمى ما يكون طريق الاستدلال فيه من المؤثر إلى الأثر كالاستدلال من وجود النار على وجود الدخان والدليل الإنى ما يكون طريق الاستدلال فيه من الأثر إلى المؤثر كالاستدلال من وجود الدخان على وجود النار .

بأنهم لايعرفون حقيقة الوجود الخاص الذى هو حقيقة الله عندهم، لايُسمع منهم إذ لولم يعرفوه لما عينوه على أنه حقيقة الله ولما بنوا عليه علة وجوده ، وإنما المتكلمون هم الذين اجتنبوا تعيين حقيقة الله وكفُّوا من جرائه عن بيان علة وجوده . هـذا هو التوجيه الصحيح لقول المتكلمين فى تفسير وجوب وجود الله .

وقالت الفلاسفة معنى وجوب وجوده أن وجوده عين ذاته ، وكنت أود أن أرد مذهب الفلاسفة فى وجود الله تعالى إلى قاعدتهم فى صفات الله حيث يدعون عينيتها أيضاً لذات الله فينكرون الصفات زائدة على الذات ويقولون بترتب كل ما يترتب على صفاته لو كانت له صفات ، على ذاته فيأول الأمر إلى نفى صفات الله مع إثبات نتائجها ويزول بأس الإنـكار على مذهبهم ، وكذا يكون الحال فى وجود الله مع ذاته فيأول إنكار زيادته على ذاته إلى إنكاره أى الوجود مع إثبات الذات وحدها وترتيب مايترتب على وجودها على الذات نفسها ، لا إنـكار الذات وإثبات الوجود قائما مقام الذات ؛ وهو الموافق لنسبة الزيادة المنفية إلى الوجود دون الذات، بل جواب الفلاسفة الوجوديين عن الاعتراض الوارد عليهم ، بحمل الوجود على معنى مبـدأ الآثار ، معناه الرجوع من مذهب الوجود المجرد عن الماهية إلى الذات المجردة عن الوجود وقد أثبتناه فيما سبق .. كنت أود أن أرد مذهبهم فى وجود الله إلى مذهبهم فى صفاته وقد وجدت هذا القياس بين مذهبيهم فى الموضعين فى حواشى شرح المواقف بل فى كلام الـكلنبوى أيضا فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية فى غضون إطنابه لمناصرة مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله .. كنت أود ذلك لـكن الـكلنبوى نفسه والسيلـكوتى وغيرهما نقلوا عن الفلاسفة قولهم وتصريحهم بأن الله هو الوجود . فعلى هذا يكون المنفى فى دعوى العينية هو الذات أى الماهية والباقى هو الوجود . ويؤيده أيضا تصريحهم بأن الله هو الوجود المجرد عن الماهية ، وهذا عكس ما كان فى ذات الله مع صفاته فلم يقل أحد من جانب الفلاسفة إن الله تعالى علم مجرد أو قدرة أو إرادة

مجردتان كما قالوا إنه الوجود المجرد ، فحينئذ تكون ذات الله عندهم هي الوجود ولا ذات له غيره ، فكأنهم ليجعلوا الله واجب الوجود جعلوه عين الوجود وصرحوا بأنه حقيقته حتى يكونَ انفكاكه عن الوجود مستحيلا استحالة انفكاك الشيء من نفسه ، فلكل شيء ماهية ووجود زائد عليها إلا الله فإنه الوجود المجرد عن الماهية[1] .

فورد على مذهبهم أن الوجود ليس من الموجودات التي تقوم بذاتها لأن معناه الذي أعجبهم تضمنُه لوجوب الوجود حتى جعلوه حقيقة الله ، الكونُ في الأعيان وهو معنى مصدري غير قائم بذاته والله تعالى يجب أن يكون واجب الوجود كما أن المطلوب من وجوب وجوده كونه موجودا بالضرورة لا كونه وجودا بالضرورة وقد سبق النقل عن « المواقف » أن الوجود ليس بموجود عند الفلاسفة فمن السخف الظاهر أن يجعلوا الله غير موجود بينما يجعلونه واجب الوجود .

وأجيب بأن الوجود الذي جعلوه حقيقة الله ليس بمعنى الكون في الأعيان بل بمعنى مبدأ انتزاع هذا الكون أو بمعنى مبدأ الآثار الخارجية . وفيه أن هذا الجواب رجوع عن مذهب الوجود المجرد عن الماهية أي الذات، إلى الذات المحضة المجردة عن الوجود كما هو مذهبهم في صفات الله المنتفية في ذاته . على أنه إذا غُيِّر الوجود الذي جعلوه حقيقة الله عن معناه الحقيقي المعروف الذي هو الكون في الأعيان والذي هو المراد بعينه في قولنا إن الله واجب الوجود ، لا تستقيم دعواهم القائلة بأن اعتبار الوجود حقيقة الله يجعل انفكاك الوجود منه مستحيلا استحالة انفكاك الشيء من نفسه فيتحقق له وجوب الوجود بأبلغ وجه ، لأن الوجود المجعول حقيقة الله بعد تفسيره بالمعنى الغير المعروف منه لم يبق نفسَ الوجود المطلوب عدم انفكاكه من الله ؛ وعلى

---

[١] والصوفية الوجودية يوافقون الفلاسفة في أن حقيقة الله الوجود إلا أنهم يطلقون هذ الوجود ولا يقيدونه بالتجرد عن الماهية .

أن الوجود مهما تكلفوا فى تفسير معناه ليجعلوه حقيقة الله ويستخرجوا منه وجوب وجوده فكل تلك المعانى يجرى فى وجود أى موجود كان ، ويترتب عليه أن يكون وجود جميع الموجودات إلها واجب الوجود فيخرج مذهب الفلاسفة عن نصابه وينقلب إلى مذهب وحدة الوجود ، وكل امتياز يُدّعى للوجود المجعول حقيقة الله على الوجودات السائرة زيادةً على الامتياز الذى يتضمنه نفس معنى الوجود والذى يوجد فى سائر الوجودات ، يكون دورا ومصادرة على المطلوب الذى هو كون الله واجب الوجود بفضل أن تكون حقيقته الوجود ، والمصادرة فى عكس ذلك أى كون الوجود المجعول حقيقة الله واجبَ الوجود بفضل أنه جُعل حقيقة الله ، فتأمل هذه النقطة مليا .

نعم للوجود معنى فسر به الوجود المجعول حقيقة الله أعنى الوجود الخاص المجرد عن الماهية فهذا الوجود مع بقائه على معناه المعروف المطلوب لا يوجد فى الوجودات السائرة لاقتران الوجود فيها بماهية من الماهيات . لكن تفسير الوجود بهذا المعنى لا يكون دواءاً لأول اعتراض وارد على جعل حقيقة الله الوجود وهو أن الوجود ليس من الموجودات أو على الأقل ليس من الموجودات التى تقوم بذاتها فلا يصلح لأن تكون ذاتُ الله عبارة عنه وخصوصية هذا الوجود التى ليست إلا فى تجرده عن الماهية لا تلافى هذا النقص فلا يكتسب الوجود الغير القائم بذاته حق القيام بذاته بفضل تجرده عن الماهية بل يزيده هذا التجرد نقصا لأن الوجود صفة تحتاج إلى مايتصف بها وهو الماهية واحتياجه هذا هو منشأ عدم قيامه بذاته فإذا قُيد بالتجرد عن الماهية يتأكد له عدم القيام بذاته بله أن يحصل له حق القيام . وخلاصة هذا الكلام أن الوجود المجرد عن الماهية كما لايوجد فى الموجودات الممكنة لا يمكن أن يوجد فى الله أيضا .

وقد أجاب الفاضل الكلنبوى عن الاعتراض المار الذكر على الفلاسفة بأن المراد من الوجود المجعول حقيقة الله ماصدق عليه الوجود لا مفهوم الوجود . والظاهر أنه

يُبقى الوجود على معناه المعروف المصدرى ويأخذ منه مصداقه . وجوابه ليس بشىء وإن اعتمد عليه قبله غيرُه من أنصار مذهب الفلاسفة كصاحب « الأسفار » لأن ماصدق عليه الوجود الذى هو على صيغة المصدر لايكون إلا مايوافق مفهومَه المصدرى فى عدم الاستقلال والقيام بذاته ولا شك أن كل من يبحث فيما إذا كان الوجود موجودا أو قائما بذاته أو غير موجود وغير قائم ، فإنما يريد ماصدق عليه الوجود لا المفهوم الذى لايكون إلا موضوعا للقضايا الطبيعية الخارجة عن مباحث العلوم .

وربما أجابوا عن الاعتراض المذكور بأن الوجود المجعول حقيقة الله تعالى وإن كان عبارة عما صدق عليه مفهوم لفظ الوجود الذى هو مفهوم مصدرى أعنى الكون إلا أن هذا كون خاص قائم بذاته لايقاس على أكوان الممكنات غير القائمة بذاتها كما قال العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد : « لم لايجوز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود المشكك وجودا قيوما أى قائما بنفسه مقيما لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات » وليس مراده من اعتبار الوجود الذى هو حقيقة الله تعالى أحدَ معروضات مفهوم الوجود اعتبارَ حقيقته تعالى ذاتا هى معروض الوجود لا الوجود نفسه تأويلا للوجود بما قام به الوجود ، لأن هذا يرجع إلى جعل حقيقة الله موجودا لا وجودا وهو خلاف مرضاة الفلاسفة الوجوديين وأنصارهم وهم إنما يسمون لجعل الوجود نفسه موجودا فى حق الله بحجة انه وجود خاص مخالف لسائر الوجودات وكون خاص مخالف لسائر الأكوان وهذا الوجود الخاص معروض لمفهوم الوجود المطلق وهو عرض عام له .. قالوا إن الوجود المطلق مقول على الوجودات الخاصة بالتشكيك لأنه فى العلة أقدم منه فى المعلول وفى الجواهر أولى منه فى العرض وفى العرض القارّ كالسواد أشد منه فى غير القار كالحركة بل هو فى الواجب أقدم وأولى وأشد منه فى الممكن فالوجودات الخاصة حقائق مختلفة يشتمل عليها الوجود اشتمال العرض العام على الحقائق المختلفة كالماشى بالنسبة إلى أفراد الماشى لا اشتمال النوع على

ماتحته من الحقائق المتفقة . فلا يكون الوجود المطلق ذاتيا لما تحته من الوجودات الخاصة ولا يلزم تركب الواجب التى هو واحد من تلك الوجودات كذا فى شرح المقاصد .

وأنا أقول كون الوجود المطلق خارجا عن حقائق الوجودات مما يُقضى منه العجب إذ التشكيك فى الوجود إن سُلمت دلالته على اشتماله على حقائق مختلفة من الوجودات فلا تسلم دلالته على كون الوجود المطلق خارجا عنها غير ذاتى لها فإن لم يكن نوعا لما تحته من الوجودات فليكن جنسا كالحيوان فانه كلى مشكك يدخل فيه الفيل مع النمل والإنسان مع الحمار ومع هذا فهو ذاتى لكل منها غير خارج عن أضعفها أو أقواها أو أشرفها أو أخسها . وتمثيلهم بالماشى الخارج عن أفراده غير مستقيم فان أفراده إن لوحظت بزيد وعمرو وهذا الفرس وذاك الديك وتلك الحية فكون الماشى خارجا عنها مسلَّم أما إذا لوحظت بهذا الماشى وذاك الماشى وذلك الماشى وتلك الماشية أعنى المشاة الخاصة التى يمشى بعضها على بطنه وبعضها على رجلين وبعضها على أربع فلا بد أن يكون الماشى المطلق ذاتيا لكل منها غير خارج عن حقيقته بل الأوفق للممثل تمثيله بالمشى المطلق بالنسبة إلى المشيات الخاصة المختلفة الذى لا شك فى أنه ذاتى لها لا عرض عام خارج ، ومثله الوجود المطلق بالنسبة إلى الوجودات الخاصة والحركة المطلقة بالنسبة إلى الحركات الخاصة المختلفة فى السرعة والبطء والقوة والضعف والاستقامة والاستدارة كحركة الطائرة والسيارة والفرس والجاموس والذباب والقطار والرحى والأرض ومع هذا فكل من تلك الحركات يلزم أن تكون داخلة تحت الحركة المطلقة التى هى كلية مشككة والحركةُ المطلقة رغم ما فيها من التشكيك أحق ما يكون ذاتيا لتلك الحركات فهى جنس داخل لا عرض عام خارج وماذا يكون ذاتيا للحركات الخاصة إن لم تكن الحركة المطلقة ؟ إذ لا شئ أقرب إلى الحركة من الحركة وكذا الوجود بالنسبة إلى الوجود . فادعاء كون الوجود المطلق عرضا عاما للوجودات الخاصة خارجا عن حقائقها

مما يستبعده العقول وإن ارتضاه فريق من العلماء الفحول مثل العلامة التفتازانى وغيره اتباعا للمحقق الطوسى . فاذن يكون الوجود الخاص الذى يزعمونه حقيقة الله داخلا تحت جنس الوجود ويلزم التركيب الذى لا يجيزونه فى حقيقة الله إذ لا وجه لشذوذ واحد من الوجودات فيخرجَ عن جنس الوجود المطلق ، اللهم إلا أن يكون الوجود مشتركا لفظيا أطلق على أمور متباينة لا تجمعها جامعة معنوية.. وعندذلك لا يكون الوجود المطلق عرضا عاما أيضا للوجودات كما لا يكون جنسا لانتفاء العموم المعنوى عنه بالمرة. ولهذا اتفق الفلاسفة مع المتكلمين فى التنصيص على أن الوجود مشترك معنوى لا لفظى .

وأما ادعاء كون الوجود الخاص الذى جعلوه حقيقة الله قيوما أى قائما بنفسه مقيما لغيره موجودا واجب الوجود مخالفاً فى كل ذلك للوجودات الخاصة الأخرى، فلا وجه له أصلا وما ذكره العلامة التفتازانى فى توجيهه من أن هذا وجود خاص وكون خاص مخالف لسائر الوجودات والأكوان الخاصة ، لا يكفل له هذه الامتيازات مادام مندرجا البتة تحت الوجود المطلق الذى يأبى بمعناه المصدري وبما صدق عليه هـذا المعنى تلك المزايا . ومهما كان هذا الوجود وهذا الكون مخالفاً لغيره من الوجودات والأكوان فلا تبلغ مخالفته مخالفة الوجود المطلق لأن ما يأباه المطلق العام يأباه الخاص أيضا ولا يجوز فيه ما لا يجوز فى العام وإن كان الخاص قد يوجد فيـه ما لا يوجد فى العام بشرط أن لا يكون العام مانعاً بطبعه عن وجود ذلك الزائد الموجود فى الخاص . فإذا لم يكن الوجود مطلقا موجودا قائما بنفسه ولم يتصور له ذلك بمقتضى صيغته المصدرية وما صدقت عليـه هذه الصيغة فلا يكون أىّ وجود موجودا قائما بنفسه وإن كان فلا يكون وجودا بل موجودا ، ولا كونا بل كائنا ولهذا تعجب الإمام الرازى بحق من أن العرض الذى بلغ من الضعف إلى حيث لا يستقل بالمفهومية لكونه أمراً

إضافيا وهو الكون فى الأعيان ، كيف صار فى حق الواجب ذاتا مستقلة بنفسها غنية عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل ؟

أما قول العلامة عن تعجب الإمام هذا: « إنه أولى بالتعجب كيف صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الإمام » فإنى أرده عليه على الرغم من أنى معترف ملء فمى بالعجز عن مباراة العلامة التفتازانى ومداناته فى المنزلة العلمية ، وليس بشىء ما ادعاه من أن الإمام لم يفرق بين مفهوم الوجود وبين معروض هذا المفهوم إذ لاشك أن مراد العلامة من معروض مفهوم الوجود ليس معروض الوجود الذى قال عنه الإمام إنه عرض غير مستقل بالمفهومية ولو كان مراده ذلك كان معروض هذا العرض أى الوجود هو الموجود الذى لا كلام فى استقلاله بالمفهومية وإنما الكلام فى الوجود لا فى الموجود. فمراد العلامة إذن من معروض مفهوم الوجود ما صدق عليه مفهوم الوجود وما صدق عليه مفهوم الوجود لا يخرج من أن يكون وجودا أى عرضا غير مستقل بالمفهومية ، بل العرض الذى هو صفة الوجود عبارة عما صدق عليه الوجود والمفهوم أدون من العرض وأبعد من أن يكون مستقلا بالمفهومية . وأجلى دليل على أن تفسير الوجود بما صدق عليه الوجود لا يكفى فى جعله موجودا قائما بنفسه مقيما لغيره وجود هذا الماصدق فى وجودات الممكنات أيضا مع عدم كون شىء من تلك الوجودات وماصدقت عليه قائما ولا قيوما . ولعل العلامة الذى عاب الإمامَ بأنه التبس عليه مفهوم الوجود مع معروض هذا المفهوم التبس عليه معروض مفهوم الوجود الذى هو ماصدق عليه الوجود بمعروض هذا الماصدق الذى هو الذات المتصفة بالوجود . وإنى متعجب مثل الإمام وآسف زيادة عليه من كونى أرى أجلة علمائنا المتكلمين المتأخرين قد سحر عقولهم مذهب الفلاسفة القائل بأن حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية[1] فداسوا فى سبيل

[١] أما ما رأيناه فى حواشى المرجانى على شرح الجلال الدوانى من إطالة الكلام للحط من سمعة الإمام بمناسبة هذه المسألة وقد انحاز المؤلف إلى الفلاسفة تقليداً للمحققين مثل التفتازانى والدوانى وغيرهما، فمجاوزة من المقلد للحد الذى وقف عنده المحققون من الأدب .

تأييد هذا المذهب كلّ قواعد العقل والمنطق[1] وحسبوا أن وجود الله المجرد عن الماهية يمكنه أن يخرج على نظام الوجود فيجوز له ما لا يجوز لمطلقه .

ونحن لانسلم أولا بوجود الوجود المجرد عن الماهية فى الخارج فضلا عن أن يكون ذلك الوجود المجرد عن الماهية حقيقة الله فكأن وجود الله المجرد عن الله هوالله !! والله يلزم أن يكون موجودا لاوجودا إذ الوجود ليس بموجود وإذا وجد فلايوجد إلا مضافا إلى شئ وقائما به وذلك الشئ هو الماهية فتكون الماهية المتصفة به موجودة ويكون الوجود قائما بها . فهذا طريق وجود الوجود والوجود المجرد عن الماهية لا يوجد أصلا لا قائما بنفسه ولا قائما بغيره . فإذا قال أنصار مذهب الفلاسفة إن الوجود الذى هو حقيقة الله وجود خاص مختلف الحقيقة عن حقائق الوجودات الخاصة الأخرى قائم بذاته قيوم لغيره ينخدع السامع الساذج بهذا القول ويخضع لعظمة خصوصية هذا الوجود فيتصور له مالا يتصور لغيره مع أن هذا الوجود أيضا فرد من أفرادالوجود المطلق كسائر الوجودات الخاصة لا امتياز له عليها من خصوصية كونه حقيقة الله لأن كونه حقيقة الله لم يثبت بعد وهو أول المسألة المنازع فيها بيننا وبين خصومنا فهم يريدون أن يجعلوا فردا من أفراد الوجودات الخاصة حقيقة الله ونحن نمنعهم من ذلك، فليس لهم فى أثناء هذا النزاع أن يدعوا للوجود الذى لم يثبت بعدُ كونه حقيقة الله

---

[١] حتى قال الكلنبوى كبير علماء الترك المحققين فى القرون الأخيرة فى حواشيه على شرح العقائد العضدية ص ١٩٩ : « لا حصة للواجب [على الرغم من كون حقيقته الوجود] من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان » وكفى هذا القول دليلا على مبلغ أنصار مذهب الفلاسفة من سخف التفكير وعسفه فى هذا المقام وقد كان الوجود فى مبدأ هذه المسألة المستفحلة وهو تفسير وجوب وجود الله ، على معناه المعروف أعنى الكون فى الأعيان فتولدت منه دعوى أن حقيقة الله الوجود ثم أسرف فى اللف والدوران لتمشية تلك الدعوى حتى انتهى الأمر إلى أن لم يبق للوجود المجعول حقيقة الله حصة من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان فياله من ابتعاد آخر المسألة عن أولها .

امتيازَ الكائن حقيقةَ الله وإلا كان صنيعهم هذا مصادرة على المطلوب التي هي أكبر مغالطة يلجأ إليها أحد الخصمين عند المناظرة . وأصل المسألة أن موقفهم ليس موقفَ من علم حقيقة الله فاختار لها اسما هو الوجود الخاص فلو كان الأمر كذلكُ لامتاز هذا الاسم بفضل مسماه على غيره من الوجودات الخاصة ، وإنما هم عالمون معنى الوجود معجَبين به فتوهمين أنه جدير بأن يكون حقيقة الله ونحن لانسلم بهذه الجدارة وننبههم على نقص ظاهر فيه وهوعدم كون الوجودالذى هو بمعنى الكون فى الأعيان موجودا مستقلا قائما بذاته فضلا عن أن يكون حقيقة الله الحى القيوم. فإن كان للوجود الخاص الذى يريدون أن يجعلوه حقيقة الله ميزة وخصوصية من نفسه تجعلانه موجودا قائما بذاته قيوما لغيره فليحدثونا عن ذلك فواجب المثبتين لجدارة الوجود بأن يكون حقيقة الله الكاشف عن سر كونه واجب الوجود، إثباتُ كون الله موجودا واجب الوجود قائما بذاته قيوما لغيره ، بفضل كون حقيقته الوجود لا إثبات كون الوجود موجودا واجب الوجود قائما بذاته قيوما لغيره بفضل كونه حقيقة الله الحى القيوم .

وليس لهم أن يستفيدوا أيضا فى تمشية فرضيتهم من ادعاء كون هذا الوجود الخاص وجودا واجبا يمتاز بالطبع على الوجودات الممكنة لأن هذا أيضا لم يثبت بعد ولا يثبت إلا بعد تقرر كون حقيقة الله الوجود . فلم يبق لهم من خصوصية هذا الوجود التى يمكنهم أن يحدّثوا عنها إلا كونه مجردا عن الماهية أو بالأصح إلا كونه مفروضا كذلك إذ لايمكن عندنا أن يوجد فى الخارج وجود مجرد عن الماهية ولو وجد على طريق فرض المحال فالوجود الذى هو غير مستقل بالمفهومية وغير موجود فى الخارج من حيث انه وجود لكونه من المعقولات الثانية ، لايزيده قيد التجرد عن الماهية شيئا يجعله موجودا مستقلا بالمفهومية على خلاف سائر الوجودات الخاصة ، بل الوجود المجرد الذى هو كون بلا كائن أولى بعدم الوجودية وعدم الاستقلال من الوجود المقترن بالماهية التى ربما يستفيد الوجود من مقارنتها فيصير موجودا بعد أن

كان وجودا غير موجود . أما عدم استقلال الوجود بالمفهومية وعدم وجوده فى الخارج فمعترف به عند أنصار مذهب الفلاسفة ، فقد صرح صاحب المواقف فى بحث الأحوال العامة بأن الوجود يتصف عند الحكماء بالعدم وأنه من المعقولات الثانية التى لاوجود لها فى الخارج . ونقل الفاضل السيالكوتى فى حواشيه على شرح المواقف فى المقصد السادس من بحث الماهية نقلا عن صاحب التجريد أن الوجود من المعقولات الثانية وقال الفاضل الكلنبوى فى حواشيه على شرح العقائد العضدية ص ١٩٦ فيما علقه على قول الجلال الدوانى عند تفسير وجوب وجود الله على رأى الفلاسفة القائل بكون وجوده عين ذاته : « فى هذا التحرير إشارة إلى دفع مايتوهم من أن الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع أنه ليس كل فرد من أفراد الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وإن كان سائر أفراده قائمة بالغير »[1] وهذا التفريق بين ذاك الفرد الخاص وبين سائر أفراد الوجودات الخاصة تحكم محض كما عرفت تفصيله .

ومثله قول ذلك الفاضل ص١٩٩ : « إن فى بيان استناد وجود الممكنات إلى ذلك الوجود الخاص المتخصص بالتجرد عن الإضافة تصريحا بأنه مبدأ الممكنات فيكون ذلك الفرد وجودا وموجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم أن مجرد كونه وجودا لايقتضى

---

[١] وبهذا التصريح من الفاضل الكلنبوى يسقط جواب صاحب « الأسفار » على الاعتراض بأن الوجود معنى مصدرى غير موجود فى الخارج ، بأن ما لا يوجد فى الخارج مفهوم الوجود لا أفراده وسننقل جوابه مع الرد عليه ؛ بل يسقط أيضا جواب الفاضل الكلنبوى نفسه عن الاعتراض المذكور بأن المراد ما صدق عليه الوجود لا مفهومه ، لأن أفراد الوجود وما صدق عليه الوجود بمعنى واحد . ثم لاشك فى أنه إذا قيل بكون الوجود معنى قائما بالغير وأقره الفاضل المجيب ولو فى وجود الممكنات ، فهل يكون المراد من هذا المعنى القائم بالممكنات مفهوم الوجود أو نفس الوجود المعبر عنه بما صدق عليه ؟ وقد سبق منا نقل جواب الفاضل الكلنبوى .

كونه موجودا فى الخارج فإن وجود الممكنات أمور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج فى التحقيق مع كون كل منها وجودا خاصا » فإنه إذا كان ما نعرفه نحن عن الوجودات أنها غير قائمة بذاتها بل غير موجودة فى الخارج فى التحقيق على خلاف ما نعرفه نحن عن الله تعالى أنه موجود قائم بذاته مبدأ للممكنات ، فلا يدلنا ذلك على أن حقيقة الله الذى لا نعلم حقيقته وجود خاص موجود فى الخارج قائم بذاته مخالفا لسائر الوجودات الخاصة ، بل يدل على أن حقيقته تعالى غير المعلومة يلزم أن تكون غير الوجود ، وقد سبق منا أنه لا تجوز الاستعانة بأدلة إثبات الواجب عند تفسير وجوب وجود الله بتعيين الوجود ماهية له ، وهنا نقول تأكيدا وتفصيلا لما أشرنا إليه قبيل هذا الكلام لخطورة هذه النقطة من هذه المسألة التى ضل فيها كثير من العقول الكبيرة :

لابد أن يكون المدعون للوجود الخاص الذى جعلوه حقيقة الله امتياز الموجودية فى الخارج والقيام بذاته من بين سائر الوجودات الخاصة ـ بعد سقوط احتمالات الامتياز من نواح أخرى... لابد أن يكونوا معولين فى دعوى الخصوصية الممتازة على اختصاص ذلك الوجود بالله تعالى ونحن نراهم جد مخطئين فى هذا التعويل لأن الذى راق الفلاسفة وأنصارهم من الوجود حتى جعلوه حقيقة الله ما رأوا فيه من أنه أقوى كفيل له بوجوب الوجود من حيث انه إذا كانت حقيقة الله الوجود يمتنع انفكاك الوجود منه امتناع انفكاك الشىء من نفسه وحقيقته . لكن هؤلاء الفارضين الله عبارة عن الوجود قد فاتهم أن فرضيتهم هذه توجب أن يكون الله وجودا ولا توجب أن يكون موجودا والحال أن وجوب الوجود المطلوب ثبوته لله وجوب كونه موجودا لا وجوب كونه وجودا والوجود ليس من الموجودات بله أن يكون موجودا واجب الوجوب . فإذا قالوا إن هذا الوجود لكونه حقيقة الله تعالى لا يقاس على سائر الوجودات فهو وجود موجود واجب الوجود كان هذا القول منهم مصادرة على المطلوب لأنهم كانوا

توسلوا إلى إيضاح أن الله تعالى موجود واجب الوجود بفرض أن حقيقته الوجود فاللازم على هذا أن يكون ما يكفل له الوجودية ووجوبها محضُ كون الوجود حقيقته من غير حاجة إلى شيء آخر ومعناه أن الله تعالى يأخذ هذا الامتياز الأكبر أعنى كونه موجودا واجب الوجود من كون الوجود حقيقة الله فيما فرضوه لا أن الوجود الذى فرضوه أنه حقيقة الله يأخذ امتياز أنه موجود وأنه واجب الوجود من كونه حقيقة الله. والفرق بين هذين الأمرين مهم جدا إلى حد أن روح الخطأ فى مذهب الفلاسفة القائل بأن ذات الله الوجود ولا ذات له غيره يرتكز فى عدم الدقة إلى هذا الفرق المهم فهل ان الله تعالى موجود واجب الوجود لكونه وجودا أم ان الوجود الخاص المجعول حقيقة الله موجود واجب الوجود لكونه حقيقة الله ؟ فالأول قول الفلاسفة فى أول المسألة وهى تفسير وجوب وجود الله والثانى قولهم أخيرا فى ادعاء أن الوجود الذى فرض كونه حقيقة الله ممتازا بين الوجودات بكونه موجودا واجب الوجود، وجمعُ القول الثانى إلى الأول هو المصادرة والدور كما أن الاكتفاء بالأول هو القول بكون الوجود مطلقا واجب الوجود وهو مذهب وحدة الوجود . فإن كانت الفلاسفة الوجودية وأنصارهم الذين عبر عنهم الجلال الدوانى « بطائفة من محققى المتكلمين » لا يسرهم نقض مذهبهم بالدور والمصادرة فلابد أن يكونوا مضطرين إلى القول بوجوب الوجود مطلقا ويطرحوا حديث الوجود الخاص من البين ، ولهذا قلنا من قبلُ إن مذهب الفلاسفة الوجودية إذا خلى وطبعه ينجر إلى مذهب الصوفية الوجودية القائلين بأن الله هو الوجود المطلق المنبسط على جميع الموجودات لأن الوجود إن كان واجب الوجود كان منشأ ذلك أنه وجود وأنه يستحيل انفكاك الشيء من نفسه كما عللت الفلاسفة أنفسهم فيكون الوجود أينما كان واجب الوجود ، وإن لم يكن الوجود واجب الوجود فلا يكون الوجود المجرد عن الماهية ولا الوجود الخاص واجب الوجود ، إذ لا معنى

لـكون منشأ وجوب الوجود تجرده عن ماهية يضاف إليها لأن التجرد لا يجعل غير الواجب واجبا ولا غير المستقل مستقلا ولا غير الموجود موجودا . أما كون منشأ وجوب الوجود وجودا خاصا فإن كان المراد أيّ وجود خاص كان فهو يفضى إلى تعدد الواجب بعدد الوجودات الخاصة للأشياء كما كان فى مذهب وحدة الوجود أو بالأصح كما لزم ذلك المذهبَ ، وإن كان المراد الوجود الخاص الـكائن حقيقة الله فرجعه إلى التحكم المحض أو إلى الدور والمصادرة فى تصوير المسألة .

هـذا تلخيص اعتراضى الذى يتضمن اعتراضات على مذهب الفلاسفة . وقد اعتُرض عليه أيضا بأن الوجود معلوم بديهى المفهوم فـكيف يجوز أن يكون حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته بالاتفاق . قال المحقق الدوانى فى شرحه للعقائد العضدية عنـد قول المصنف « أجمع السلف وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة على أن النظر فى معرفة الله واجب » : « المراد بمعرفته التصديق بوجوده ووجوبه وصفاته الـكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية . وأما معرفة الله تعالى بالـكنه فغير واقع عند المحققين . ومنهم من قال بامتناعها كحجة الإسلام وإمام الحرمين والصوفية والفلاسفة » فـكيف يحكم الفلاسفة من بين هؤلاء القائلين باستحالة اكتناهه تعالى ، بأن الله هو الوجود المجرد عن الماهيـة ؟ وكيف يحكم الصوفية بأنه الوجود المطلق ؟ وما أصدق قول من قال :

تبارك الله وارت غيبَه حجب فليس يعرف غيرُ الله ما الله ؟

وقد أجاب العلامة التفتازانى عن هذا الاعتراض من جانب الفلاسفة بأن المعلوم هو الوجود المطلق لا الوجود الخاص. وأنا أقول إن كانوا يعلمون كنه الوجود فلايجوز كونه حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته وإن كانوا لا يعلمونه فـكيف يجترئون على أن يجعلوا حقيقة الله ما لا يعلمونه فهذا ترديد لا يعزب عنـه الوجود المطلق ولا الوجود

الخاص، وزيادة على هذا فالوجود الخاص الذى لايعلمون حقيقته يلزم أن لا يكون معلوما لهم أنه حقيقة الله بل ولا أنه يصح إطلاق اسم الوجود عليه . هذا ، مع أنى أعلم أنهم يعلمون معنى الوجود وقد راقهم ما يعلمون من معناه حتى جعلوه حقيقة الله وهو الكون فى الأعيان وحتى فضلوه على الموجود الكائن لكونه يقبل العدم ولا يقبله الوجود وحتى أنهم علموا كونه معنى مصدريا غير قائم بذاته ولا موجودا فى الخارج فاستعانوا باختصاصه بالله ليجعلوه موجودا قائما بذاته مقترفين فى هذه الاستعانة أيضا خطأ كبيرا آخر . ومن هذا يُعلم أيضا أن ما يدعون فى غضون كلماتهم المضطربة من أن الوجود الذى جعلوه حقيقة الله غير الوجود بمعنى الكون فى الأعيان الذى هو المعلوم الوحيد والرائق الوحيد والمعنى الحقيق الوحيد للوجود ، غير مسموع .

وهذا الاعتراض عام الورود على مذهبى الفلاسفة والصوفية معا فى حين أن الاعتراض الأول الكبير الذى خصنى ربى بإلهامه وأنا أجله عن أن تكون حقيقته الوجود وإنما الوجود خزينة جوده كما أن العدم منبع تلك الخزينة ، مصوّب على الفلاسفة وأنصارهم من المتكلمين . وليس للصوفية إزاء الاعتراض الثانى أن يتمللوا بحديث الوجود الخاص الذى تملل به أنصار مذهب الفلاسفة والذى جعله العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد جوابا عن كل اعتراض ورد على هذا المذهب ، وقد عرفت مبلغ قيمته . وكون المراد من الوجود المجهول حقيقة الله تعالى هو الوجود المعروف المعنى أظهر فى مذهب الصوفية منه فى مذهب الفلاسفة وإلا فمن أين كانت الصوفية يعلمون أن الوجود الذى يوجد فى كل موجود هو الله مع أن الوجود الذى يعلمون وجوده فى كل موجود هو الوجود الذى يعرفه كل أحد وهو الوجود بمعنى الكون فى الأعيان . ومع هذا فالمعروف أن الوجود المجهول حقيقة الله فى مذهبى الفلاسفة والصوفية الوجودية لا اختلاف فيه بين الفريقين إلا بأن يكون وجودا مطلقا عند الصوفية أو وجودا خاصا مقيدا بالتجرد عن

الماهية عند الفلاسفة ، لا بأن يكون وجودا مطلقا معلوم الحقيقة أو وجودا خاصا غير معلوم الحقيقة .

* * *

وهناك دعوى باطلة شائعة بين الصوفية الوجودية وأنصار الفلاسفة وهى أن الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود وبطلانها بالنسبة إلى مذهب الفلاسفة أوضح منه بالنسبة إلى مذهب الصوفية لأن اشتراك الفلاسفة فى تلك الدعوى ينافى تخصيصهم الموجودية فى الخارج والقيام بالذات للوجود الخاص الذى جعلوه حقيقة الله وينقض أساس كل ميزة بنيت على خصوصية هذا الوجود عند دفع الاعتراضات الواردة عليهم كما ترى ذلك جليا فى كلام العلامة التفتازانى . واشتراكهم فى هذه الدعوى يدل على أن مزية الوجود فى الخارج والقيام بالذات ما أتت ذلك الوجود الخاص من خصوصيته بل من كونه وجودا . وقد قال أنصار الصوفية الوجودية الذين هم أحق بأن يكونوا أصحاب تلك الدعوى إن الموجود ليس معناه المتصف بالوجود على أن يكون الوجود صفة للموجود بل الأمر بالعكس أعنى أن الوجود صفة للوجود الذى هو الذات القائمة بنفسها كما فى رسالة « الوحدة الوجودية » لبهاء الدين العاملى . وأنت ترى كيف أنهم شوشوا الحقائق المعروفة على العقول ؟ فهل ترى أن الفلاسفة ولاسيما أنصار مذهبهم يشتركون مع الصوفية فى تشويش هـذه الحقائق أيضا ؟ مع أن القول بكون الوجود موجودا بنفسه والموجود موجودا بالوجود يستتبع القول بأن الوجود أصل والموجود تابع له فى الموجودية كالصفة التابعة لموصوفها ، بل القول بأن الوجود موجود بذاته والموجود موجود بالوجود هو تأليه الوجود مطلقا بجعله واجب الوجود طبقا لقول الصوفية الوجوديين فكيف إذن يقول به الفلاسفة الذين حصروا الألوهية فى الوجود الخاص ؟ وكيف يقول به العلامة التفتازانى الذى أقام فى شرح المقاصد حربا شعواء على مذهب وحدة الوجود الصوفى ؟ ولا يمكنهم أن يعتذروا بأن الوجود الذى

هو موجود بذاته والموجود موجود به هو ذلك الوجود الخاص لأن كون الموجود ـ أى موجود كان ـ موجودا بالوجود الخاص الذى هو الله على معنى أن الوجود الذى فى الموجود وجوده لا وجود الوجود نفسه ، هو أيضاً مذهب وحدة الوجود بعينه الذى يفر منه الفلاسفة وأنصارهم لاسيما العلامة التفتازانى بكل ما لديهم ولديه من قوة وحيلة . ويؤيد ما قلنا تمثيلهم الآتى بالضوء والمضئ لأن القول بكون الضوء يضئ بذاته والمضئ يضئ بالضوء معناه أن الإضاءة التى فى المضئ هى للضوء لا للمضئ .

وكل ما بعثهم على دعوى أن الوجود موجود بذاته والموجود موجود بالوجود هو السعى لإقناع الناس بأن الوجود أحق باسم الوجود من الموجود فاختلقوا له حجة هى أن الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود ثم اختلقوا له مثالا فقالوا كما أن المضئ كالشمس مضئ بالضوء والضوء مضئ بنفسه . وأنا أذكر لهم أمثلة على غرار مثالهم إن أعجبتهم وهى أن الضاحك ضاحك بالضحك والضحك ضاحك بنفسه والماشى ماش بالمشى والمشى ماش بنفسه والمقتول مقتول بالقتل والقتل مقتول بنفسه !! والصواب أن الوجود وجود لا موجود والضوء ضوء لا مضئ وإن غلط فيه كثير من أفاضل العلماء المحققين كالتفتازانى والسيلكوتى وغيرهما كما أن الضحك ضحك لا ضاحك والمشى مشى لا ماش والقتل قتل لا مقتول ولا قاتل[1] وقد قال علماء الطبيعة « إن المضئ على نوعين مضئ بالذات ومضئ بالواسطة فالمضئ بالذات هو

[١] ومن هذا يظهر فساد ما قاله ابن رشد فيما كتبه رداً على « تهافت الفلاسفة » للامام الغزالى ص ٧٩ عند تأييده لقول الفلاسفة بأن صفات الله عين ذاته وتصحيح ما فرعوا عليه من حمل العلم مثلا على الله حمل مواطأة : « إن العالم إن كان عالما بعلمه فالذى يكون به العالم عالما أحرى أن يكون عالما وذلك لأن كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد » لأنه يوجب أن يكون الضحك أحرى أن يكون ضاحكا من الضاحك والمشى أولى من الماشى أن يكون ماشياً .

الذى يتولد فيه الضوء كالشمس والمصابيح والمضئ بالواسطة هو الذى يأتيه من غيره ثم ينعكس عنـه كالأرض والقمر وكل جسم مرئى بالانعكاس » وقالوا « إن الضوء نفسه لا يُرَى وإنما الذى يرى هو الأشياء التى تعكسه فلو لم يكن على سطح الأرض وفى الجو مايعكس ضوء الشمس لما كان هناك نهار ولو تصور الإنسان أنه صعد بالنهار حتى خرج عن جو الأرض وفارق غلافه الهوائى لوجد نفسه فى ظلام حالك أمامه جسم منير هو الأرض والظلمةُ الحالـكة خارجَ هذا الجو رغم الضوء الذى يخترق الفضاء لازمةٌ لخفاء الضوء فى ذاته وإذا تذكرنا أن الضوء هو اهتزازات أثيرية وأن الأثير نفسَه لا يرى زال عنا العجب الذى يعترينا عن سماعنا بخفاء الضوء » .

ومن هذا البيان يعلم أن الذين يزعمون كون الضوء مضيئا لايعلمون خفاءه فى ذاته إلى حد أنه لا يرى وليس المضىء إلا حامل الضوء أوعاكسه وهما مرئيان بل المرئيان الوحيدان . فلو كان الضوء مضيئا بنفسه والوجود موجودا بنفسه لما احتاج الضوء إلى محل يحمله أو يعكسه ولـكان الوجود واجب الوجود على أن لا يختص هذا الشرف بالوجود الخاص الذى هو الله عند الفلاسفة بل يعم كل وجود كما هو مذهب الصوفية الوجودية الذى لا يتفق مع مذهب العقل .

وكما لا صحة لـكون الوجود موجودا بنفسه لاصحة أيضا لـكون الموجود موجودا بالوجود ، الذى هو الشطر الثانى من شطرى الدعوى الفارغة المذكورة التى يُعنى بها مدّعوها من الصوفية والفلاسفة وأنصارهم [1] وربما يقولون فى التعبير عن تلك الدعوى إن الموجود يحتاج فى تحققه إلى الوجود ولا يحتاج الوجود فى تحققه إلى شئ كما ذكره

---

[١] ولذا قال بهمنيار تلميذ ابن سينا فى « التحصيل » إذا قلنا وجود كذا فإنما نعنى به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشىء فى الأعيان لـكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل » وإن كان صاحب « الأسفار » تكلف لتأويل هذا الـكلام .

العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد وارتضاه مع أن الوجود هو التحقق نفسه [١] فيكون معنى قولهم إن الوجود موجود بالوجود أنه متحقق بالتحقق أو أن تحققه يحتاج إلى تحققه .

اعلم انى لم أر فيما رأيت من كلمات الصوفية الوجودية بيانا كاشفا عن حقيقة مذهبهم مثل ما رأيت فى « الدرة الفاخرة » للعالم الكبير والأديب المشهور عبد الرحمن الجامى ورسالة « الوحدة الوجودية » لبهاء الدين العاملى وأظنه العالم الأديب المعروف صاحب « الكشكول » و « المخلاة » وما رأيت مثلهما ـ وهما يمزجان أدلة مذهب الصوفية الوجودية بأدلة مذهب الفلاسفة ـ محاميا حاذقا يحامى عن المذهب الوجودى الجاهلى فى أسلوب علمى ، حتى الصدر الشيرازى صاحب « الأسفار » فى اطنابه وتبجحه وإعجابه بنفسه لا يمدلها فى المحاماة . وإنما عبرت عن مذهبهم بالمذهب الجاهلى لأن هذا المذهب الذى لا أشك فى بطلانه ـ ولا يشك مى الذين أسس هذا المذهب على مذهبهم أعنى الفلاسفة وان كان مذهبهم أيضا باطلا ـ والذى أربأ بالمسلمين وأحذرهم أن يعتقدوه حقا ويظنوه مذهب أولياء الله العارفين ، فهو إن لم يكن فتنة مدبرة من أعداء الإسلام أو شعوذة مختلقة من أدعياء الولاية فجهالة فى غاية الجهالة والذين يتكلمون عن ذات الله فى هذا الصدد ويحسبونه هينا فأقل ما يقال فيهم أنهم ما قدروا الله حق قدره . وها أنا أنقل أقوى حجج كل من أقوى المحامين عن المذهب المذكورين :

قال العاملى : « فصل فى تفصيل مذهبهم فى مسألة الوجود ، قالوا من المعلوم أن لا شىء أقرب إلى الوجود بل إلى كل شىء من نفسه فإن الحالة الحاصلة من مصاحبة الشىء ومجاورته أولى حصولا لذلك الشىء نفسه فإن المفيد لا يفيد إلا ما فيه فلا شىء

---

[١] حتى إنهم أنفسهم كثيراً ما يقولون فى إقناع غيرهم بكون الوجود موجودا إنه نفس التحقق مع أن التحقق غير المتحقق كما أن الوجود غير الموجود .

أقرب وأولى للموجودية من الوجود كما لا شىء أقرب وأولى للمعدومية من العدم . لحقيقة الوجود المطلق مع إطلاقه وإحاطته بكل الموجودات موجود بالذات واجب وجوده ممتنع عدمه ولا يمكن أن لايكون موجودا كما لايمكن أن لا يكون وجودا » .

أقول ولذا ادعى الصوفية الاستغناء عن إثبات وجود الله بالدليل لعدم إمكان أن يكون الوجود عندهم غير موجود ، وكانت هذه العقلية من أسباب انجذابهم مع الفلاسفة الوجودية إلى « الوجود » لحد أن جعلوه حقيقة الله وإن افترق الفريقان بعد هذا الاتفاق فتراجعت الفلاسفة إلى الوجود المجرد عن الماهية وأطلق الصوفية العنان . وادعت الصوفية أيضا الاستغناء عن توحيد الله إذ لا موجود غير الوجود .

ثم أقول استدلالهم على أن الوجود موجود ولا يمكنه أن لا يكون موجودا، بأن الوجود أقرب شىء وأولاه بالموجودية بناء على أن الوجود هو الموجودية نفسها ولا شىء أقرب وأولى بالشىء من نفسه ، مغالطة لا تفر من دقيق النظر إذ لا ينفعهم القرب ولا الاتحاد بين الوجود والموجودية فى إثبات المطلوب الذى هو كون الوجود موجودا وعدم إمكان أن لا يكون موجودا ، وليس المطلوب إثبات كون الوجود موجودية بل إثبات كونه موجودا ولو كان فى استطاعتهم أن يثبتوا كون الوجود نفس الوجود لنفعهم، فالمطلوب غير ثابت والثابت غير مطلوب . فقد تبين أن ما أتى به المحامى الفاضل فى إثبات كون الوجود موجودا خارجيا بل موجودا واجب الوجود أى موجودا لا يمكن أن لا يكون موجودا ، مما يجذب السذج ولا يروج عند الناقد البصير وإن كان المستدل ساقه كدليل ناصع لا يجاب عنه . وفضلا عن هذا فدليلهم يرينا جليا أن الوجود الذى يطلقونه على الله ويجعلونه عين ذاته وحقيقته هو الوجود الذى يوجد فى كل موجود ويعرف الناس معناه بالبداهة أعنى به ضد العدم وأعنى به المعنى الانتزاعى القائم بالموجود ، غير القائم بذاته ، وقد سجلوا على معناه المصدرى حيث جعلوه نفس الموجودية .

وقال الفاضل الجامى : « لا شك أن مبدأ الوجودات موجود بعينه فلا يخلو إما أن يكون حقيقته الوجود أو غيره ولا جائز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود فى وجوده إلى غيرهو الوجود والاحتياج ينافى الوجوب فتعين أن يكون حقيقته الوجود[1] فإن كان مطلقا ثبت المطلوب وإن كان متعينا يمتنع أن يكون التعين داخلا فيه وإلا لتركب الواجب فتعين أن يكون خارجا فالواجب محض هو الوجود والتعين صفة عارضة » .

ونحن نقول أولا هذا يشبه كل الشبه ماذكره العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد دفاعا عن مذهب الفلاسفة : « وحين اعتُرض بأنه لم لايجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها [وهو يعنى حقيقة الله] أمرا غير الوجود ، أجابوا بأن المتحقق بنفسه الغنى عما سواه لا يجوز أن يكون غير الوجود لأن احتياج غير الوجود فى التحقق إلى الوجود ضرورى » فأنت ترى كيف يتحد مذهبا الصوفية والفلاسفة فى طريق الدفاع وكيف يقلد الصوفية الفلاسفة فى أقوالهم واستدلالاتهم النظرية والناس يحسبون أنهم عندما يتكلمون فى مسألة وحدة الوجود التى هى مسألة وراء طور العقل يتكلمون عن كشف وقداسة .

ثم نقول ردا لقوله «ضرورة احتياج غير الوجودفى وجوده إلى غيرٍ هوالوجود»: لا يحتاج أى شىء فى وجوده إلى الوجود حتى يصح أن يقال لو كان الله غير الوجود لاحتاج فى وجوده إلى غيرهو الوجود وحتى يكون هذا الاحتياج ضروريا . بل الوجودات غير الله تحتاج فى وجودها إلى الموجد ، أما الوجود فلا يحتاج إليه أىُّ موجود ليكون موجودا وإلا لزم تقدمه بالوجود على وجوده ، لأن الوجود المفروض كونه محتاجا إليه هو وجوده لا وجود

---

[١] الحقيقة فى كلا الموضعين وقعت فى النسخة التى رأيناها غير مضافة إلى الضمير والظاهر أنه غلط مطبعى وصوابه ما ذكرنا .

موجود آخر والمحتاج إليه يلزم أن يتقدم على المحتاج ، فلو كان الوجود محتاجا إلى وجوده ليكون موجودا لزم تقدم وجوده عليه وكان وجوده بعد وجوده تحصيلا للحاصل[١] .

ثم إن الوجود لا استقلال له بالوجود حتى يكون الموجود محتاجا إليه ولا يكون هو محتاجا إلى أى شىء بل الوجود يحتاج إلى ذات الموجود ليقوم بها وهم يعكسون الأمر فيقولون بقيام الموجود بالوجود ويقولون بأن الموجود هو الوجود والموجود غير موجود . وإنى أبين لهم منشأ الغلط فى ظنهم الوجود موجودا إلى حد أنه يستحيل أن يكون معدوما[٢] وإلى حد أنه الله سبحانه وتعالى من جراء استحالة كونه معدوما : فأقول بم علمتم وجود الوجود ؟ لاشك أنكم علمتموه من وجود الموجودات واسم علمتم وجود الموجودات من وجود الوجود ، فلو فرضنا عدم وجود هذه الموجودات بأجمعها وفرضنا أيضا عدم وجود الله أوبالأصح عدم العلم بوجوده لعدم الدليل على وجوده وهو وجود الموجودات ، فعند ذلك لاشك أنه يذهب الوجود ويزول مع زوال

---

[١] فالموجود الممكن يحتاج إلى الموجد ليجعله متصفا بالوجود ولا يحتاج إلى الوجود ليجعله متصفا به ، إذ الجاعل أى العلة الفاعلية هو الموجد لا الوجود . نعم يصح أن يقال إن الموجود يحتاج إلى الوجود احتياج الموصوف إلى صفته من غير أن يكون هذا احتياجا له فى ذاته وماهيته بل فى تسميته موصوفا بتلك الصفة ويفوقه احتياج الصفة إلى موصوفها لتقوم به وكل من الموصوف وهو الماهية والصفة أى الوجود غير موجود قبل اقتران أحدهما بالآخر بجعل من الموجد ، وبعد الاقتران فالموصوف بالوجود موجود ووجوده غير موجود كما كان قبل الاقتران لئلا يلزم التسلسل فى وجود الوجود .

لا يقال كيف يكون المركب من المعدومين فى ذاتهما وهما الماهية والوجود ، موجوداً بعد اقتران أحدهما بالآخر ؟ لأنى أقول نحن لا ندرك كيف خلق الله الأشياء إلا قوله لها كونى فتكون ومذهبنا فيه الخلق من عدم لا تأليف موجود بموجود أو موجود بمعدوم مثل صانعى البشر .

[٢] وقد سبق أن الوجود من المعقولات الثانية التى لا يحاذيها أمر فى الخارج أى من الأمور الاعتبارية .

الوجودات[1] فلا يمكن الوجودى أن يقول بالنظر إلى تلك الحالة إن الوجود موجود ولايمكن أن لا يكون موجودا . فالذى يغر الوجودىّ ويحمله على القول بوجود الوجود وامتناع عدمه حتى يتخذه إلٰها واجب الوجودهو وجود الموجودات لا وجود الوجود نفسه أما هو فمدوم لا يمكن أن يكون موجود إلا تبعا لوجود الموجودات وانتزاعه عنها بله أن يكون موجودا يمتنع أن يكون معدوما .

نعم ههنا نقطة فى غاية الدقة وهى أن الوجود الذى ليس بموجود فى الخارج منذ كان ، لا يكون عدما حتى ولو فرض انعدام الموجودا بأسرها إلا أن ذلك ليس لأن الوجود موجود يمتنع أن يكون معدوما بل لأنه مفهوم ذهنى وماهية من الماهيات لا يمكن سلبها عن نفسها وامتناع سلب الشىء عن نفسه أو بتعبير آخر امتناع انفكاك الشىء من نفسه حقيقة معترف بها عندنا وعند الوجوديين إلى حد إنه كان أول دافع لهم إلى الاغاليط والأضاليل التى اطلع عليها قارىء هذا الكتاب ، وهذا المبدأ أعنى مبدأ امتناع سلب الشىء عن نفسه مبدأ فى غاية الصحة ومن مبادىء العقل الأولية إلا أن الوجوديين غلطوا فى تصوير المسألة فحكموا بامتناع كون الوجود معدوما مع أن سلب الوجود عدم لامعدوم وامتناع كونه معدوما غلط من امتناع كونه عدما كما أن ضرورة كون الوجود موجودا غلط من ضرورة كونه وجودا فالوجود ضرورى أن يكون وجودا كما أن الإنسان ضرورى أن يكون إنسانا . والفرس فرسا والحجر حجرا والأرض أرضا والسماء سماء والعلم علما والجهل جهلا والظلام ظلاما والضوء ضوءاً فكل شىء ضرورى أن يكون ذلك الشىء ومستحيل أن لا يكون وإنما يلزم الدقة فى ضرورة ثبوت الشىء لنفسه وامتناع سلب الشىء عن نفسه ، إلى تثبيت نفس الشىء

---

[١] ولذا قال « أميل سه‌سه » كما فى مطالب ومذاهب ص ٣٠٢ : « إن عقولنا وإن أبت إنكار وجود الله بالنظر إلى وجود العالم لكنها لا تأبى إنكارهما معا » .

من دون أدنى تغيير فيه كأن يقال مثلا عن الوجود أنه موجود وعن الضوء أنه مضيء مع أن الموجود ليس نفس الوجود والمضيء ليس نفس الضوء . وليس معنى كون كل ماهية تلك الماهية بالضرورة أن الماهيات غير مجعولة والمجعول وجودها بل معناه أن كون الشيء ذلك الشيء مستند إلى مبدأ العينية الذى هو من المبادىء الأولى البديهية والذى استحالة التناقض راجعة أيضا إلى ذلك المبدأ لتضمن كون الشيء ذلك الشيء عدم كونه غيرَه فكون الشيء ذلك الشيء ضرورى ومستغن عن الجعل كتحصيل الحاصل ولا ينافيه كون الماهيات نفسِها مجعولة لأن هذا جعل الماهية لأجعل الماهية ماهية .

وترى الصدر الشيرازى فى « الأسفار » ملأ عشرات أو أكثر من الصفحات الكبرى فى بحث الوجود والماهية أتى فيها بمالا يسمن ولا يغنى غير زبد يذهب جفاء ولا ينفع الناس وغير ما يكرر فى أثنائها من تمدح وتبجح وقدح فى علماء أصول الدين ومذاهبهم فى شكل بذىء ينم على معاداة غير الشيعة والفلاسفة من أهل السنة والمعتزلة.

والرجل مصر على دعوى أن الوجود موجود بل هو الموجود الوحيد حتى إنه يزيد على مذهب أئمته الفلاسفة — فى حين أنهم لا يدعون بصراحة كون وجود الممكن موجودا وإن كان اشتراكهم مع الصوفية فى القول بأن الوجود موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه يقتضى ذلك أيضا — فيدعى أن الموجودية منحصرة فى الوجود سواء كان وجود الواجب أو وجود الممكن ، والماهيات ماشمت رائحة الوجود ولا تشمها أبدا اللهم إلا أن تكون موجوديتها بموجودية الوجود لا بموجوديتها أنفسها وهى أى الماهيات غير مجعولة وليس من شأنها أن يتعلق بها الجعل وإنما المجعول الوجود بمعنى أنه أثر الفاعل بالذات وهو عنده يتقدم فى الخارج على الماهية وهى تتبعه عكس مايزعمه الجمهور وإن كانت هى متقدمة عليه فى الذهن .

ثم إن الوجود الذى يلح الرجل فى دعوى كونه موجودا غير الوجود بالمعنى

المصدرى الذى يعترف بعدم موجوديته ويعبر عن الوجود الأول بالوجود الحقيق وعن الثانى بالوجود الانتزاعى ولا يعترف باندراج الحقيق تحت الانتزاعى لا على أنه ذاتى للحقيق ولا على أنه عرضى، مخالفاً فى ذلك لأنصار الفلاسفة الذين يقولون بكون الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان عرضا عاما للوجود الخاص الذى هو عين ذات الله .

ومما يفترق به صاحب « الأسفار » عن الفلاسفة مع كونه لا يتخذ مذهباً لنفسه غير مذهبهم ، أن وجود الممكنات أيضا عين ذواتها، وليس معناه أنه يختار مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى، حاشا الصدر الشيرازى أن يُدخل نفسه فى عداد الأشاعرة علماء أهل السنة الذين لا يخاصم طائفة مخاصمته إياهم، وإنما معناه أن الوجود فى الخارج والمجعول بالذات هو وجود الممكن ولا وجود للماهية غير اتحادها مع هـذا الوجود الموجود المجعول..فهى لا تزال معدومة حتى بعد أن جُعل وجودها فصار موجودا، ولا مانع من أن يتحد الوجود الموجود مع الماهية المعدومة بل يلزم كون أحد طرفى المتحد معدوما ولا يجوز اتحاد موجود بموجود كما بينه فى كتابه .

وأنا أقول مسألة الوجود مَوحِل إن كان ارتطم فيها الفلاسفة والصوفية الوجوديتان وأنصار كل من الطائفتين فصاحب الأسفار الذى هو نصيرهما معاً وَاحَلَهم فوحلهم حتى وقع فيها إلى محل الفرَق من جسمه وعقله ، وقد وقعتُ فى لجب من العجب لما تعقبتهم فى دعوى أن الوجود موجود بل لا أحق منه بالوجودية ، تلك الدعوى الطويلة العريضة . ولم يشذ أحد من الفلاسفة والصوفية الوجودية إلا الشهاب السهروردى شيخ الفلسفة الإشراقية وصاحب « التلويحات » و « المطارحات » و « المشارعات » شذ عنهم فلم يقبل رحمه الله كون الوجود موجودا .

ومدعو موجودية الوجود لا يرضون مع ادعائهم هـذا أن يكون للوجود وجود

فيتسلسلَ الوجودات، فيقولون لا وجود للوجود لأنه موجود بنفسه لابالوجود والذى له وجود هو الوجود لأنه موجود بالوجود . فأقول رادًّا عليهم وخطاباً للقارئين هل سمعتم رحمكم الله موجودا لا وجود له[1]؟ ومن هـذا يلزم أن يُفهم أن الوجود ليس بموجود بدلا من أن يفهم أن الوجود موجود بنفسه فإن كان الموجود موجودا بالوجود والوجود موجودا بنفسه لزم أن يكون الوجود غير الموجود أو لزم أن يكون الوجود الذى هو موجود بنفسه موجودا بالوجود وهذا خلف .

ثم إنهم من شدة غفلتهم يقولون عند ما يسمون لإعظام الوجود واحتقار الموجود إن الوجود موجودبل هو أولى من الوجود بأن يكون موجودا.. وكان الواجب عليهم أن يذكروا فى مدح الوجود لفظا غير الموجود الذى احتقروه وفضلوا الوجود عليـه وإلا كان معنى قولهم هـذا أن الوجود أولى من الموجود بأن يكون محتقرا وهذا خلف آخر .

وبالنظر إلى ادعاء صاحب الأسفار أن الوجود موجود وأن الذى يعبر عنـه « بالموجود » بمعنى الوجود بالوجود أو المتصف بالوجود[2] معدوم، إذ الماهية معدومة عنده ولا تزال معدومة بعد اتحادها بالوجود الموجود .. فبالنظر إلى ادعاء هـذا الرجل يشتد الخلف فى استعمال لفظ « الموجود » لمدح الوجود فيكون معنى الجملة المادحة للوجود بالموجودية أنه المعدوم الوحيد !! فإذا لم يكن الموجودات موجودات فليبحث

[١] لا يقال سبب كون الوجود موجودا لا وجود له أنه عين الوجود كذات البارى تعالى الغنية عن صفة الوجود لـكونها عين الوجود، لأنىأقول وهذا أى كون ذات الله عن الوجود زعم الوجوديينأيضا. ثم إناعترافهم بعدم وجود الوجود لـكونه عين الوجود أجلى دليل على أنالوجود ليس بموجود وإنما هو وجود فقط .

[٢] على أن صاحب الأسفار لا يقبل اتصاف الماهية بالوجود لاعتباره أصلا واعتبارها تبعا .

هواة الوجود وغواته عن كلمة غير « الوجود » يُفهمون بها أهمية الوجود فى الوجودية بالنسبة إلى الوجود . وقولهم لا عبرة بالتعبير اللغوى لا يجديهم نفعا فى عجزهم عن التعبير .

وصاحب الأسفار حين يدّعى عدم الماهيات حتى بعد وجودها بوجود أفرادها يريد أن يفتح لنفسه طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود الذى هو مختاره أيضا على الرغم من تضاد المذهبين بعضهما مع بعض كما عرفت مما سبق وإن كان مذهب وحدةالوجود مشتقا من مذهب الفلاسفة.. فزيد وعمرو وهذا الفرس وذاك الجمل وذاك الشجر وهذه الشمس وذاك القمر كل من ذلك ليس بموجود عنده وإنما الموجود وجودها . لكن وجود زيد مثلا إن كان موجودا لكونه وجودا ولم يكن زيد نفسه موجودا لكونه موجودا ولكونه ماهية، فلا يكون شىء أغرب من هذا.. فإذا سألنا القائل بهذ القول لمن هذا الوجود الذي هو موجود ؟ يكون جوابه طبعا : لزيد ولكن زيدا لما لم يكن هو نفسه وجودا بل موجودا وماهية وبالأوضح فرداً من أفراد الحيوان الناطق الذى هو الماهية النوعية للإنسان ، يلزم على رأى هذا القائل أن لا يكون موجودا لكونه موجودا ولكونه ماهية . وكونُ الأشياء معدومة والموجود هو الوجود صحيح على مذهب القائلين بوحدة الوجود، فلاموجود عندهم غيرالوجود..إلا أن هذا الوجود الذى هو الموجود الوحيد عين ذات الله، وهم لا يعترفون بوجودات خاصة سوى وجود الله أو بالأصح سوى وجودٍ هو الله . أما صاحب الأسفار الذى يتمذهب بمذهبي الفلاسفة والصوفية معا ويعترف بوجودات للأشياء موجودات مثل الوجود الذى هو الله فكان كأنه مشرك بالله الذى هوالوجود وجوداتٍ غيرَه ، ولهذا كان الاعتراض على دعوى أن الوجود موجود بنفسه وذاته بلزوم أن يكون كل وجود فى كل موجود واجبَ الوجود إذلامعنى لواجب الوجود إلاالموجود بذاته.. وقد أورد شيخ الإشراقيين هذا

الاعتراض على أصحاب تلك الدعوى كما أوردته أنا عليهم فيما سبق ، لا محيص عنه ولا خلاص، أليسوا هم أنفسهم القائلين بأن الوجود متضمن لوجوب الوجود لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه ؟ ولذا جعلوه حقيقة الله ، ومن هـذا كان اعتبار المجعول في الممكنات هو الوجودَ لا الماهيات تناقضاً آخر من صاحب الأسفار إذ لا يمكن أن يكون الوجود الواجب مجعولا [١] ولا يمكنه التفريق بين وجود الله ووجود الممكنات في تضمن الوجوب لاسيما بعد تصريحه بأن الله هو الوجود كله كما أن كله الوجود ، مهما سعى في هذا التفريق بقوله ص ٨ :

« معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل . ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب أو بفاعل كما في الممكن ، لم يفتقر وجوده إلى وجود آخر يقوم به ، بخلاف غير الوجود فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل في وجوده واتصافه بالوجود » .

لأن لنا أن نقول ماذا هو الباعث على هـذا التفسير الفارق بين وجود الواجب ووجود الممكنات ؟ ومن أين عرف أن معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى الفاعل ؟ بل من أين عرف وجود واجب الوجود ؟ فلاشك أنه

---

[١] ومما يوجب كون وجودات الممكنات التي اعترف بها صاحب الأسفار موجودات مع القول بأن الوجود موجود بنفسه ، واجبات من غير فرق بينها وبين وجود الله ، أن وجود الممكن في رأى صاحب الأسفار عين ذاته مثل وجود الله ، فهل يكون وجوب وجود للشيء أكمل من كون ذاته الوجود نفسه لا ينفك منه إلا إذا أمكن انفكاك الشيء من نفسه ؟ فبعد القول بأن الوجود موجود بنفسه فكل ما يكون الوجود عين ذاته يكون موجودا واجب الوجود سواء فيه الواجب والممكن ، حتى إنه لا محل على هذا للتعبير عن الممكن بالممكن لكون الوجود الذى هو الواجب عين ذاته .

فمذهب صاحب الأسفار يفترق عن مذهب الفلاسفة وعن مذهب وحدة الوجود الصوفي ، فهو مذهب تعدد الآلهة بعدد الموجودات ومذهب اجتماع النقيضين من الموجود الواجب الممكن ومن الوجود الواجب المجعول .

استنبط من الوجود نفسه بدعوى أن الوجود يستحيل انفكاكه من نفسه فلا يقبل العدم ويكون واجبَ الوجود بالضرورة وليست هذه دعوى صاحب الأسفار فقط بل دعوى جميع الوجوديين من الصوفية والفلاسفة وأتباعهما المفتونين بفتنة الوجود والمجنونين بجنته وصاحب الأسفار أشدهم جنونا وغرورا . فإذا كان الوجود يستلزم بطبعه ومن حيث هو، الوجوبَ فيلزم أن لا يكون فى هذا فرق بين وجود الله ووجود الممكنات اللهم إلا إذا كان منشأ الوجوب فى وجود الله اختصاصَه بالله الواجب ، لكن هذا هو الدور والمصادرة والرجمة القهقرية التى طالما صدمنا بلزومه الوجوديين والتى أكبر ناحية ضلالهم فى هذه المسألة غفلتُهم عنها ، فبينما هم يتوهمون سر وجوب وجود الله فى نفس الوجود وفى كونه هو حقيقة الله بناء على توهم آخر منهم وهو أن الوجود موجود ولا يمكن أن لا يكون موجودا لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشيء من نفسه .. وبالاختصار بينما هم يبنون وجوب وجود الله على كون حقيقته الوجود تراهم يعودون فيبنون كون الوجوب فى وجود الله على كون هذا الوجود حقيقة الله وهل هذا إلا دور خفى عليهم مع ظهوره لكونهم مصابين بدوار من داء الوجود .

ولا يقال كون الله واجب الوجود ثابت بادلة إثبات الواجب وبه تنحل مشكلة الدور . لأنا نقول معلوم عندنا أن كون الله تعالى واجب الوجود ثابت بادلته التى سبق فى هذا الكتاب تفصيل بعض منها ، إلا أن ذلك لاينفع الوجوديين المدعين كون حقيقة الله الوجود وان هذا أى كون الوجود حقيقة الله هو منشأ وجوب وجوده . فإن لم تتم دعواهم هذه من غير استعانة بادلة إثبات الواجب كان معناه أن الله واجب الوجود بادلته المعلومة الإنية من غير علم بحقيقة الله تعالى وتبقى دعوى كون حقيقة الله الوجودَ التى هى المسألة المنازع فيها محتاجة إلى الإثبات بل منقوضة من أساسها لأن أدلة وجود الله وإن دلت على وجوب وجوده فلا تدل على كون الوجود

حقيقته وأنه منشأ وجوب وجوده وتكون الاستمانة بتلك الأدلة الإنية فى تمشية فرضيتهم القائلة بأن حقيقة الله الوجود ، غشا فى درس أكبر مسألة علمية دينية .

وفى الحقيقة لا ينتظر من أدلة إثبات وجود الله الذي لاتعلم حقيقته وإنما يقصد به العلم بضرورة وجوده على طريق الاستدلال بالأثر على المؤثر ، أىّ معونة لتعيين حقيقة الله المتعالية عن إدراك البشر ولا لإنشاء إله من الوجود المطلق مؤداه تعميم الألوهية فى الموجودات ، أو من الوجود المجرد عن الماهية مؤداه جعل الله وجودا مجردا عن الله كالعجلة الدائرة فى الفضاء. وإلا أى وإن كانت أدلة إثبات وجود الله يستعان بها لتعيين حقيقة الله انقلبت تلك الأدلة الإنية أدلة لمية وهو خلاف المفروض وخلاف مايستطيع البشر إدراكه .

فخلاصة النقطة التى فيها أكبر غش التفكير من نظرية الفلاسفة الوجودية أن الوجود الخاص الذى فرض كونه حقيقة الله فى هذا المذهب يُعطى دون سائر الوجودات الخاصة امتيازاتِ الموجودية والقيام بنفسه والقيومية لغيره التى هى امتيازات الله الخاصة الثابتة له بأدلة إثبات الواجب ويخيل إلى الأذهان كأنه قد ثبت بتلك الأدلة أيضا أن الوجود الخاص الذى جعله أصحاب المذهب حقيقة الله حقيقتُه فى نفس الأمر فاستحق مايستحق اللهُ من الامتيازات مع أن الأمر ليس كذلك .

والغش فى التفكير أخذ مأخذه أولا فى أذهان أهل المذهب وأنصاره من غير شعور منهم فأوقع أنفسَهم فى أضاليل هذه المسألة ثم أضل من تبعهم . فلو كان أساتذتنا الأجلاء المنويون مثل التفتازانى والشريف الجرجانى والجلال الدوانى والسيلكوتى والكلنبوى أحياء للفتّ أنظارهم إلى هذه النقطة وأحسبهم ما كانوا يرفضون لفت تلميذهم من وراء الأعصار المتأخرة ، ولكنى ألفت إليها أنظار العلماء المعاصرين وهم مختارون فى قبول مالاح لى فى هذه المسألة من الأفكار بشرط أن يقرأوا ما كتبته عنها بدقة لاتعمل ولا تميا والله ولى الهداية .

نعود إلى الكلام على مانقلناه من أقوال صاحب الأسفار : والحق الذى لايفوت العاقل بين تهويشات المفتونين أمور :

منها أن الوجود غير الموجود باتفاق بيننا وبين طائفتي الوجوديين ، وغير الموجود غير موجود وعلى الأقل أنه أى الوجود لايوجد من غير موجود لأنه معنى مصدرى غير قائم بنفسه . وقول صاحب الأسفار والعلامة التفتازانى قبله فى شرح المقاصد والفاضل الكلنبوى بعده فى حاشية شرح العقائد العضدية للجلال الدوانى : إن المراد ليس مفهوم الوجود الذى هو المعنى المصدرى بل ماصدق عليه الوجود وقد عاب العلامة التفتازانى الإمام الرازى بعدم التمييز بين المفهوم وما صدق عليه المفهوم - ليس بشئ لأن ما صدق عليه الشئ يكون على حسب مفهومه فلا يكون ما صدق عليه المصدر الدال على معنى غير مستقل ، مستقلا على خلاف مفهومه . مثلا إن ماصدق عليه الضحك لايجاوز مفهوم الضحك إلى مايقوم بذاته مثل الضاحك وما صدق عليه الضرب إلى ضارب أو مضروب وكذا ماصدق عليه الوجود لايجاوز معناه المصدرى إلى موجود لاسيما عند استعماله مقابلا للموجود . وقد صرح الفاضل السيلكوتى فى تعليقاته على شرح المواقف ص ٢٠٣ طبع الأستانة : « بأن ماصدق عليه الماهية أمر خارجى وما صدق عليه الوجود أمر ذهنى » وقال فى ص ٢٠٢ : « إن ماصدق عليه السواد من الأمور الذهنية مغاير لما صدق عليه الوجود فإن الأول هوية خارجية والثانى أمر اعتبارى » وليس بشئ أيضا قول صاحب الأسفار : « إن الوجود الحقيقى هو نفس التحقق فكيف لا يكون موجودا » لأنا ننقل الكلام إلى التحقق ونقول التحقق غير المتحقق كما أن الوجود غير الموجود .

ومنها أن الوجود لو فرضنا أنه موجود فلا نسلم أنه موجود متضمن للوجوب بطبعه بأن يكون موجودا فوق الموجود أى موجودا واجب الوجود حتى يستحق

بهذه الخاصية أن يكون حقيقةَ الله وعينَ ذاته كما هو أساس دعوى الطائفتين الوجوديتين. واستدلالهم عليه بأن الوجود لا ينفك من الوجود لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه وليس وجوب الوجود غير هذا ، مغالطة منهم مع أنفسهم لاتقاوم أمام نظرة صادقة لأن استحالة انفكاك الوجود من نفسه الذى هو الوجود إنما تكفل له ضروريا كونَه وجودا لا كونه موجودا فلا يكون واجب الوجود ، ألا يرى أنهم يقولون لا وجود للوجود دفعا للتسلسل فكيف يكون واجب الوجود فى حين أنه لاوجود له. وهذا يدل أيضا على أن الوجود غير موجود لأن الموجود ماله الوجود والوجود لاوجود له . ثم إنه لو كان الوجود واجب الوجود لكان كل وجود كذلك ولم يختص بالوجود المجمول حقيقة الله إذ لافرق بين وجود ووجود فى استحالة انفكاكه من نفسه أى من كونه وجودا ، والاستعانة باختصاص فرد واحد من أفراد الوجود بالله تراجعٌ عن أساس الدعوى التى هى استنباط الوجوب من الوجود .

ومنها أن الوجود المحض المجرد عن كل شىء حتى عن الماهية التى يكون بها كل شيء ذلك الشيء ، كما هو مذهب الفلاسفة فى حقيقة الله ، لا يمكن أن يكون هو الله الذى خلق السماوات والأرض والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره وخلق الأرواح والعقول وذويها ، لخلو الوجود المجرد عن كل شىء من الحياة والعلم والقدرة والإرادة فهو وجود مجرد عن كل شيء كالعجلة الدائرة فى الخلاء ؛ وهذا بديهى عند العقل السليم الذى لم تفسده أسطورة الوجود، وهذه البداهة مع بداهة كون الوجود مصدرا لا يكون له معنى الموجود وكونا لايكون له معنى الكائن ، لاسيما عند التزام كونه غير الموجود الكائن وتفضيله عليه ، هما اللتان كانتا أول دافع لى إلى تدقيق مذهب الفلاسفة الوجودية والتعمق فى نقده .

بقى أن صاحب الأسفار يطنب فى ادعاء أن المجمول فى الموجودات الممكنة وجودُها

لاماهياتها ويقول فى ص ٩ « إن الوجود نفس ثبوت الماهية لاثبوت شىء للماهية » ولك أن تقول بدلا من نفس ثبوت الماهية ثبوت نفس الماهية ، وإثباتُ نفس الشىء جعلُه جعلا بسيطا كما أن إثبات شىء لشىء جعلُه جعلا مركبا . فإذا كان الوجود نفسَ ثبوت الماهية أو ثبوتَ نفس الماهية يكون الإيجاد إثباتَ نفس الماهية وجعلَها لاجعل وجودها وهو مذهب المتكلمين والفلاسفة الإشراقيين ، ويؤيده أن الخلق الذى يرادف الجعـلَ البسيط يتعلق فى كلام الله دائما بالماهيات لا بوجودها فيقال « الله الذى خلق السماوات والأرض ولا يقال خلق وجود السماوات والأرض » ويقال « الله خالق كل شىء » لاخالق وجوده والمخلوق هو المجعول بعينه . وقد جاء فى كتاب الله التعبير بالجعل أيضا مثل « إنى جاعل فى الأرض خليفة » و « جعَلَ الظلمات والنور » و « وجعلنا سراجا وهاجا » فاعتبار المجعول وجود المخلوقات لاأنفسَها التى هى ماهياتها تعسفٌ فى التفلسف على خلاف العقل والنقل . وليس جعل نفس الماهية كجعل المشمش مشمشا الذى هو جعلٌ مركب وتحصيل للحاصل .

وما ذكره فى ص ١٠٤ تأييدا لـكون المجعول هو الوجود لاالماهية من أن المعلول يجب أن يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود الموجود بنفس ذاته ، فالفائض عنه يجب أن يكون وجودَ الأشياء لاماهياتِها لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى» فكأن الله الذى هو الوجود عند الوجوديين يجب أن يكون مايخلقه وجودا ولا يمكنه أن يخلق موجودا ، فالخالق والمخلوق كلاهما الوجود وإن كان الوجود الأول على زعمهم الوجود الواجب والثانى الوجود الممكن . ثم أورد بصدد تأييد هذه الفكرة كلام الشيخ الرئيس ابن سينا فى بعض رسائله الذى قال فى آخره : « كل منفعل عن فاعل فإنما ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بيِّن بالاستقراء فإن الحرارة النارية تفعل فى جرم من الأجرام بأن يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الـكيفيات.. والنفسُ الناطقة إنما تفعل فى نفسٍ ناطقة مثالَها وهى الصورة والعقلية المجردة. والسيف

إنما يضع فى الجسم مثاله وهو شكله والمِسَنّ إنما يحدد السكين بأن يضع فى جوانب حده مثالَ ماماسّه وهو استواء الأجزاء ومَلاستها » .

ففيه قياس فاعليته تعالى الذى ما أشهده ولا قدوتَه الفلاسفةَ خلْق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم ، بفاعلية العلل المادية.. والله تعالى متعال عن هذا القياس علوا كبيرا ، إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . وفيه أيضا اعتبار صدور الكائنات من الله تعالى بطريق الفيضان والنبعان والانبعاث لا بطريق الخلق من عدمٍ الذى هو مذهب المِلّيين، ويؤيد ماقلنا انه قال نقلا عن بعض العرفاء (على تعبيره) بعد نقل كلام الشيخ الرئيس : « لا ينبعث من الشئ ما ليس عنده فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة فإن الماهية ليست إلا ما به الشئ شئ ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شئ » .

أقول فمن أين إذن نشأت هذه الماهيات التى يلزم أن تكون هى ذوات الأشياء لكونها ما به الأشياء أشياء يمتاز بعضها عن بعض ، وهى منقطعة الصلة بالفاعل الجاعل ، من أين نشأت واتصلت بالوجودات المجعولة ؟ ولا يكفى فى جواب هذا الاستفهام ما يقولون من أنها أمور اعتبارية وأن ذواتِ الأشياء وجوداتُها على الرغم من أن ذوات الأشياء يلزم أن تكون مابه الأشياء تلك الأشياء أعنى الماهيات . ويرد بعد هذا سؤال مَن ذا الذى اعتبر تلك الماهيات التى هى أمور اعتبارية غير موجودة ؟ فإن قلنا : نحن المشتغلين بالبحث والمناظرة فى هذه المسائل المعتبرون ، فإننا أيضا من جملة الماهيات التى هى أمور اعتبارية غير موجودة مع أن الوجودات وجودات تلك الماهيات ، فيالها من ماهيات تملأ العالم بوجوداتها وهى معدومة ! وكان الأولى بمذهب اعتبار الماهيات حتى بعد وجودها أمورا اعتبارية غير موجودة كما هو رأى صاحب الأسفار، أن لا يكون وجودات الماهيات مضافة إليها ويُعتبرَ الكل وجود الله كما فى

مذهب وحدة الوجود لكن صاحب الأسفار لا يرتئى بالضبط أحد المذهبين وإنما هو ممثل لمذهب الاضطراب بينهما .

والذى يتضح من هذه الأفكار المنطوية على الضلالات البعيدة هو شدة اتصال التصوف الوجودى وامتزاجه بالفلسفة الأجنبية عن الإسلام لحديث مناسبة المعلول بعلته ثم عدم انبعاث ماليس عند الله من الله واتخاذُ الخالق والمخلوق من الوجود المفترق عن الوجود، كل ذلك مما لا يبقى بعده محلٌّ حتى لتمييز الخلق والخالق والمخلوق ، نغماتٌ تُعبِّد الطريق من الفلسفة إلى وحدة الوجود التى سماها الغربيون المؤلفون فى تاريخ الفلسفة ، الفلسفةَ البدعية ، فكما قالت الفلاسفة الوجوديون : « المعلول لا يكون إلا من جنس العلة » وإن كان لاجنس لها ، تقول الصوفية ويقول صاحب الأسفار : « إن العالم شؤون الوجود الحق وتطوراته وتنزلاته » ويقول الفيلسوف الألمانى « شيللينغ » بسقوط اللامتناهى يعنى الله إلى المتناهى وبأنه المسئول عن السيئات التى هى نتيجة سقوطه وإرسالِ نفسه فلماذا أراد أن يكون هذا العالمَ مع كونه نزولا له » ويقول « متره اقكار » من فلاسفة القرون الوسطى الباطنيين الاتحاديين : « إن الظمآن لا يشرب إن لم يجد فى الماء علامة من الله » ويقول شيخ الصوفية الوجودية الأكبر صاحب الفصوص فى فص نوح : « إن للحق فى كل خلق ظهوراً خاصا وهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو أى العالم الاسم الظاهر » ويقول فى فص هود : « فقل فى الكون ما شئت إن شئت قلت هو الخلق وإن شئت قلت هو الحق وإن شئت قلت هو الحق الخلق وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه وإن شئت قلت بالحيرة فى ذلك » ويقول الشيخ عبد الكريم الجيلى مؤلف «الإنسان الكامل» : « فلا تقل أين الله وأين العالم فما ثم إلا الله المسمى بالعالم » ويقول ملاحدة الماديين ما ثم إلا العالم

المسمى باسمه . وقال القاشانى فى شرح الفصوص ص ١٨٢ : « النفس الإلهية عين الطبيعة » .

فكل هـذه الأقوال يشف عن مبدأ واحد وهو قصر النظر على العالم المحسوس وعدم قبول موجود وراءه فإن كان اللهَ انتفى العالم وإن كان العالمَ انتفى الله وهكذا يكون التوحيد الوجودى على الرغم من حسن ظن المسلمين الغافلين به وبأهله المبتدعين هذه البدعة البعيدة من الحق بُعد السماء من الأرض . فالملاحدة المادية موحدون عنـد الصوفية الوجودية لعدم اعترافهم بوجود فيما وراء العالم المحسوس وليسوا بثنويين مثل المتكلمين الذين يعترفون بوجودين الله وما سواه !! وعرفاء الوجودية معنى توحيدهم عندنا أنهم قاصرو النظر على العالم المحسوس غير مجاوزيه إلى ما وراءه بل النافين لغيره على خلاف ما اشتهر من أنهم نُفاة العالم المحسوس[1] والذى سماه صاحب الأسفار ببعض العرفاء القائل « لا ينبعث من الشىء ما ليس عنده » يمكن أن يكون بعضَ الفلاسفة. والفلاسفة كلهم عرفاء عنـده حين لا يوجد فى المتكلمين عارف واحد كما قال عنهم فيما نقلنا عنه سابقا : « وللثنويين الويل مما تصفون » ولا يُدرَى كيف يستسيغ الرجل لنفسه فكرة وحدة الوجود مع أخذ هؤلاء القوم أعنى المتكلمين حظهم من الوجود ولو باسم الثنويين؟ وكيف يتحد الرجل فى الوجود مع أولئك الخصماء فى المذهب فلله درهم

---

[١] حتى إنه لو كان العالم المحسوس غير موجود كما يدعيه أصحاب مذهب وحدة الوجود فى ظن الظانين بهم خيراً حيث يظنون أن أصحاب هـذا المذهب من شدة استهانتهم بوجود العالم ينفونه ويخصون كل الأهمية بوجود الله تعالى... لو كان العالم المحسوس معدوما لانعدم الله معه عندهم إذ لا موجود فى مذهبهم غير هـذه المحسوسات التى نسميها العالم ويسمونها الله فهذا هو معنى نفيهم العالم ، وليس معناه أنهم لا يقيمون لوجود العالم وزنا ولا يعيرونه أهمية فوق أهمية العدم ، بل أهمية وجود ما نسميه العالم عنـدهم أعظم بكثير مما عندنا لكون وجوده وجود الله . انظر قول صاحب « الإنسان الكامل » المنقول آنفا : « لا تقل أين الله وأين العالم فما ثَم إلا الله المسمى بالعالم » وقد سمعت أيضا قول صاحب الفصوص : إن العالم اسم الله « الظاهر » .

وللرجل الوبل منهم حيث ينقضون بوجودهم مذهبه لو لم يوجد أدلة ناقضة له من بدائه العقل والنقل .

* * *

فقدتبين بطلان ادعاء أن الوجود يحتاج إليـه كل شيء وهو الغني عن كل شيء، تلك الدعوى التي بنى عليها الفلاسفة والصوفية الوجوديتان وأنصارهما العلالئ والقصور بل جعلوها عرش الألوهية وأجلسوا عليـه الوجود فبعضهم الوجود المجرد وبعضهم الوجود المطلق . وكنا قد سمعنا أمما جاهلية عبدوا الشمس أو النجوم أو الأوثان ولم يكن يخطر بالبال أن أناسا من العلماء والحكماء والعرفاء يبلغ بهم السخف والسفه أن يكونوا عبـدة الوجود الذى هو غير الموجود أو حال بين الوجود والمعدوم أو على الأكثر شيء غيرمستقل بالمفهومية والموجودية يتوهمونه موجودا واجب الوجود قائما بذاته قيوما لغيره . فأحرِ بهم أن يقال : ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان .

والمهم هنا اشتراك الفلاسفة وأنصارهم من أجلة العلماء المتكلمين المتأخرين مع الصوفية فى الدعوى الأساسية لهذه الأسطورة وهى احتياج كل شيء فى تحققه إلى الوجود حتى إن العلامة التفتازانى لم يعلق عليها شيئا من النقد عند مانقلها عن الفلاسفة فى شرح المقاصد جوابا للاعتراض الُورَد عليهم بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها ، غير الوجود ؟ فكأنه تقبَّل كون الوجود اله العالم مستندا إلى هذه الخرافة التى هى احتياج كل شيء فى تحققه إلى الوجود ؛ ولا شك أن الوجود فى هذا الكلام على معناه الحقيقى المعروف المفهوم لكل احد أعنى الكون فى الأعيان وهو الموافق لتفسيرهم أنفسهم بالتحقق لاالوجود الذى جعله الفلاسفة حقيقة الله والذى لا تُعرَف حقيقته المخالفة لسائر الوجودات إذ لو

كان ذلك فمن أين علموا حاجة كل شيء في تحققه إليه وهم لا يعلمون حقيقته ؟ فإذن إن صح هذا الكلام الموجب لتأليه الوجود أوجب تأليهَ الوجود المطلق المعلوم المعنى وهو مذهب وحدة الوجود الذي يأباه الفلاسفة ويشدد العلامة التفتازاني في إبطاله[1] فمذهب الفلاسفة بالنظر إلى أقوى أسسه الذي اشتركوا فيه مع الصوفية يجرهم إلى مذهب الصوفية الوجودية المسلَّم بطلانه وما يجر إلى الباطل باطل .

---

[١] ولهذا العلامة رسالة في الرد على الصوفية الوجودية يحاول بعض أهل العلم من متصوفة زماننا كمؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » أن ينسبوها إلى مؤلف غير التفتازاني المشهور ويحدوا بهذه الطريق من أهمية الرسالة مع أن تشدد التفتازاني في شرح المقاصد ضد هذا المذهب ليس بأقل مما في تلك الرسالة . ولو كنت أنا مكان أولئك البعض لأخذت التفتازاني — بدلا من نفي الرسالة عنه — بأنه كيف ينبذ مذهب الصوفية الوجودية بكل شدة مع ميله إلى مذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله ذلك المذهب الذي هو منشأ المذهب الوجودي الصوفي والذي لا يقل بطلانه عن بطلانه . ولهذا نرى ألسنة غير التفتازاني ممن يؤيدون مذهب الفلاسفة كالجلال الدواني والسيلكوتي والكلنبوي، لم تطل ضد مذهب الصوفية الوجودية كأنهم أحسوا بالارتباط الوثيق بين المذهبين فلاينوهما معا ، وموقفهم في هذه المسألة إذا قيس بموقف العلامة التفتازاني كان كل منهما أعجب من الآخر .

وإني لا أتردد في القول بأن هؤلاء العلماء المتكلمين لم يخطئوا في أي مسألة علمية ما أخطأوا في هذه المسألة . ولم يوجد في علماء الغرب من ضل فقال إن الله وجود — عدا « مالبرانش » القائل إن الله وجود كلي أو وجود الوجودات وربما قال وجود بلا قيد وبالآخرة وجود غير معين — وإن وجد من قال « أكمل » أو موجود أكمل ، حتى إن الاتحاديين في الغرب « پانتائيست » لم يكن جنونهم من افتتانهم بكلمة « الوجود » ولا استهتارهم في التكلم عن الله بدرجة استهتار صاحب الفصوص وحتى إن مذهب وحدة الوجود يعتبر في تاريخ الفلسفة عند علماء الغرب فلسفة بدعية . وقد اعترض « پول زانه » مؤلف « مطالب ومذاهب » على هذا المذهب بأنه لو صح اتحاد كل موجود مع الله في الوجود بمعنى أنه لا وجود له غير وجود الله لكان كل منا نحن البشر يشعر بأنه الله . وأنا أقول لو اتحد كل موجود مع الله فمن أين جاءت فكرة إنكار وجود الله في الملاحدة؟ لأن أصحاب هذه الفكرة لا يمكن أن يكونوا عين الله ولا ظلاله ولو قيل إنهم مظاهر اسم « المضل » فالإلحاد ضلال لا إضلال وليس في أسماء الله « ضال » .

ومما يجلو بطلانَ كل من ادعاء أن الوجود موجود بنفسه فى حين أن الوجود موجود بالوجود وادعاء أن كل شئ يحتاج فى تحققه إلى الوجود وهو غنىّ بنفسه عن كل شئ ، ذينك الادعاءين المستلزمين لكون الوجود هو الله الواجب الوجود المستحيل العدم واللذين تأسس عليهما كل من مذهبى الفلاسفة والصوفيتين الوجوديتين ... مما يجلوا بطلانهما بل بطلان دعوى كون حقيقة الله الوجود أنه إن صح ذلك فلا حاجة إلى إثبات الواجب بأدلته المعروفة وأمام أعيننا الوجود بوجوده ووجوبه مغنيا عن تلك الأدلة التى عُنى بشأنها علماء الشرق والغرب الإلهيون وفيهم الفلاسفة الذين نحن بصدد مناقشتهم الحساب . فلماذا عُنوا بإثبات الواجب ساهرين الليالى تفكيرا فى إتقانه وتمحيص أدلته عن الشبهات والاعتراضات متوسلين فى الوصول إلى غايتهم العليا بأقصى الوسائل وأصعبها على كثير من الأذهان كإبطال التسلسل بالبراهين المعروفة عندهم ومعتبرين كل هذه الاجتهادات قضاء لديون عقولهم إلى بارئها ، فما بالهم وهم تاركون أقصر الطرق وأسهلها وسالكون الصعاب الأباعد ؟ وكيف ينكر الله منكروه فهل يمكن إنكار الوجود ؟ فإن كان المنكرون والمثبتون جهلوا أن الله هو الوجود فأنكره المنكرون واجتهد فى إثباته المثبتون أفليس يكفيهم علمهم بأن الوجود واجب الوجود مستحيل العدم بناء على الدعويين المذكورتين القائلتين بأن الوجود موجود بنفسه

وقد يجد بعض الناس علاقة مذهب الفلاسفة الفكريين فى الغرب بمذهب وحدة الوجود بسبب قولهم بأنه لاوجود للعالم إلا فى إدراكنا. وبين المذهبين عندى بون بعيد فأولا ان الفكريين «إيده آليست» ذهبوا إلى ما ذهبوا لعدم السبيل إلى إدراك الخارج للذهن الذى لا يخرج من الإنسان. فدافعهم إلى مذهبهم فلسفة الإدراك ودافع الصوفية إلى مذهب وحدة الوجود فلسفة الوجود . وثانيا أن الفكريين ينفون وجود العالم على معنى أنهم لايدرون وجوده لعدم وصول الإدراك إليه والصوفية الوجودية لاشك لهم فى وجود المحسوسات التى نسميها العالم وهى فى الحقيقة الله فى صورة العالم إذ لا موجود عندهم غير الله فيلزم على قولهم أن يكون الموجودات التى نراها فى صورة العالم ولا نرى موجودا غيرها ، هى الله .

وإن كل شيء يحتاج فى تحققه إليه وهو غنىّ بنفسه عن كل شيء ؟ ولهذا ترى الصوفية وفّوا دعواهم حقها فاستغنوا عن إثبات الواجب . فهل أصدقاؤهم أو أساتذتهم الفلاسفة الوجوديون وأنصارهم من المتكلمين شاكُّون فى صحة دعواهم بأن الوجود واجب الوجود أو فى صحة مذهبهم القائل بأن الله هو الوجود الخاص أو فى أن الوجود الخاص يتمشى فيه مايتمشى فى الوجود المطلق من وجوب الوجود؟؟ حتى إنهم لايستغنون عن إثبات الواجب بأدلته كما استغنى أصحاب مذهب الوجود المطلق، والشك فى هذا الأخير أيضا مفسد لمذهبهم .

وليس أهم مهمتى فى هـذا البحث من الـكتاب رغم كونه معقودا لدرس مسألة وحدة الوجود إبطالَ مذهب الصوفية الوجودية لأنه غنى عن الإبطال باعتراف أصحاب أهل المذهب أنفسهم بأنه وراء طور العقل وبما يترتب عليه من الأقوال الجنونية التى تجدها مكتوبة فى « الفصوص » وغيره . وإنما أهم مهمتى التى يمتاز بها هذا الـكتاب إن شاء الله إبطالُ مذهب هو أساس مذهب وحدة الوجود أعنى به مذهب الفلاسفة الذى يقام له وزن كبير فى علم الـكلام كلام مذهب المتأخرين عن الإمام الرازى الذى لم يفتنه رضى الله عنه سحرُ كلمة « الوجود » وليت الجائين بعده اقتفوا أثره بدلا من اقتفائهم أثر المحقق الطوسي نصير الفلاسفة وناقد كتب الإمام .

وصفوة القول أن الفلاسفة اطلعوا فى زعمهم على كيفية كون الله واجب الوجود بأن قالوا : لـكل شيء ماهية ووجود يفترق عنها فى التصور لـكن الله تعالى وجود من غير ماهية فماهيته الوجود المحض وبهذا يكون الوجود ضروريا له مستحيل الانفكاك منه فإن جاز انفكاك الشيء من نفسه فالوجود ينفك من الله ، فضمنوا له ضرورة الوجود بأن جعلوه نفس الوجود ولا يكون لله وجوبُ وجودٍ أبلغ من هـذا . فهذا هو منشأ مذهب الفلاسفة وخلاصته اكتشاف سرطا لـما خفى على عقلاء البشر

وهو أن الله الواجبَ الوجود الذى كانوا بحثـوا عنه ولم يجدوه أو بالأصح لم يستطيعوا تعيين حقيقته ، هو الوجود نفسه . وقد أعجب الصوفية الذين مهمتهم التفتيش عن الله ليكونوا عارفين به واصلين إليه ، هـــذا الـكشفُ المزعوم النظرى الذى ظنه الـكثيرون الـكشف الخاص بالمتصوفة . إلا أنه لمـا لزم لأن يكون الوجود واجب الوجود أن يكون كل وجود فى كل موجود كذلك ولم يتجرأ أصحاب هذا الـكشف أعنى الفلاسفة على القول به لـكونهم مقيدين بطور العقل ، وورد عليهم أيضا أن الوجود ليس بموجود بله أن يكون إلها واجب الوجود فـكشفهم هذا يجعل الله غير موجود بينما يجعله واجب الوجود .. لهذا ولذلك ابتدعوا أى الفلاسفة وجودا خاصا موجودا قائما بذاته مخالفا لسائر الوجودات غير معلوم الحقيقة فجعلوا لهذا الوجود الخاص امتياز الوجودية والقيام بذاته وليس هذا الوجود الخاص بمعنى الـكون فى الأعيان وإن كان بمعنى الـكون فهو مخالف لسائر الأكوان . مع أن ألفاظ الوجود الذى تـكرر ذكره فى رواية الـكشف المزعوم كان كلها بالمعنى المعروف أى الـكون فى الأعيان ومقابله العـدم أى عدم الـكون فى الأعيان وكانت جاذبيته المستلزمة لوجوب الوجود حاصلة له من معناه المفهوم المعلوم الحقيقة ، فالمطلوب من جعل ذات الله عبارة عن نفس الوجود لاشك أنه وضع ضمان لوجوب وجوده بمعنى وجوب كونه فى الأعيان وكذا عدم انفكاك الوجود من نفسه الموصل إلى هـذا المطلوب يلزم أن يكون بمعنى ضرورة الـكون فى الأعيان فاللجوء إلى تغيير هذا المعنى عنـد الجواب عن الاعتراضات الواردة على مذهبهم تقهقرٌ يفسد كشفَهم المزعوم حتى إنه يفسد صحة إطلاق لفظ الوجود على هـــذا المعنى الغير المعروف الذى لا تعلم حقيقته ولا تعرّف إلا بأنها مخالفة لحقائق سائر الوجودات ، فمن أين علموا إذن أنه وجود ومن أين علموا إن كان وجودا أنه وجود موجود قائم بذاته على خلاف سائر الوجودات وكيف اقتنعوا بأن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب عدم انفكاكه من الله عدمَ انفكاك الشىء من

نفسه ليتسنى له وجوب الوجود ، لا ينفك من هذا الوجود بالمعنى الغير المعروف عدمَ انفكاك الشيء من نفسه ؟ مع أن الوجودين ليس أحدهما عين الآخر ونفسَه . فإن كان سبب كل هـذه الامتيازات لهذا الوجود الخاص بالمعنى الغير المعروف، اختصاصَه بالله فذاك هو المصادرة على المطلوب التي أوضحناها مراراً فيما سبق .

ومما يفسد كشفهم ثم تقهقرَهم عما يلزم من كون كل وجود فى كل موجود إلها واجب الوجود إفساداً بليغا ، أنه إن صح كون استحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشيء من نفسه ، يُصعد الوجود إلى مرتبة واجب الوجود التى هى مرتبة الألوهية ، فهذه الأسطورة تنطبق بعينها على الوجود بمعنى الـكون فى الأعيان الذى أهمله الفلاسفة بغـير حق فلم يجعلوه حقيقة الله حين جعلوا الوجود حقيقة الله بل أبعدوه عن الله وقالوا إنه عرض عام خارج عن حقيقته... تنطبق عليه فيقال إن الوجود بمعنى الـكون فى الأعيان لا ينفك من الوجود بمعنى الـكون فى الأعيان لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه وهـذا كاف فى كون الوجود بمعنى الـكون فى الأعيان إلهاً واجب الوجود على رغم الفلاسفة وأنصارهم الذين احتكروا وجوب الوجود للوجود الخاص الذى لا يستطيعون تعيين معناه حق التعيين[1] بل عدم انفكاك الوجود بمعنى الـكون فى الأعيان ــ الذى به يتحقق وجوب الوجود ــ من الوجود بمعنى الـكون فى الأعيان أبلغ وأظهر بكثير من عدم انفكاك الوجود بمعنى الـكون فى الأعيان من الوجود الخاص غير معلوم المعنى . ومعنى هذا الـكلام أن مذهب وحدة الوجود التى هى اعتبار الوجود بمعنى الـكون المطلق فى الأعيان الوجود فى كل موجود ، إلهاً واجب الوجود

[١] فإن اعترض معترض بأن الوجود بمعنى الـكون معنى مصدرى لا يصلح لأن يكون إلهاً ، يجاب بما أجاب به أنصار مذهب الفلاسفة فى الوجود الخاص أن المراد منه ما صدق عليه الوجود بمعنى الـكون لا المفهوم . وكذا قولهم الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود يمشى فى الوجود بمعنى الـكون مشياً ظاهراً وإن كنا نحن نلتزم صحة هذين الجوابين .

والتى تقهقرت الفلاسفة فى مذهبهم كيلا يقعوا فى هاويتها ، هـذا المذهب يلاحقهم فيلحقهم فى كل خطوة من خطوات فرارهم منه .

فلما رأى الصوفيـة أن أساتذتهم الفلاسفة اعتراهم التلعثم والإحجام فى الطريق التى اكتشفوها ولم يُتموا روايتهم التى أعجبت الصوفيةَ كل الإعجاب، أخذوا مهمة إتمامها على عواتقهم وادعوا وجود الوجود بالمعنى المعروف المطلق ، فى الخارج بل ادعوا أنه الوجود الوحيد وتقبلوا ما لزم مذهب الفلاسفة ولم يجترئوا هم أنفسهم أن يتقبلوه ويتحملوا تبعته من كون الوجود واجب الوجود أينما كان والموجودات التى نعتبرها متصفةً بالوجود ، معدوماتٍ وأوصافا اعتبارية وإنما الموجود وجودها الذى يتصف هو بها ولا تتصف هى به ، وزين لهم دعواهم هذه المتصادمة ببداهة العقل والنقل كونُ الموجودات غير الله كالمعدوم بالنسبة إلى وجود الله لاسيما فيما ينبغى أن يكون فى نظر الصوفى المتوجه بكليته إلى الله ، وتغاضوا عن الفرق المهم بين كون الشىء فى الحقيقة كالعدم وبين كونه عدما حقيقيا وعن الفساد العظيم المترتب على ضم هـذه الوجودات التى هى بمنزلة العدم إلى وجود الله ، فلا يستصغر الصوفى الوجودى وجودات الممكنات أو ينكرها كما يظنه كثير من الناس بل يعتبرها أيضا وجودات الله حيث يجعل اللهَ الوجود المطلق . فهذا أصل مذهبى الفلاسفة والصوفية الوجودية .

ويفهم منه أن التفسير فى معنى الوجود المعروف سواء كان بحمله على مبـدأ الآثار الخارجية أو على الوجود الخاص المختلف فى حقيقته عن وجودات الممكنات ، خاصٌ بمذهب الفلاسفة لا يجرى فى المذهب الصوفى ولا حاجة فيه إليه ، كما أن دعوى كون الوجود على إطلاقه موجودا بل أحق بالموجودية من الموجود لـكونه موجودا بنفسه وكون الموجود موجودا بالوجود ، يلزم أن تـكون خاصة بالمذهب الصوفى غير جارية فى مذهب الفلاسفة وإن وقع الخلط فى كلام أنصار كل من المذهبين بما يخص الآخر .

* * *

وآخِر تلخيص للمقام أن المذهب الوجودي الناشئ من القول بأن وجود الله عين ذاته والمفسر بأن الله هو الوجود المطلق كما هو مذهب الصوفية أو الوجود المجرد عن الماهية كما هو مذهب الفلاسفة ، ممناه على الأول أن يكون الله كل شيء ومعناه على الثاني أن لا يكون الله أي شيء أي أن لا يكون موجودا . فالمذهبان على طرفي نقيض بالرغم من أن بعضهما وليد بعض . أما كون الله كل شيء في مذهب الوجود المطلق فظاهر ، لأن الله هو الوجود فلا يتكون أي موجود إلا به ، وأما أن كون الله وجودا مجردا عن الماهية يؤدي إلى كون الله غير موجود فلأن الوجود الذي هو مقابل العدم لا يوجد مجردا عن الماهية ولا يمكنه أن يوجد لكونه من مقولة الإضافة ومن المعقولات الثانية فلا يوجد إلا مضافا إلى غيره ولا يستقل بالفهم ، فإذا قلت وجود يقال وجود ماذا ؟ فإما إن تُعيِّن المضافَ إليه فتقول وجودُ كذا أو كذا ، ومنه وجود الله مضافا إلى الله ، فوجوده المضاف إليه معقول ووجوده المجرد عن الإضافة غير معقول[1] وإما أن تطلِق فتقول وجود أي شيء كان ، أما إذا قلت وجود بشرط عدم الإضافة[2] فمعناه

---

[١] ولذا قال الإمام الغزالي في « تهافت الفلاسفة » : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ، وكما لا نعقل عدما مرسلا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه فلا نعقل وجودا مرسلا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة لاسيما إذا تعين ذات واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له . فإن نفي الماهية نفي الحقيقة وإذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكأنهم قالوا وجود ولا موجود » وإن اعترض عليه الفاضل خواجه زاده في « تهافته » بأن الوجود الخاص الواجبي الذي هو حقيقة الواجب عندهم ومخالفة لسائر الوجودات لا يسلم كونه لا يعقل إلا مضافا إلى شيء آخر هو حقيقته وماهيته بل هو عين الحقيقة الواجبية . وقد عرف القارئ مما ذكرنا غير مرة أن هذا الاعتراض يتضمن مصادرة لم يتنبهوا لها .

[٢] قال الجلال الدواني من محقق المتكلمين المؤيدين لمذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله ، في شرح العقائد العضدية عند قول المصنف : « وعلى أن للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال واجبا وجوده لذاته » : « إن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادئ النظر أمراً يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وإنما يتخصص في الممكنات بالإضافة إلى الماهية التي =

يكون وجودا بشرط عدم الوجود لأن الوجود مضاف فيكون إعدام إضافته إعدامَه نفسه ويكون هذا الوجود وجود ماليس بموجود فكل موجود له ماهية هو بها هو ووجودٌ يضاف إلى ماهيته وهو معقول ثان كما أن الماهية معقول أول لأن وجود أى شىء فى الخارج وعدم وجوده إنما يعقل بعد أن عُقلت ماهيته وعيِّن هو بها ، فالوجود المشروط بعدم اقترانه بالماهية وجود بشرط عدم الموجود الذى له الوجود بأن يكون وجودٌ ولا يكونَ هناك موجود ، فهذا الوجود هو الله فى مذهب الفلاسفة وهو الوجود المحال فى مذهب العقل [1] .

ودافعهم إلى التزام كون الله الوجود ثم التزام إبعاد هذا الوجود عن الماهية ، محاولةُ الفرار من التركيب فإذا كان لله ماهية ووجود كسائر الموجودات كان الله مركبا تركيبا ذهنيا على الأقل والمركب يحتاج إلى جزئه فلا يكون واجبا . فاضطُروا إلى التخلى عن ماهية الله أو وجوده ولم يمكنهم التخلى عن وجوده فتعين التخلى عن الماهية [1] مع أن الماهية من غير وجود أهون من الوجود من غير ماهية وأقل منه بعدا عن العقل لكونها ممكنة فى حد ذاتها كالعنقاء لها ماهية وليس لها وجود ولا يتصور وجود من غير ماهية وبعبارة أخرى من غير موجود فهو أبعد عند العقل من المادة بلا صورة أو الصورة بلا مادة .

ولا يغرنك تمحلات أنصار مذهب الفلاسفة وتنقلاتهم فى تفسير الوجود الذى

= ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على أن كون الممكنات بهذه الحيثية مستند إلى وجود خاص يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته » وقال الفاضل الكلنبوى الذى هو أيضا من المحققين الناصرين لمذهب الفلاسفة ، فى تفسير قول المحقق الدوانى « بسلب الإضافة إلى غيره » : « أى بالتجرد عن الإضافة » ومراد الدوانى من البرهان المذكور فى كلامه ما نقلنا عنه فى ص١٣٢ من قوله فى تأييد مذهب الفلاسفه وقد أجبنا عنه هناك.

[١] وقد سبق منا تصوير مذهب الفلاسفة على عكس ما ذهب إليه الوجوديون .

جعلوه عين ذات الله لأن الوجود المجرد عن الماهية على أى معنى كان مضاف لايستقل بالمفهومية من دون مايضاف إليه وإنما المستقل هو الموجود أى الذات المتصفة بالوجود أو بعبارة أخرى الماهية المتصفة بالوجود ، لكنهم لايرضون بالموجود ربا ويتوهمون فيه التركيب . ونحن نقول مع قطع النظر عن عدم وجود الوجود من غير ماهية إن الوجود لو وجد مجردا عن الماهية كان هو نفسَه الماهيةَ وكان وجوده وجودها فلا يتم لهم ما يريدون ويقعون فيما يفرون منه . فانظر إلى سؤال وجواب سبق منا نقلهما عن شرح المواقف مع تعليق الفاضل السيلكوتى عليه تتميما للجواب وتبيينا له والسؤال موجه على تفسير وجوب الوجود بكون الوجود عين الذات أى على مذهب الفلاسفة . وحاصل السؤال أن الوجوب الذى هو ضرورة الوجود إضافة تقتضى وجود الطرفين أى الوجود وما يكون الوجود ضروريا له مع أنه إذا كان الوجود عين ذات الله فهناك أمر واحد أعنى الوجود الذى هو الذات وليس هناك أمران يكون أحدهما ضروريا للآخر . وحاصل الجواب أن الوجود الذى هو ذات الله والذى ليس بمعنى الكون فى الأعيان بل بمعنى مبدأ الآثار الخارجية ، يقتضى الوجود الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان فيكون الوجود بالمعنى المعروف أى الكون فى الأعيان ضروريا للوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو الله ، وليس اقتضاء أحد الوجودين للآخر اقتضاء العلة لمعلولها بل اقتضاء الجزئى لكلِّيه الذى هو عرض عام له خارج عن حقيقته فلا يلزم التركيب ولا يلزم المحذور اللازم لتقدير كون الاقتضاء اقتضاء العلة لمعلولها .

ونحن نقول بعد التسليم بما لا نسلم به من اقتضاء أحد الوجودين للآخر ومن كون الوجود المقتضَى (بالفتح) عرضا عاما للوجود المقتضِى (بالكسر)[1] وبعد لفت الدقة والانتباه إلى أن محط الوجوب هو الوجود المقتضَى (بالفتح) وكونُه مضمونا

---

[١] وقد سبق تفصيل كل ذلك .

لذات الله فيجب أن يكون محل النزاع فى هـذه المسألة هو هذا الوجودَ الذى لا زال بمعناه المعروف أى الـكون فى الأعيان ، فلو لم يكن هـذا الوجود وثبوته لذات الله التى جعلوها عبارة عن الوجود بمعنى آخر غيرِ معروف ، لما حصل وجوب الوجود منه وحده . والحاصل أن المطلوب من وجوب وجود الله ضرورة كونه فى الأعيان لا كونه وجودا بمعـنًى غيرِ معروف... نقول بعد هذا وذلك إذا اعتُرف بالوجودين أحدهما ذات الله وماهيته والآخر وجود الوجود الذى هو ذاته وماهيته زيادةً على الوجود الذى هو الذات ، فهذا اعتراف من الفلاسفة بزيادة الوجود على الذات التى هى مذهب المتكلمين وإنما الفرق بين المذهبين أن الفلاسفة يعيّنون حقيقة الله وماهيتَه على أنها الوجود رغم ادعائهم أن الله مجرد عن الماهية ، ولا تعيين لحقيقة الله فى مذهب المتكلمين وهو ليس بمنقصة لذلك المذهب بل مزية .

أما ما أورد عليه الفلاسفة ونقله العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد من غير جواب عنه كأنه لا جواب يدفعه ، من أنه لو كان لله ماهية ووجود فإن كان الله هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وإن كان أحدَهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية فى تحققها إلى الوجود واحتياجِ الوجود لعروضه إلى الماهية ، فالجواب أن الله هو الماهية وحدها التى لا نستطيع تعيينها ونقول عنه الذات ، ولا نسلم احتياج الماهية فى تحققها إلى الوجود لأن الوجود هو التحقق نفسه فلو احتاجت الماهية فى تحققها إلى الوجود لزم احتياجها فى تحققها إلى تحققها ولا معنى له إلا توقف الشىء على نفسه ، مع أنه لو سلم هذا الاحتياج لجرى فى الماهية التى هى عين الوجود كما فى مذهب الفلاسفة لأنها لا تستغنى بالوجود الذى هو عينها بل تحتاج إلى الوجود بالمعنى الآخر أعنى الـكون فى الأعيان الذى هو التحقق ، ولذا تكلفوا لإثبات اقتضاء أحد الوجودين للآخر . والحق أن الماهية لا تحتاج فى تحققها إلى الوجود وإنما الماهيات الممكنة تحتاج فى تحققها إلى الموجد .

ثم إن المراد من زيادة الوجود على ذات الله كونه خارجا عنها فلا يلزم منها التركيب فى الماهية والذات كما لا يلزم على تقدير كون الوجود عين الذات بل احتمال التركيب على هذا التقدير أزيد ، لأن الذين جعلوا الوجود عين ذات الله زادوا عليه وجودا آخر بمعنى الكون فى الأعيان وإن جعلوا الوجود الثانى عرضا عاما للوجود الأول خارجا عنه لكن خروج الوجود عن ماهية الوجود لا يقبل بالسهولة التى فى خروج الوجود عن ماهيةِ غيرِ الوجود كما فى مذهب المتكلمين . وفى الأصل أن وجود الشىء الذى هو معقول ثان للشىء لا محل لدخوله فى ماهية الشىء التى هى معقولة أولى له فلا محل لتركب الشىء مع وجوده فوجوده خارج عنه البتة إلا إذا كانت ماهيته أيضا من قبيل الوجود كما فى مذهب الفلاسفة .

(٢) والدافع الثانى إلى هذا المذهب البعيد عن العقل أعنى كون وجود الله عين ذاته بمعنى أن لا يكون له ذات وماهية غير الوجود ، عدم وجدانهم السبيل إلى أن يكون الوجود ضروريا لذات الله ليتحقق له وجوب الوجود ، لو كان وجوده زائدا على ذاته . فإن قالوا إن ذاته علة لوجوده والعلة تقتضى معلولها بالضرورة لزم فرض ذاته متقدمة بالوجود على وجوده لأن مفيد الوجود موجود فى مرتبة الإفادة . واعترض الإمام الرازى على هذا الحكم بأنه بديهى فى إفادة الوجود للغير وغير مسلم فى إفادة الوجود لنفسه ، قائلا : « لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هى هى علة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التى هى علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود وكالماهية بالنسبة إلى لوازمها ». فأجاب عنه المحقق الطوسى وارتضاه المحققون على ما ذكره الكلنبوى ، بأن الكلام فيما يكون علة لوجود أمر موجود فى الخارج . وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود مطلقا أى سواء كان علة لوجود غيره أو لوجود نفسه ، وقياس الفاعل على القابل فاسد مع الفارق لأن القابل لا بد أن يلاحظ خاليا عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل والفاعل لا بد أن

يلاحظ موجودا حتى يمكنه الإفادة ، واتصاف الماهية بلوازمها إنما هو بحسب العقل .
وقد اعترض العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد على جواب الطوسى قائلا : « لانسلم أن المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود إذ لا معنى للإفادة هنا سوى أن تلك الماهية تقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فإن بداهة العقل حاكمة بأن مالم يكن موجودا لا يكون مبدأ لوجود الغير ومن هنا يُستدل بالعالم على وجود الصانع

وكذا اعترض عليه الفاضل الكلنبوى قائلا : « كون الذات فاعلا للوجود فى فى الخارج إنما يصح إذا كان الوجود موجودا خارجيا كما ذهب إليه أكثر المتكلمين وأما إذا كان وصفا اعتباريا [1] فلا ، إذ الوجود على هذا يكون معقولا ثانيا عارضا فى العقل فقط » ثم قال الكلنبوى « والجواب أن معنى إفادة الوجود الخارجى جعلُ المتصف به موجودا خارجيا فلو جَعلت الماهيةُ نفسَها موجودا خارجيا كانت فاعلة فى الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجى للبداهة المذكورة . وتلخيص الكلام أن ذلك الوصف الاعتبارى إن لم يكن موجودا فى نفس الأمر كان الوجود عين الذات وإلا فلابد له من علة موجودة فى نفس الأمر فإن كان وجود تلك العلة عين الوجود والمعلول لزم الدور وإلا لزم التسلسل وتعدد وجود شىء واحد » .

وأنا أقول كون الوجود وصفاً اعتباريا غيرَ موجود فى نفس الأمر إن استلزم

---

[١] اعتراف الفاضل الكلنبوى بكون الوجود وصفاً اعتباريا غير موجود وعده مذهب المحققين مؤيد لدعوانا الأساسية فى هذا البحث وهادم لاعتذارات المؤولين المدعين وجود ما صدق عليه الوجود إن لم يكن مفهوم الوجود موجودا لأن محل الخلاف بين المحققين وغيرهم من كون الوجود موجوداً خارجيا أو وصفاً اعتبارياً، لايمكن أن يكون مفهوم الوجود . ثم إن القائلين بوجود الوجود لابد أن يعترفوا بعدم قيامه بنفسه من غير إضافة إلى ماهية من الماهيات فهو غير موجود عند المحققين وغير قائم بنفسه بلا خلاف .

كونَ الوجود عين الذات الذى فسروه بكون ذات الله هى الوجود ، كان الله تعالى وصفاً اعتباريا غير موجود فى نفس الأمر ، والفاضل الـكلنبوى إنما نظر إلى أن ماهو وصف اعتبارى غير موجود فى نفس الأمر لا يصلح لأن يكون أمراً زائداً على الذات ولم ينظر إلى أنه أولى بأن لا يصلح أن يكون ذاتَ الله .

وصفوة القول أن وجود الشىء لا يكون إلا زائداً على نفسه خارجا عن حقيقته، ولـكونه خارجاعنها وكونه وصفا اعتباريا غير موجود فى الخارج لايحصل به التركيب.. وأن المعروف من وجود الشىء أو عدمه كونه فى الأعيان أو عدم كونه فيهـا . وليس المطلوب من وجوب وجود الله إلا أن يكون وجوده بهذا المعنى مضمونا له غير منفك عنه ، ولا حاجة للحصول على هـذا الضمان إلى فرض كون الله نفس الوجود ما دام الفارض مضطرا إلى تفسيره بمعنًى غير المعنى المعروف وغير المعنى المطلوبِ كونُه مضمونا له، وإلى أن يُلحِق بفرضيته دعاوىَ لا يمكن إثباتها وان يقع فى ارتباكات لا يستطيع التخلص منها ومن تبعاتها[1] ولا شك أن كون الله موجودا أظهر وأصح من أن

---

[١] قالوا أولا إن الله وجود فقيـل لهم الوجود غير موجود فلا ينطبق على الله فقالوا ليس المراد مفهوم الوجود وادعوا وجود ما صدق عليـه الوجود وادعوا كون الوجود موجودا بنفسه والموجود بالوجود فرددنا كل ذلك عليهم . وقالوا أيضا ليس الوجود بمعناه المعروف بل بمعنى مبدأ الآثار الخارجية فـكأنهم رجعوا عن أن يقولوا بأن الله وجود إلى أن يقولوا بأنه مبدأ الآثار الخارجية. ولم ينطبق هـذا أيضا على الله خاصة لأن وجودات الممكنات يصدق عليها أيضا أنها مبادئ لآثار خارجية فلزم أن يقيد بالوجود الخاص أو المجرد عن الماهية، حتى إن التقييد بالخاص لم يكف أيضا فى تمييزه عن الوجودات الخاصة للممكنات التى هى بمعنى أكوانها فى الأعيان مبادئ لآثار خارجية . وبعد هذا كله لم يتسن للوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى جعلوه ذات الله اقتضاء الوجود بمعنى الـكون فى الأعيان ذلك الاقتضاء الذى يتحقق به وجوب الوجود المطلوب من وضع أسطورة الوجود وإن كان الفاضل السيلـكوتى أتعب نفسه كل الإتعاب فى الحصول على الاقتضاء المذكور متراجعا إلى الوجود بمعنى الـكون فى الأعيان من نفس الطريق الذى كان فيه الابتعاد عن ذلك المعنى وقد سبق تفصيله . فالسؤال المذكور فى «المواقف» ــ وقد نقلناه ــ بأن الوجوب إضافة تقتضى الطرفين =

يكون وجودا، حتى إن القائلين بكونه وجودا يعودون فيسمون فى جمله موجودا مع أن الموجود الخارجى ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ما يكون الخارج ظرفا لنفسه ولا ما يكون نفسَ الوجود .. ونحن وإن كنا لا نعرف من الله غير وجوده ووجوب وجوده وإذا عرّفناه فلا نعرّفه إلا بوجوده ووجوب وجوده ، لكنا لا نجعله نفس الوجود ولا نعتبر تعريفه بهما حدًّا له معربًا عن حقيقته بل نعتبره رسمًا وتعريفًا بالخارج عن حقيقته فنقول مثلا هو الموجود الواجب الوجود الذى يحتاج وجود كل شىء إلى وجوده وهو الغنىّ عما سواه ، فالفلاسفة يعبرون عنه بالوجود على أنه حقيقته ونحن نعبر عنه بالموجود لا على أنه حقيقته . وليس فى تعبير الموجود الذى هو الذات والصفة تركيب يُخاف منه بناء على أن الوجود صفة اعتبارية لا وجود لها فى الخارج وعلى أنه أى الوجود لا يكون جزءا من حقيقة الله وإنما هو لازم له غير مفارق .

= لا يتم الجواب عنه لا جواب صاحب المواقف نفسه ولا جواب شارحه الشريف العلامة الجرجانى ولا مساعدة الفاضل السيلكوتى بكل قوته لجواب الشارح . وكذا السؤال الثانى الذى أورد فى شرح المواقف على جواب السؤال الأول وارد وجواب الشارح عنه غير تام ، وهذان السؤالان والجوابان هما اللذان يدور حولهما أدق النقاط التى عرجت عليها فى هذا المبحث عند نقد مذهب الفلاسفة وأنصاره .

ثم إنى أسألهم أى شىء هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار وماذا موقفه من أى موجود ؟ فهل هو وجود مجرد عن ذات الموجود أو ذاته المجردة عن الوجود أو الذات مع صفة الوجود ولا رابع لهذه الاحتمالات ؟ فإن كان الأول فقد عرفت أنه الوجود المحال فضلا عن أن يكون الله المتعال وإن كان الثانى فهو الأوفق لمذهبهم فى صفات الله وقد آثرنا هذا الاحتمال القاضى على خرافة الوجود بكلا مذهبيه الفلسفى والصوفى وبنيناه على تحقيقات عميقة سبقت منا فى أوائل هذا المبحث . إلا أنه يأباه تصريحهم بأن الله وجود مجرد عن الماهية للتضاد الظاهر بين الوجود المجرد عن الماهية والذات المجردة عن الوجود . والثالث أى الذات مع الصفة موجود لا وجود . وكما لا يتم تأويل الوجود المجعول حقيقة الله بمبدأ الآثار لا يتم تأويله بمبدأ انتزاع الوجود لأنه إن كان مبدأ انتزاع الوجود مجردًا عن الوجود أى الذات المجردة فلا ينتزع الوجود عن الذات المجردة عن الوجود وإن كان الذات مع الوجود فهو الموجود لا الوجود .

أما وجوب وجود الله فإيضاح كيفية ذلك ووضع ضمان له بفرض أن يكون ذات الله هي الوجود لا يتم إلا بفرض ثان هو أن يكون الوجود أيضا هو ذات الله. ومعناه أن الله لا يُضمن له وجوب الوجود إلا بأن يكون عبارة عن الوجود ولا يُضمن وجوب الوجود للوجود إلا بأن يكون الوجود عبارة عن ذات الله وهذا دور ومصادرة يدلان دلالة واضحة على أن الوجود لا يستحق أن يفرض كونُه اللهَ الغنى عما سواه ولو استحق الوجود ذلك لضمن بنفسه وجوب الوجود لنفسه ولم يحتج إلى فرض رجعى مقابل وقد أوضحنا ذلك الدور والمصادرة غير مرة وهنا نوضحهما بشكل آخر : فقد كنا نعلم وجوب وجود الله ولا نعلم كيفية ذلك لما لعدم علمنا بحقيقة الله فأرادوا تفسير هذه الكيفية التي لا نعلمها ، بتفسير ذات الله بالوجود الذي نعلمه وقالوا الوجود لا ينفك من الوجود لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه ، وهذا هو وجوب الوجود . فإذا قيل لهم وجود كل موجود لا ينفك من نفسه أي نفس الوجود وإن جاز انفكاكه من نفس الوجود فيلزم أن يكون كل وجود في كل موجود إلها واجب الوجود وهذا مالا يرضاه الفلاسفة الوجودية وأنصارهم وإن كان يرضاه الصوفية الوجودية ، فإذا قيل لهم ذلك وقالوا في جوابه احتياج وجود سائر الموجودات إلى الموجد الذي هو الله يمنعه من أن يكون واجب الوجود بخلاف الوجود الذي هو الله .. وإذا قيل لهم أيضا الوجود غير موجود أو على الأقل غير قائم بذاته فكيف يكون هو الله وقالوا في الجواب هذا مسلم في وجود سائر الموجودات ولكن الوجود الذي هو الله لا يقاس على غيره من الوجودات فهو قائم بذاته قيوم لغيره .. فإذا قالوا هذا وذاك في الجواب عن الاعتراضين المذكورين كان هذا منهم استعانة في إثبات أن حقيقة الله الوجودُ من كون حقيقة الله الوجود فكأن كون حقيقة الله الوجود ثابت قبل أن يثبت وهذا هو المصادرة .

فإذا لم يتسن الإيضاح لكيفية وجوب وجود الله بفرض كون الله الوجودَ نفسَه

مهما أعجب ذلك الفلاسفةَ وأنصارَهم وغرّهم حتى أوقعهم فى هاوية الصادرة وهم لا يشعرون وغرّ الصوفيةَ فأوقعهم فى هاوية وحدة الوجود ، فإما أن نقول فى تفسير وجوب وجوده إن ذاته التى لا نعرف حقيقتها تقتضى وجوده من غير تعيين نوع الاقتضاء بأنه اقتضاء العلة لمعلولها لئلا يرد ما أوردوا عليه وقد يمكن إرجاع مذهب المتكلمين إليه ، أو نكتفى ببنائه على أدلة وجود الله المعروفة الإنية فنقول معنى وجوب وجود الله أن وجوده ضرورى لوجود العالم .

لا يقال فيلزم أن لا يكون وجوده ضروريا لولا وجود العالم ، لا يقال هكذا بعد أن كان العالم موجودا بالفعل ، وإلا لما أثبتت أدلة وجود الله المستنبطة من وجود العالم وجوبَ وجوده فى نفس الأمر ولا قائل به بين المعترفين بتلك الأدلة . فإن قيل إن وجود العالم غير ضرورى فيلزم أن يكون وجود الله المبنى على وجود العالم غير ضرورى أيضا ، قلت إن العالم بعد وجوده فملا ضرورى الوجود لاستحالة عدم كون الموجود موجودا وتسمى هذه الضرورة ضرورة بشرط المحمول . ثم إن المستدلين بوجود العالم على وجود الله دفعهم إلى هذا الاستدلال استحالة كون العالم الذى لم يكن وجوده ضروريا ولا دليل على ضرورة وجوده غير وجوده ، موجودا من تلقاء نفسه فبحثوا عن موجود آخر ليكون موجد هذا العالم الذى لا مرجح له من نفسه بالنسبة إلى أحد الطرفين من الوجود والعدم ، لو لم يكن موجده مرجحا له جانب الوجود ، وحكموا بضرورة وجود ذلك الموجود الموجد . ونقطة الانتقال هذه من العالم غير ضرورى الوجود إلى موجده الضرورى الوجود أول مرحلة يتجمد فيها عقل الملحد الغربى مهما كان سائلا وجائلا لكونه مختوما عليه بالضلالة ، يتجمد فيقول بوجود العالم من غير موجد . ويتبع هذا العقلَ الجامد عقول مقلديه فى الشرق من غير أن يفهم كل من العقل المتبوع والتابع ما فى هذا القول من التناقض الذى يتضمنه الرجحان بلا مرجح ، وفى مقابل هذه العقول الجامدة يقول الفيلسوفَ «أميل سسه» عقلُه الحى : «يمكننى أن أتصور عدم

وجود الله والعالم معا ولا يمكنني أن أتصور عدم وجود الله مع وجود العالم » .

ثم حكم المستدلون بوجود العالم على وجود موجده بأن لايحتاج وجود هذا الموجد إلى موجد آخر كما احتاج العالم ، وذلك بأن يكون واجب الوجود لذاته لا ليوجد العالم فقط . إذ لو كان هو أيضا محتاجا إلى وجود موجد قبله وتوالت الحاجة إلى وجود علة موجدة قبلها علة موجدة أخرى من غير أن تنتهى فى علة أولى غير محتاجة الى الإيجاد، لزم تسلسل العلل الموجدة وهو باطل . وهذه النقطة أعنى بطلان التسلسل هى المرحلة الثانية فى الاستدلال بوجود العالم على وجود الله التى تقف دونها عقول الملاحدة الجامدة وبعض العقول الشاذة من فلاسفة الموحدين وعلماء الدين مثل « كانت » والشيخ محمد عبده كما بيناه فى أمكنة أخرى من هذا الكتاب . ففى وجود الله المستنبط من وجود العالم ضرورتان قاضيتان باستحالة مايخالفهما: الأولى ضرورة وجود موجد للعالم الممكن الذى لا مرجح له من نفسه بالنسبة إلى أحد الجانبين من الوجود والعدم لينقذ هـذا الموجدُ وجودَ العالم من بطلان الرجحان بلا مرجح. والثانية ضرورة كون هذا الموجد واجبا لذاته مخالفا للعالم فى احتياجه إلى الموجد الناشئ من قابليته للوجود والعدم على السواء وهذه الضرورة مستفادة من بطلان التسلسل .

فقد استندنا فى تفسير وجوب وجود الله بهذا الشكل إلى الأدلة المعروفة المثبتة لوجود الله بطريق إنى ، استنادا صريحا ، وهـذا أولى وأصح وأقوم مما فعله الفلاسفة وأنصارهم الذين لم يرقهم الاستناد فى تفسير وجوب وجود الله إلى الأدلة الإنية الموصلة إلى معرفة المؤثر بقدر ما يدل عليه آثاره فحاولوا أن يكشفوا عن حقيقة الله ليتوصلوا به إلى إدراك سر وجوب وجوده بطريق لمى وادعوا أن حقيقته الوجود ، ثم احتاجوا فى تمشية دعواهم إلى الاستعانة المختلَسة بالطريق الإنى الذى ما كانوا يرونه جديراً بأن يبنى عليه وجوب وجود الله ، وما أبدع قول من قال :

تاه الأنام بسـكرهم فلذاك صاحى القوم عربد
تالله لاموسى الـكليـ م ولا المسيح ولا محمـد
كلا ولا جـبريل وهـ و إلى محل القدس يصعد
علموا ولا النفس البسيـ طة لا ولا العقل المجرد
من كنه ذاتك غير أنـ ك أوحدىُّ الذات سرمد

* * *

وإلى هنا ذكرت بعون الله وتوفيقه فى نقد المذهبين الوجوديين تعميما وتخصيصا لاسيما فى نقد مذهب الفلاسفة الذى ظهر فى علم الـكلام بمظهر مذهب المحققين ، مافيه كفاية . ثم إن مما يخص مذهب الصوفية من النقد أن حديث الخلق الذى ملأ كتاب الله يلزم أن يكون بالنظر إلى هذا المذهب حديث خرافة ، لأن الخلق هو الإيجاد من العدم وهو من أجلّ أوصاف الله التى تختص به ولا يقدر غيره عليها ، مع أن الخلق والايجاد ممتنع فى مذهب الصوفية ، حتى إن الله الذى خلق السماوات والأرض والذى هو خالق كل شئ ، لم يخلق أى شىء وما شمت الأعيان الثابتة رائحة الوجود ولا يمكنها ان تشم ، بل الخلق والإيجاد مستحيل كخلق إله غير الله لأن الوجود هو الله ولا وجود ولا موجود غيره ، وليس هناك وجودان وجود الواجب الخالق ووجود الممكنات المخلوقات بل الوجود واحد وواجب ، ولذا عبر عن مذهبهم بمذهب وحدة الوجود وهى تستلزم وحدة الموجود أيضا على أنه لا موجود عندهم غير الوجود .

ويجب علينا أن ننبه هنا ــ وربما نبهنا عليه فيما سبق أيضا ــ أنهم لا ينـكرون وجود العالم المحسوس كما يظنه كثير من الناس وإنما ينـكرون وجود العالم على أنه وجوده فيدعون أنه وجود الله ولذا اتُّهموا بالقول باتحاد الله مع العالم ، ولا حاجة إلى اتهامهم بذلك فإنهم صرحوا فى كتبهم بأن العالم عين الله واستدلوا عليه بالـكتاب

والسنة كما سيأتى . ومن هـذا التنبيه يظهر أن ما أدعاه الـكاتب التركى المتصوف اسماعيل فنى بك فى كتابه « اضمحلال مذهب الماديين » من أن الـكشفيات العلمية الأخيرة مثـل فناء المادة ورجوعها إلى القوة وآراء علماء الغرب الفكريين القائلين بأن وجود الأشياء ليس إلا محصول إدراكنا ولا وجود لها فى الحقيقة ، كل ذلك يؤيد مذهب الصوفية ، خطأ منشأه عدم فهم مذهبهم كما هو حقه وإن كان المؤلف نفسه يعيب العلماء الطاعنين فى هذا المذهب وأصحابه بعدم فهم مرامهم ، لأن اختلاف الصوفى عنا ليس فى الاعتراف بوجود الأشياء المحسوسة حتى يحتاج إلى تأييد مذهبه بمذاهب غربية غريبة تنـكر حقائق الأشياء وتحملها على صنع أذهاننا وإنما اختلاف الصوفى عنا فى تسمية هذه المحسوسات فنسميها العالم ويسميها الله حتى لا يرضى القول باتحاد العالم مع الله بناء على أن العالم معدوم عنده والله موجود وكل موجود محسوس الوجود ومشهودهِ فهو الله وذلك مقتضى ما تقرر عندهم علميا أن الوجود هو الله وليس منشأ القول بألوهية العالم إلا كونه موجودا . فليس لمذهب وحدة الوجود أى مناسبة بمذهب الفـكريين الذين هم من أعقاب السوفسطائية المنكرين لوجود المحسوسات . والذين يحتاجون إلى تفريق مذهب الصوفية الوجودية عن المذهب السوفسطائى لعدم فهم مذهب وحدة الوجود حق الفهم وهم جمهور المؤلفين فى الدفاع عن أصحاب هذا المذهب ، إنما يتأسون بأن السوفسطائى ينكر وجود الله والعالم معا والصوفى الوجودى لا ينكر وجود الله ، بل يحصر فيه الوجود كله شاملا لوجود العالم ، ومن هذا الحصر يحصل انتفاء العالم . وفيه نظر أيضا إذ بعد أن أنـكرت الثنائية بين وجود الله ووجود العالم فالناس أكيس من أن يحكموا فى هذه الموجودات بأنها الله بدلا من أن يحكموا فيها بأنها العالم ، وليس ببعيد أن يكون مذهب وحدة الوجود نفى وجود الله فى صورة نفى وجود العالم أى نفى وجود الله بلطف ولباقة .

ومن العجيب المضحك إدعاء مؤلف «إضمحلال مذهب الماديين» أن فى عقيدة

وحدة الوجود مزية حث الناس على التحاب فيما بينهم وإزالة الأحقاد والخصومات فكأنه يقول « كلنا وجود واحد [يعني الله] فما بالنا نتخاصم ؟ » ولكنه هل لا يرينا التخاصم الواقع على الأقل أننا لسنا وجودا واحدا ولا موجودا واحدا ؟

وأعجب من تصور المزية بهذه الصورة في عقيدة وحدة الوجود وأضل ، قول هذا المؤلف في ص٢٥٩ بأن التجارب العلمية الأخيرة الكاشفة عن ظاهرات غريبة روحية في جميع نواحي الطبيعة حتى في الخلايا والميكروبات ، ألهمت علماء العلوم المثبتة لزوم البحث عن العلة الأولى لهذه الظاهرات لا في بعد كخارج العالم بل في أقرب الأقارب بل في وجود الكائنات نفسها » .

فهل هو يحاول الاستدلال من نفوذ علم الله وقدرته وإرادته في ظاهر كل جزء من أجزاء العالم وباطنه ، على حلول ذاته فيه أو اتحاده معه اللذين يعاب بهما مذهب وحدة الوجود ؟ فكأن الله تعالى لا يقدر على إنفاذ حكمه في العالم من سماواته وأرضيه إلى ذرات مافيهما وفيما بينهما إلا بهذه الصورة الحلولية أو الاتحادية ، فكما أنه يلزم لأن يكون الله واجب الوجود على زعمهم الذي قلدوا فيه الفلاسفة أن يكون الوجودَ نفسه فكذلك يلزم في زعمهم لإدارة العالم بهذه الهيمنة المحيرة للعقول أن يكون نفسَ العالم والله متعال عن كل ذلك .

هذا، وإني معترف بأن كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » كتاب جليل يكافح مؤلفه شكرالله سعيه، اللادينية العصرية بشواهد قيمة من كلام الغربيين وقلب ملآن بالإيمان والغيرة على الإسلام .. ولا عيب فيه وفي كتابه غير نزعته الصوفية الوجودية ومع ذلك فالمؤلف نفسه يعترف بأن كثيراً من أدعياء التصوف روّجوا الزندقة بواسطة فكرة الوحدة الوجودية واتخذوها جُنة لرفع التكاليف الشرعية عن أنفسهم . لكن

الحق أن هـذه الحالة السيئة ليست نتيجة لفساد نوايا أولئك الأدعياء أو لسوء تلقيهم المذهب فحسب بل نتيجة طبيعية أيضاً لهذا المذهب ، وقد صُرّح فى « الفصوص » كثير من نتائجه الفاسدة المضلة فهل الشيخ الأكبر من الزنادقة الذين أساءوا تلقى المذهب؟ وما فى كتابه من الأقوال الطائشة يكفى لإخراج قائلها من حظيرة الإسلام بله إخراجه من زمرة أولياء الله الذين يتعزى مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » بنسبة هـذا المذهب إليهم . فإن كان المؤلف يدعى أن أقوال الشيخ الأكبر الطائشة مؤولة فليؤوّل أقوال هؤلاء الزنادقة الأدعياء أيضاً وأفعالهم ولا يشكُهم كما لا يشكوا أقوال الشيخ ، ومن يدرى أنهم ليسوا بأولياء عارفين مثله لا يضرهم أن يستبيحوا المحرمات ويخرجوا على تـكاليف الشرع الإسلامى كما لا يضر منزلة الشيخ عنـد الله وعند الناس قوله :

العبد رب والرب عبـد ياليت شعرى من المـكلف؟[1]

نعود إلى ما كنا فيـه : وللصوفية الوجودية مع عقيدة عدم وجود شىء غير الله الناشئة من كون وجود كل شىء وجود الله بل الله نفسه والمبنيـة على فلسفة الوجود التى أتينا فى هذا الـكتاب بنيانَها من القواعد ، عدا ما يترتب على هـذه العقيدة من المفاسد التى منها لزوم كون الله لم يخلق شيئاً ولا فى الإمكان أن يخلقه ؛ عقائدُ أخرى تناقضها فى حين أنهم يذكرونها بصدد تأييد عقيدتهم الأولى، فكأنهم لايدرون أنها تناقضها زيادةً على كونهم لا يدرون أن العقائد الثانية فى نفسها لا تتفق مع شأن الألوهية كالعقيدة الأولى .

فنها أنهم يدعون أن العالم بجميع أجزائه أعراض قائمة بالله ، يدّعون هذا بصدد نفى وجود العالم ولا يدرون أن العرض قسم من الموجودات ولا يدرون أن الله تعالى

---

[١] هذا البيت نقله الشيخ البالى فى شرح الفصوص ص١١١ عن الشيخ الأكبر .

لا يجوز أن يكون حالا فى محل ولا محلا لحالّ ولا يقومَ بذاته حادث .

ومنها أنهم يدعون كون العالم ينعدم فى كل آن ثم يوجد.. فبقاء الجواهر عندهم كالأعراض بتجدد الأمثال، ولهذا يقولون إن الشيخ الأشعرى أصاب فى قوله بأن العرض لا يبقى زمانين وأخطأ فى تخصيص هذا الحكم بالعرض . قال فى الفصوص فى أواخر فص شعيب :

« وما أحسن ما قال الله فى حق العالم وتبدلِه مع الأنفاس فى خلق جديد فى عين واحدة فقال فى حق طائفة بل فى حق أكثر العالم « بل هم فى لبس من خلق جديد » لا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس لكن قد عثرت عليه الأشاعرة فى بعض الموجودات وهى الأعراض وعثرت عليه الحسبانية فى العالم كله وجهّلهم أهل النظر بأجمعهم ولكن أخطأ الفريقان أما إخطاء الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فى العالم بأسره على أحدية الجوهر المعقول الذى قبِل هذه الصورةَ ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة تحقيق الأمر . وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل فى كل زمان إذ العرض لا يبقى زمانين » .

وأنا أقول قول صاحب الفصوص وجميع الطائفة الصوفية الوجودية بالتبدل فى العالم بأسره فى كل آن بأن ينعدم ثم يُخلق من جديد ثم ينعدم ثم يخلق ، ليس لأن الآية القرآنية المذكورة تقتضيه إذ الآية وما قبلها من الآيات المتسلسلة منذ أول سورة (قٓ) كلها فى حق البعث بعد الموت تكافح منكريه ، بل فكرة الخلق الجديد على ما فهم منه صاحب الفصوص وأتباعه الوجوديون ابتدعوها لتأييد ما يتفرع على مذهب وحدة الوجود والموجود من نفى وجود العالم محاولين فهمه واستخراجه من الآية ، لكن غاب عنهم أن فى فكرة الخلق الجديد للعالم الذى يعقبه عدمه ثم إيجاده ثم عدمه

ثم إيجاده وهلم جرا ، اعترافا بوجود العالم ولو بين فترات إعدامه واعترافا أيضا بالخلق المتجدد فى كل آن مع أن كلا منهما ينافى عقيدة وحدة الوجود النافية لوجود العالم والسالبة لإمكان خلق موجود إذ لاموجود إلاالله والله لا يُخلَق .. حتى إن تلك العقيدة تنافى الخلق الأول قبل جديده .

فنقول للصوفية الوجودية القائلين بوحدة الوجود والقائلين فى الوقت نفسه بتجدد الخلق فى كل آن إما زعماً منهم أن القول بالثانى من مقتضيات القول بالأول وإما زعماً منهم أن المتكلمين غير القائلين بتجدد الخلق لا يرون احتياج المخلوق حال بقائه إلى الخالق فهم يدعون تجدد الخلق تثبيتا لدوام احتياج المخلوق إلى خالقه... نقول لهم :

إنكم تدعون عدم وجود الكائنات معتبرين وجودها وجود الله لا وجودها نفسها ثم تنسون دعواكم هذه فتناقشوننا على بقاء الموجودات فى زمانين مع أن وجود الموجودات لما كان عبارة عن وجود الله فلا حرج فى بقاء الموجود بهذا الوجود أبد الآبدين بل لا إمكان لعدمه المتخلل بين الوجودين كما لا إمكان لعدم الله ، فالعالم الذى يمثل وجودُه وجودَ الله عندكم لا يمكن خلقه من جديد ولا إعدامه المعقب لخلقه. ولا حاجة عندنا إلى إيجادات جديدة ولا مانع من بقاء ما أوجده الله فى مدة قدر له البقاء فيها عند إيجاده. فوجوده مستند إلى إيجاد الله وبقاؤه مستند إلى إبقائه وهو محتاج إلى الله فى الابتداء والبقاء.. وليس مذهبنا ومذهب المتكلمين أنه محتاج إلى الله فى الابتداء مستغن عنه فى البقاء حتى يكون قولكم بتجدد الخلق إصلاح النقص الواقع فى مذهب المتكلمين[1] .

---

[١] نعم قد توهم بعضهم من كون المحوج إلى العلة عند المتكلمين هو الحدوث لا الإمكان ، أن بقاء الحادث عندهم يكون من غير علة ، وليس الأمر كما توهموا لأن المراد بالحدوث المحوج هو الحدوث بالمعنى المقابل للقدم لا الحدوث بالمعنى المقابل للبقاء .

ونحن نسائل الصوفية القائلين بتجدد الخلق فى كل آن على كل مخلوق : ما الدافع إلى القول بتوالى الإيجاد والإعدام على موجود واحد فى حالة بقائه ؟ وبماذا يحصل عدمه عقب وجوده أبتأثير من الله أم يتعدم هو بنفسه فيخلقه الله مرة ثانية فينعدم مرة ثانية فيخلقه ثالثة فينعدم وهكذا دواليك ؟ ولا وجه للاحتمال الأول لأن الله يريد وجوده لمدة معينة بدليل أنه يخلقه مرة ثانية وثالثة فيكون عدمه فى خلال تلك المدة خلاف مراد الله . ولا محل لأن يكون إعدامه تحقيقا لمذهب وحدة الوجود المتضمن لدعوى عدم وجود موجود غير الله، لما ذكرنا . فتعين أن تكون أعدامة المتخللة بين وجوداته من نفسه فيلزم استغناء الممكن عن الله فى بعض حالاته التى يتحول إليها وهو حالة عدمه بعد وجوده، فما كانوا يرمون به المتكلمين يترتب عليهم . وفضلا عن هذا فكأن الله تعالى لا يقدر على أن يجعل لمخلوقه وجوداً يستمر إلى أجل مسمى إلا بتجديد خلقه مرات لا تحصى ، أليس أحسن من هـذا وأقرب إلى العقل وأوفق للمشهود أن يكون الله خلقه وأوجده على أن يستمر وجوده ماشاء له ذلك كما قال تعالى « إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا » فيكون وجوده واستمرار وجوده كلاهما مستنداً إلى الله من غير حاجة إلى استئناف خلقه ثم إعدامه ثم خلقه .

ومن السخافة بمكان قول الصدر الشيرازى فى « الأسفار » بهذا الخلق المتجدد مع كونه لم يترك تشنيعا بذيئا إلاأمطره على المتكلمين لقولهم بإمكان إعادة المعدوم بعينه فى مسألة البعث بعد الموت[1] وقد غاب عنه أن فى الخلق الجديد الذى قال به الصوفية فى الدنيا إعادةً للمعدوم بعينه بل إعادات[2] .

---

[١] انظر ص ٨٨

[٢] وليس لصاحب الأسفار أن يقول عن تجديد الخلق فى الدنيا إنه ليس إعادة المعدوم بعينة وإنما تجديد الأمثال كما قال الأشعرى فى بقاء العرض إنه بتجدد الأمثال، إذ يلزم على هذا أن لا يكون أى شخص معين من أفراد الإنسان فى كل زمان عين الشخص الذى كان موجودا قبله بآنين ثم أعدم فى الآن الثانى وخلق مثله فى الآن الثالث .

وليس بمسلم كون العالم بجميع أجزائه أعراضا ولا استنتاجه من تجدد خلقه لإمكان تجدده من غير أن يكون عرضا كما أنه لايسلَّم استخراج هذا التجدد من الآية. بل لايسلم أيضا صحة قول الأشاعرة بعدم بقاء العرض زمانين بله أن يصح قول الحسبانية بعدم بقاء الكل، وللأشاعرة مرمى خاص فى قولهم ذاك لا يقاس على مرمى قول الحسبانيين المنكرين لوجود الخالق والمخلوق والوجوديين المنكرين لوجود المخلوق وقدرة الخالق على إيجاده أو إبقائه زمانين.

ثم إن قول صاحب الفصوص فى آية الخلق الجديد يشبه قوله فى مسألة عرش بلقيس الذى أتى به سيدَنا سليمان مَن عنده علم من الكتاب قبل أن يرتد إليه طرفه، فادعى الشيخ عدم إمكان الإتيان به بهذ الحد من السرعة بناء على أن الحركة التى هى كون الشىء فى آنين فى مكانين تحتاج على الأقل إلى آنين. ثم ذهب إلى أن الله تعالى أعدم العرش فى محله وخلقه عند سليمان من جديد على قاعدة الخلق الجديد، ولم يتذكر الشيخ أو لم يبال أن إعدام العرش الأول وخلق الثانى لا يتفقان مع نص القرآن على الإتيان به كما أنه لم يدر أن مدة ارتداد طرف الناظر إليه تسع أكثر من آن واحد. وقد كان العفريت وعد الإتيان به قبل أن يقوم سليمان من مقامه أى مجلسه للحكومة وكان يجلس إلى نصف النهار ولاشك أن الميعاد المحدود بمدة ارتداد طرفه أسرع لكن لا لحد ما قال الشيخ واستحال.

وانظر ما قاله فى فص صالح: « إن التكوين للشىء نفسه لا للحق والذى للحق فيه أمره خاصة ولذا أخبر عن نفسه فى قوله « إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فنسب التكوين لنفس الشىء وهو الصادق فى قوله، وهذا هو المعقول فى نفس الأمر كما يقول الأمير الذى يُخاف فلا يُعصى، لعبده: قم فيقوم العبد امتثالا لأمر سيده فليس للسيد فى قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد » فتكوّن الكائنات عند صاحب الفصوص نفسُها فهو نظر إلى ظاهر

النص وغفل عن أسلوب البلاغة الممثلة لسرعة تأتّى المقدورات وسهولته حسب تعلق مشيئته تعالى بها فكأنها إذا أراد الله تكوين شيء منها يأمره فيكون من تلقاء نفسه من غير تكوين . وعلى كل حال فالمكوّن هو الله ، وأما تكوين الشيء نفسَه فهو محال مستلزم لكون ذلك الشيء موجوداً قبل وجوده ليوجِد نفسَه فإذن ليس هناك أمر ولا مأمور ولا تكوين المأمور نفسَه كما زعم الشيخ وإنما كل ذلك مجاز وتمثيل لسرعة نفوذ إرادةالله وسهولته، حتى إن الأمر أسرع مما وقع التمثيل به وأسهل على الله وإنما فى المثال تفهيم تلك السرعة والسهولة للمخاطبين وتقريبهما من عقولهم. وقرينة المجاز هى الاستحالة التى ذكرنا . لكن الشيخ لكونه مولعا بتحريف معانى كلام الله ورسوله يرى المحال ممكنا والممكن محالا . ومثال الثانى ماسبق من قوله باستحالة إتيان عرش بلقيس قبل أن يرتد إلى سليمان عليه السلام طرفُه .

والتوسع فى تفسير معانى القرآن إلى حد التلاعب به شنشنة متبعة لصاحب الفصوص وغيره من أصحاب المذهب الوجودى ، وما ذهبوا إليه فى آية الخلق الجديد وآية الإتيان بعرش بلقيس أقل ما حولوا فيه التفسير إلى التغيير ، وهناك ما هو أشد منهما وأفسد ، حتى إن هذا الحال أعنى ما رأيته من أن الصوفية الوجودية وأنصارهم يحرّفون معانى كلام الله ورسوله فى سبيل تأييد مذهبهم تحريفا جليا ، كان أولَ منبه إلىّ على بطلان مذهبهم كما رأيت أن مثل هذه التحريفات لايصدر إلا من المضل المتعمد او الجاهل السيء الفهم ، فإن كانوا ينسبون تلك المعانى المحرفة إلى باطن الكتاب أو السنة فهى أحق عندى باسم الباطل منها باسم الباطن .

فمن ذلك التحريف الفاحش أنهم يجعلون « رسلُ الله » فى قوله تعالى « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » مبتدأ و « الله » الثانىَ خبرَه بناء على أساس وحدةالوجود الموجب لكون كل موجودٍ اللهَ فيكون رسل الله أيضا الله !!

وغير ممكن أن لايعلموا أن جعل « رسلُ الله اللهُ » جملةً مؤلفة من المبتدأ والخبر يجحف بانتظام معنى الآية ويترك ما قبل تلك الجملة أعنى فعل « أوتى » وما بعدها أعنى لفظ « أعلم » مقطوعين عن رابطتهما الإعرابية وكذا رابطة هـذه الجملة المفتعلة نفسها . فليعتبر من أصرّ على حسن الظن بالصوفية الوجودية ولينظر مبلغ استهتارهم فى تأويل كلام الله ليحصلوا على شهادة القرآن بتأليه رسل الله لا لأنهم رسل الله بل لأن ذلك مقتضى عقيدة وحدة الوجود المتولدة من فرض أن حقيقة الله الوجود .. تلك العقيدة القائلة بتأليه كل موجود لاتأليه رسل الله فحسب.

ومن ذلك التحريف أيضا أنهم يتمسكون بقراءة رفع « الكل » الشاذة فى قوله تعالى « إنا كل شيء خلقناه بقدر » فيجعلونه خبرَ «إنا» فيكون الله المعبر عنه بضمير الجمع المتكلم ، كلّ شيء، تعالى الله عما يزعمون مع أن المعنى فى قراءة الرفع كالمعنى فى قراءة النصب بناء على أن « كل شيء » مبتدأ وما بعده خبره والجملة خبر « إنا ». وقراءة نصب « كل » مع كونه أصح من قراءة الرفع تفسِّر قراءة الرفع فتمنعها عن الاحتمال البعيد الذى يحملون الآية عليــه فى حين أن قراءة الرفع لا يمكنها أن تفسر قراءةَ النصب التى هى نص فى معناها من غير احتمال لمعنى آخر ظاهر أو غير ظاهر . لـكن من أراد أن يتلاعب بلفظ القرآن ومعناه لا يزعه وازع لفظى أو معنوى .

ومن ذلك التحريف أنهم يستدلون بقوله تعالى « وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى » وبقوله « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » على أن النبي صلى الله عليه وسلم ليس غير الله .

ومن ذلك أنهم يستدلون بحديث « من لم يشكر الناس لم يشكر الله » على أن الناس ليسوا غير الله .

وبالـكلمة المشهورة التى يسوقونها مساق الحديث النبوى وهى « من عرف نفسه فقد عرف ربه » على أن نفس كل أحد الله .

وبقوله تعالى « وما يذكرون إلا أن يشاء الله هو أهل التقوى[١] وأهل المغفرة » على أن المتقين والعافين عن الناس هم الله .

وبقوله تعالى « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا » على أن كل ما يُعْبَد ويُظن غيرَ الله فهو الله لأن الله تعالى قضى أن لا تعبدوا إلا إياه وقضاء الله لا مرد له فلا يعبُد عابد إلا إياه ولو عبد غيره فى زعم زاعم . فهم يحملون « لا » فى « أن لا تعبدوا » على لا النافية أو يحملون النهى على مقابل الأمر التكوينى بقرينة « قضى ربك » أى حكم ربك[٢] .

ويقولون فى حديث « أتعجبون من غيرة سعد لأنا أغير من سعد والله أغير منى ومن أجل غيرة الله حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن » : « فلما حرم الفواحش أي منع أن تُعرف حقيقة ما ذكرنا وهى أنه [أى الله] عين الأشياء ، سترها بالغيرة وهو أنت لأنها من الغير فالغير يقول السمع سمع زيد والعارف يقول السمع عين الحق وهكذا ما بقى من القوى والأعضاء[٣] فما كل أحد عرف الحق فتفاضل الناس وتميزت المراتب » كذا فى فص هود من الفصوص . ويقول الشارح القاشانى فى قوله « وهو أنت » يعنى أنانيتك إذا اعتبرتها إذ لو لم تعتبرها ونظرت إليها بعين الفناء كنت من أهل الحِمى فلا غيرة ولا تحريم » .

وفى فص عيسى من الفصوص « قال تعالى « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو

---

[١] أى أهل لأن يتقى ويخاف فالتقوى على معنى المصدر المبنى للمفعول .

[٢] وكنت قلت فى أحد كتبى المؤلفة باللغة التركية قبل ثلاثين عاما تقريبا إن حمل القضاء فى الآية على معنى الحكم كما ذهب إليه الصوفية الوجودية يأباه على الأقل عطف قوله « وبالوالدين إحسانا » على المقضى فيكون الإحسان بهما أيضا مقضيا ويلزم أن لا يوجد فى الدنيا ولد عاق لوالديه وهو خلاف الواقع ، ولهذا قال المفسرون « وقضى ربك » أى أمر أمراً مبرما .

[٣] إشارة إلى حديث « ... كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يُبصر به الخ » .

المسيح بن مريم » فجمعوا بين الـكفر والخطأ فى تمام الـكلام لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم » وقال الشارح القاشانى : « لأنهم لم يكفروا بحمل هو على الله لأن الله هو ولا بحمل الله عليه فيقولوا هو الله ولا بقولهم ابن مريم لأنه ابن مريم، بل بحصر الحق فى هوية المسيح ابن مريم وتوهموا حلوله فيه والله ليس بمحصور فى شيء بل هو المسيح وهو العالم كله » .

وقال فى فص هود : « إن للحق نِسباً كثيرة ووجوها مختلفة [بعضها ظاهر فى العموم وبعضها خفى لايظهر إلا لمن نوّر الله قلبه][1] الا ترى عاداً قومَ هود عليه السلام كيف قالوا « هـذا عارض ممطرنا » فظنوا خيراً بالله وهو عند ظن عبده به فأضرب لهم الحق عن هـذا القول فأخبرهم بما هو أتم وأعلى مما تخيلوه فى القرب فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقى الحبة فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد فقال « بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب أليم » فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم فإن بهذه يريح أرواحهم من هذه الهيا كل المظلمة وفى هذه الريح عذاب أى أمر يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوفات الخ » .

وقال فى قوله تعالى حكاية عن قوم نوح عليه السلام « ولا تذرُنَّ ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا » : « فإنهم جهلوا من الحق بقدر ماتركوا من هؤلاء فإن للحق فى كل معبود وجها يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله » .

ونقل صاحب « العلم الشامخ » ص ٤٣٨ قول الشيخ الأكبر فى الباب الثالث والأربعين من الفتوحات بعد كلام فى ذكر أهل النار : « وقد حقت الـكلمة أنهم عُمّار تلك الدار فيجعل الحـكم للرحمة التى وسعت كل شىء فأعطاهم فى جهنم نعيم المقرور والمحرور لأن نعيم المقرور بوجود النار ونعيم المحرور بوجود الزمهرير وتبقى جهنم

[١] ما بين القوسين زيادة من شرح البالى على الفصوص .

على صورتها ذات حر وزمهرير ويبقى أهلها فيها متنعمين بحرورها وزمهريرها ولهذا أهل جهنم لايتزاورون إلا أهل كل طبقة فى طبقتهم فيتزاور المحرورون بعضهم فى بعض والمقرورون بعضهم فى بعض لايزور محرور مقرورا ولا مقرور محرورا وأهل الجنة يتزاورون كلهم لأنهم على صفة واحدة فى قبول النعيم لأنهم كانوا هنا أعنى فى دار التكليف أهل توحيد لم يشركو وأهل النار لم يكن لهم صفة التوحيد وكانوا أهل شرك فلهذا لم يكن صفة أحدية تعمهم فى النعيم مطلقا من غير تقيد فهم فى جهنم فريقان وأهل الجنة فريق واحد فينفرد كل شريك بطائفة وهم أهل الثنوية ماثم غيرهم وهم أهل النار والذين هم أهلها وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما فى التثليث من الفردية لأن الفرد من نعوت الواحد فهم موحدون توحيد تركيب فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة ولهذا سُموا كفارا لأنهم ستروا الثانى بالثالث فصار الثانى بين الواحد والثالث كالبرزخ فربما لحق أهل التثليث بالموحدين فى حضرة الفردانية لافى حضرة الوحدانية وهذا رأينا فى الكشف المعنوى لم نقدر أن نميز بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية فإنى رأيت لهم ظلالا فى الوحدانية ورأيت أعيانهم فى الفردانية ورأيت أعيان الموحدين فى الفردانية والوحدانية فعلمت الفرق بين الطائفتين . وأما مازاد على التثليث فكلهم ناجون بحمد الله من جهنم ونعيمهم فى الجنة يتبوأون فيها حيث يشاؤن كما كانوا فى الدنيا ينزلون من حضرات الأسماء الإلهية حيث يشاؤن » قال الناقل « ويعنى بمازاد على التثليث من هم القائلون بمقالته بالٰهية كل موجود فهذا نص مقدَّمِ القافلة إن كان إيمانك وعقلك صحيحا » .

وأنا أقول إذا كان الزائدون على التثليث المؤلهون لكل شىء أفضلَ الفرق وأعرفها بحقيقة الأمر على رأى مقدم القافلة الصوفية الوجودية فيلزم أن يكون الأفضل بعدهم أهل التثليث وبعدهم أصحاب الثنوية حتى يكون أهل التوحيد أدون الفرق كلها لابتعادهم

أ كثر من غيرهم عن الحقيقة التى هى تأليه الكل وهذا اللازم يناقض ماذكره الشيخ فى الترتيب المنقول عنه آنفا من تفضيل الموحدين على أهل الثنوية والتثليث .

هكذا يمكن الاعتراض على الترتيب المذكور لِلفِرَق كما يمكن الجواب عنه بأن الموحد ومؤلّه الكل لايتباعدان بعضهما عن بعض فى إصابة الحق على مذهب وحدة الوجود ولذا قالوا :

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدّدت المرايا تعددا

ثم يمكنك تمثيل كون الله متعددا بعدُ الموجودات وواحدا من حيث ان الظاهر فى كل من تلك الموجودات موجود واحد هو الله أى الوجود فهو واحد ومتعدد معا، كما يكون الله ثلاثة وواحدا معا فى النصرانية المحدثة بعد سيدنا المسيح إلا أن أكثر الموحدين لما كانوا من غير القائلين بالوحدانية والتعدد معا بعدد الموجودات أى من غير العارفين بحقيقة الأمر فضّل الشيخ مؤلّهَ الكل على الموحد .

أما حديث (لايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يسعى بها) القدسى الوارد على أسلوب المبالغة البليغة ، فمن أكبر حجج الصوفية الوجوديين التى يعتمدون عليها فى مذهبهم لكن غاب عنهم أن وحدة الوجود تقتضى أن يكون الله عين كل شىء [١] من غير أن يمتاز فى ذلك العابدُ المتنفل على المقصر المتكاسل ولا الذى يحبه الله تعالى على الذى يبغضه فتخصيص المتنفل وأعضائه بالتأليه يكون كفراً كما قال الشيخ الأكبر فى كفر المسيحيين القائلين بحصر الألوهية فى المسيح ابن مريم .

وقولهم فى قوله تعالى « ليس كمثله شىء » غاية فى التحريف المضاد للمعنى المراد ،

---

[١] كما يظهر من النقلين الآنفين عن الفصوص .

لأنهم قالوا إن لم تكن الكاف زائدة فنفي مثل المثل إثبات للمثل[١] وإن كانت زائدة والمعنى ليس مثله شيء لأن كل شيء عينه ولا مثل له ففيه إثبات العينية بنفي المثل[٢] مع أن إثبات عينية الله لكل شيء أشنع من أن يكون كل شيء مثله بله إثبات المثل الواحد له الذى يناقضه السلب الكلى المنصوص عليه فى الآية . فالمعنى الذى يرهقون نظم القرآن عليه لا يقف فى حد أن يكون نقيض ما سيق له بل يتخطى إلى ما وراءه بدرجتين .

وكذا قولهم فى قوله تعالى « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله » : « أثبت تعالى الافتقار إليه لا إلى غيره ونحن نجد افتقار المحدثات بعضهم إلى بعض ضرورة فدل ذلك على أن كل مفتقَر إليه هو الله لا غيره » كذا فى « المواقف »[٣] ص ٢٢٧ الجزء الأول .

وإنى أعترض عليهم بأنهم نسوا كون المفتقِر أيضا فى مذهبهم المبنى على وحدة الوجود عينَ الله إذ لو لم يكن هذا المذهب لما اجترأ أى عاقل على استخراج المعنى الذى استخرجوه من الآية . وعند الاعتراف بالمذهب لا وجه لتخصيص المفتقَر إليهم بأن يكونوا الله ولا معنى إذن لقوله أنتم الفقراء إلى الله فمن هم الفقراء ومن هو المفتقَر إليه ؟

ويضاهيه قولهم فى « إياك نعبد وإياك نستعين » : « خبر بمعنى الأمر فهو تعليم

---

[١] فى فص نوح : « قال تعالى ليس كمثله شيء فشبه وثنى » وقال شارحه القاشانى على أن الكاف غير زائدة : « فنفى مثل المثل واثبت المثل »

[٢] وفى فص هود : « وإن أخذنا ليس كمثله شيء على نفى المثل تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أن الحق عين الأشياء »

[٣] كتاب فى التصوف الوجودى للأمير عبد القادر الجزائرى غير الكتاب الجليل المعروف فى علم الكلام المسمى بهذا الاسم للقاضى عضد الدين الإيجى .

بهذا الدعاء » ثم قالوا : « التذلل والخضوع والانقياد لشيء ليس هو الحق في شهود الخاضع المتذلل شرك فالعارف لا يكون خضوعه وتذلله وانقياده إلا لذلك الوجه الظاهر المتعين كما قال « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » بمعنى أن توحيد الطاعة وتخليص الانقياد لا يكون إلا بهذا الشهود فإنه لابد لكل مخلوق من الخضوع والانقياد لمخلوق فعلمنا الله تعالى الخلاص من الشرك وبمثل ما تقدم أمرنا بالاستعانة فنشهد الحق في كل شيء فنستعين به في الأسباب والوسائط فإذا رحم الله المفتقر إلى غيره والخاضع لغيره والمستعين بغيره علّمه بمعرفته وشهود وجهه في كل شيء تخلصه من الشرك فكان لا يعبد إلا الله ولا يستعين إلا به « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » ص ٣٥٨ من الجزء الأول من الكتاب المذكور .

فانظر رحمك الله أيها القارئ كيف يقلبون معاني كلام الله والامتثال لتعليماته إلى ما يضادها فالله تعالى يطلب من عباده أن يكونوا أصحاب النفوس الأبية فلا يقبلوا الافتقار إلا إلى الله ويعلموا أن الحاجة إلى غيره من قبيل حاجة الفقير إلى الفقير لا يغني عنه شيئا، ويطلب منهم أن يكونوا عباده المخلصين فلا يتذللوا لغيره ولا يستعينوا بغيره أليس الله بكاف عبده . إلا أن التعالي إلى هذه المرتبة أعني مرتبة العبودية الخالصة لله لا يتيسر لكل أحد ، فلما رأى السادة أصحاب مذهب الوحدة الوجودية تلك الصعوبة انكشف لهم طريق التسهيل على الناس فأباحوا لهم الافتقار إلى كل أحد والتذلل لكل أحد والاستعانة بكل أحد غير الله بشرط أن يعلموا أن ذلك الغير الذي يظنه غير العارفين كذلك هو الله في صورة زيد وعمرو فينجوا بفضل هذا العلم من الشرك ، فإن قلت لهم هذا هو الشرك بعينه أجابوا بأن الشريك لا يكون عين الشريك ونحن نقول بالعينية فما أعلمهم بالحيل وما أحذقهم قاتلهم الله .

وقالوا في قوله تعالى « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » : « إنما اختص الذكر

لمن كان له قلب لتقلبه فى أنواع الصور والصفات فيعلم أن الحق هو المتجلى فى كل صورة ويعبده فيها فيدرك الأمر على ما هو عليه ولا يحصره فى وصف دون وصف . ولم يقل الحق لمن كان له عقل فإن العقل قيد فيحصر الأمر فى نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر فى نفس الأمر فلا يعلم ذوو العقول الأمر على ما هو فى نفس الأمر، فليس القرآن ذكرى لمن كان له عقل فإن القرآن أنزل لبيان ما هو الأمر عليـه فى نفسه والعقل لا يوصل إليه بنظره الفكرى ، وهم أى من كان لهم عقل أصحاب الاعتقادات الخاصة الذين يُكفر بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا لحصرهم الحق فى صورةاعتقادهم الخاص ونفيهم عن غيره من الاعتقادات فلا منازعة عند أصحاب القلوب وإنمـا النزاع والمخالفة بين أصحاب الاعتقادات » كذا فى فص شعيب من « الفصوص » وشرحه البالى .

وخلاصته مدح القلب وأصحابه وذم العقل وذويه فكأن الله تعالى لم يقل فى كتابه « إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » ولا « إن فى ذلك لآيات لأولى الألباب » ولا « واتقون يا أولى الألباب » ولا « إن فى ذلك لآيات لأولى النهى » ولا « وما يعقلها إلا العالمون » ولا « وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » .

وذنب العقل المسكين عنـد هؤلاء المجانين الموجب لذمه أنه يقف فى عقيدةٍ أى اعتقاد إله واحد ولا يتقلب فى آلهة غير محصورة .. وبعد كل هـذا فالقلب فى الآية بمعنى العقل ، ففى مختار الصحاح « القلب الفؤاد وقد يعبر به عن العقل قال الفراء فى قوله تعالى « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب » أى عقل . وهـذا لأن عرف القرآن والإسلام لا يفرق بين العقل والقلب ، قال الله تعالى « أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يفقهون بها الآية » ولاشك أن الفقه والفهم فعل العقل . وإنمـا التفريق بين العقل والقلب وتفضيل القلب على العقل هو الأسلوب المسيحى كما سبق

تفصيله فى مقدمة الكتاب ومقدمة الباب الأول منه . فصاحب الفصوص القائل : « ولم يقل لمن كان له عقل » يميل بالإسلام إلى هذا الأسلوب .

وهنا ونحن بصدد إيراد أمثلة من تحريفهم لمعانى آيات الذكر الحكيم ، يحسن بنا أن نعيد ما نقلناه سابقا من فص هود من الفصوص مع ماعلقنا عليه أعنى قوله « فهو عين الوجود فهو على كل شىء حفيظ بذاته فلا يؤوده حفظ شىء فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشىء على غير صورته فهو الشاهد المشهود والمشهود من المشهود وهو روح العالم المدبر وهو الإنسان الكبير :

فهو الكون كله وهو الواحد الذى
قام كونى بكونه فلذا قلت يغتذى
فوجودى غذاؤه وبه نحن نحتذى

وقال الشارح عبد الغنى النابلسى : « فهو كل الأرواح وهو كل النفوس وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمعانى وهو المتنزه عن جميع ذلك إذ لاوجود إلاوجوده » فانظر كيف يفسر تنزهه عن جميع ماعداه بنفى وجود ما عداه وجعل كل شىء عينه . وقال الشارح البالى فى شرح قوله « فلا يؤوده حفظ شىء » : « إذ عين الشىء لا يثقل حفظه على ذلك الشىء » وقال الشارح القاشانى فى شرح قوله فحفظه للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشىء على غير صورته » : « لأنه لو لم يحفظ صورته من أن يكون شىء غيره لكان له مثل فى الشيئية والوجود ولزم الشرك » وقال الشارح عبد الغنى النابلسى : « فكل الصور له ولا صورة له لأنه إذا كان عينَ صورة لم يكن عين صورة أخرى فينزه عن الصورة الأخرى وإذا كان عينَ الصورة الأخرى أيضا لم يكن عين الصورة الأولى فهو عين الصور كلها وهو متنزه عن الصور كلها » يعنى أن كل الصور له ولا صورة له متعينة .

وقال الشيخ فى فص هود : « فقل فى الكون ما شئت إن شئت قلت هو الخلق وإن شئت قلت هو الحق وإن شئت قلت هو الحق الخلق وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه وإن شئت قلت بالحيرة فى ذلك ».

وإنى أنصح لأخوانى المسلمين المتصوفين تجاه هـذه التلاعبات بالحق[1] وعقول الخلق ، أن لا يشغلوا بالهم بالأفـكار التى تسوقُ الإنسان إلى الشك فى البديهيات وفى كل شىء حتى فى وجوده ووجود الـكون مغايراً لوجود الله وتخلطُ الخالق بالمخلوق والتى لا محل لها فى الإسلام وعنـد النظر الصحيح .. أنصح لهم أن يَبغوا التصوف فى امتثال ما أمرهم الله ورسوله واجتناب ما نهياهم عنه فلا ينفعهم بين يدى الله قول الشيخ الأكبر أو الشيخ الأصغر ولا ينجيهم التعويل بالأقاب والأقطاب فى موقف يقول عنه رسول الله صلى الله عليـه وسلم : « يا فاطمة لا أغنى عنك من الله شيئاً » وهو القائل « تفكروا فى كل شىء ولا تفكروا فى ذات الله » والقائل « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله فتهلكوا » فأين هذا من قول الشيخ فى فص هود : « فإياك أن تتقيد فى الله بعقد مخصوص وتـكفر ما سواه فيفوتك خير كثير فـكن فى نفسك هيولى لصور المتقدات فإن الله تبارك وتعالى أعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول « فأينما تولوا فثم وجه الله » ووجه الشىء حقيقته »[2] وقال الشارح

---

[١] ومثله قوله فى فص نوح عند تفسير قوله تعالى « وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا » : « فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق فى كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله » وقد سبق نقله منا عند إيراد أمثلة من تحريفهم لمعانى القرآن .

[٢] وانظر قوله فى فص إبراهيم :

فيحمدنى وأحمده ويعبدنى وأعبده
فيعرفنى وأنكره وأعرفه فأشهده =

فى تفسير صور المتقدات : « أى التى يعتقدها فى الله جميع الناس فى سائر الملل »[1].

هذا ما يوصيك به شيخك الأكبر أيها المتصوف والله تعالى يقول : « قل يأيها الـكافرون لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم عابدون ما أعبد لـكم دينكم ولى دين » فاختر ما شئت منهما .

= فأنى بالغـنى وأنا أساعده وأسعده
لذاك الحق أوجدنى فاعلمه فأوجـده
بذا جاء الحديث لنا فحقق فى مقصده

ومراده من الحديث الكلمة المشهورة المعزوة إلى الله تعالى : « كنت كنزاً مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بى فعرفونى » ولا سند له صحيح أو ضعيف ولو قلنا بصحة معناه لقوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » فهو لايدل على الترهات التى تظمها الشيخ فى دعوى المساواة مع الله وأقل ما فيها أنه يمن على الله بمعرفته به حين عنف الله تعالى بالأعراب الذين يمنون على النبى صلى الله عليه وسلم أن أسلموا فقال « يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على إسلامكم بل الله يمن عليـكم أن هداكم للايمـان إن كنتم صادقين » وهكذا دأبهم يسوقون مساق الحديث النبوى ما ليس منه ويستخرجون منه ما لا يدل عليه ولا يقبله العقل إلا عقل من آمن بفلسفة وحدة الوجود فوق إيمانه بالـكتاب والسنة ولذلك يرهقهما عليها .

[١] وقال الشيخ فى قصيدة له أطراها الدكتور شهبندر واستشهد بها على سمو الشعور الدينى عنـد العرب فى كتابه « القضايا الاجتماعية الـكبرى فى العالم العربى » :

لقد كنت قبل اليوم أنـكر صاحبى إذا لم يكن دينى إلى دينه دان
لقد صار قلبى قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبـان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمـانى

تذييل

— ١ —

بق أنه من حسن حظ التصوف بل من حسن حظى أنا أيضا لعدم كونى من أعداء الصوفية ، أن الصوفية ليس كلهم على مذهب وحدة الوجود ففيهم من خالف الوجوديين واعتصم بحبل الشرع المتين ولم يدأب فى الطعن على علماء أهل السنة من الأشاعرة وغيرهم من علماء العلم الظاهر كما دأب صاحب « الفصوص » بل حث المسلمين على الاقتداء بهم فى عقائدهم وعد طريقتهم طريقة الأنبياء لكونها مستندة إلى الكتاب والسنة فى حين أن أنصار المذهب الوجودى يعدونه طريقة الأولياء وفى حين أن القاشانى شارح الفصوص قال ص ١٦٨ إن الله تعالى تَسمَّى بالولى ولم يتسم بنبى ولا مرسل .

وفى رأس هذه الطائفة الصوفية المباركة الإمام الجليل الربانى مجدد الألف الثانى أحمد بن عبد الأحد السرهندى صاحب « المكتوبات » وإنى أورد هنا نبذاً من كلماته القيمة متخذاً لها شواهد على أنى كتبت ما كتبته فى هذا المبحث ضد فكرة وحدة الوجود لا عن تعصب على الصوفية القائلين بها بل خدمة للحق المتعلق بالحق تعالى وتقدس عما يقولون . فإن اتهمونى بأنى على فرض كونى عالما فن علماء العلم الظاهر لا أعرف العلم الباطن، فإليهم إمام كبير من علماء الباطن فلينظروا ماذايقول :

المكتوب ٦٨ إلى خان خانان ص ٢٨١ جزء ١ :

« الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فاعلم أن أحوال فقراء هذه الحدود وأوضاعهم مستوجبة للحمد والمسئول من الله سبحانه وتعالى سلامتكم وعافيتكم واستقامتكم ولما كان مبحث علم الوراثة فى البين أردت أن أكتب كلمات من تلك

المقولة على حسب مقتضى الوقت وقد ورد فى الأخبار « العلماء ورثة الأنبياء » والعلم الذى بقى من الأنبياء عليهم السلام نوعان علم الأحكام وعلم الأسرار فالعالم الوارث من يكون له سهم من نوعى العلم لا من يكون له نصيب من نوع واحد فقط فإن ذلك مناف للوراثة فإن الوارث من يكون له سهم من جميع أنواع تركة المورث لا من بعض دون بعض، والذىله نصيب من البعض المعين فهو داخل فى الغرماء حيث يتعلق نصيبه بجنس حقه. فمن لا يكون وارثا لا يكون عالما إلا ان تقيد علمه بنوع واحد ونقول إنه عالم بعلم الأحكام مثلا والعالم المطلق هو الذى يكون وارثا ويكون له حظ وافر ونصيب تام من كلا نوعى العلم .

«وقد زعم الأكثرون أن علم الأسرار عبارة عن علوم التوحيد الوجودى وشهود الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة وأنه كناية عن معارف الإحاطة وسريان وجوده تعالى وقربه ومعيته سبحانه على النهج الذى صارت منكشفة ومشهودة لأرباب الأحوال حاشا وكلا ثم حاشا وكلا من أن تكون هذه العلوم والمعارف من علم الأسرار ولائقة بمرتبة النبوة فإن مبنى تلك المعارف السكر وغلبة الحال التى هى منافية للصحو، وعلم الأنبياء كله سواء كان علم الأحكام أو علم الأسرار ناش من غاية الصحو الذى ما امتزجت به ذرة من السكر بل هذه المعارف مناسبة لمقام الولاية التى لها قدم راسخ فى السكر فتكون هذه العلوم من أسرار الولاية لا من أسرار النبوة . والولاية وإن كانت هى أيضا ثابتة ولكن أحكامها مغلوبة وفى جنب أحكام النبوة متلاشية ومضمحلة :

ومتى بدت أنوار بدر فى الدجى   ما للسهى من حيلة سوى الاختفا

وقد كتبت فى كتبى ورسائلى وحققت أن كمالات النبوة لها حكم البحر المحيط وكمالات الولاية فى جنبها قطرة محتقرة ولكن ماذا نفعل وقد قال جماعة من عدم

إدراكهم لـكمالات النبوة إن الولاية أفضل من النبوة . وقالت طائفة أخرى فى توجيه هـذا إن ولاية نبى أفضل من نبوته . وكل من هذين الفريقين قد حكموا على الغائب من غير علم بحقيقة النبوة . وقريب من هذا الحـكم الحـكم بترجيح السكر على الصحو فإن عرفوا حقيقة الصحو لعرفوا أن السكر لا نسبة له إلى الصحو ع : ما نسبة المرشى بالفرشى . وكأنهم شبهوا صحو الخواص بصحو العوام وزعموا وجود المماثلة بينهما وليتهم إذ زعموا وجود المماثلة بين صحو الخواص وصحو العوام لم يجترئوا على هذا الحـكم. فإن من المقرر عنـد العقلاء أن الصحو أفضل من السكر سواء كان السكر والصحو مجازيين أو حقيقيين وتفضيل الولاية على النبوة والسكر على الصحو شبيه بترجيح الـكفر على الإسلام والجهل على العلم فإن كلا من الفكر والجهل مناسب لمقام الولاية وكلا من الإسلام والعلم مناسب لمرتبة النبوة قال الحسين بن منصور الحلاج :

كفرت بدين الله والـكفر واجب لدى وعنـــد المسلمين قبيح

ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم استعاذ من الـكفر قل كل يعمل على شاكلته فـكما أن الإسلام فى عالم المجاز أفضل من الـكفر ينبغى أن يعتقد أنه فى الحقيقة أفضل من الـكفر فإن المجاز قنطرة الحقيقة . فإن قلت كما أن الـكفر والسكر والجهل ثابتة فى مرتبة الجمع من مقامات الولاية كذلك الإسلام والصحو والمعرفة متحقق فى مرتبة الفرق بعد الجمع منها فـكيف يصح القول بمناسبة الـكفر والسكر والجهل فقط لمقام الولاية ؟ أقول إن إثبات الصحو وأمثاله فى مرتبة الفرق إنما هو بالنسبة إلى مرتبة الجمع التى ليس فيها غير السكر والمحو وإلا فصحو مرتبة الفرق أيضا ممتزج بالسكر وإسلامها مختلط بالـكفر ومعرفتها مشوبة بالجهل فلو وجدت مجالا للـكتابة لذكرت أحوال مقام الفرق ومعارفه بالتفصيل وبينت امتزاج السكر وأمثاله فيها بالصحو وأمثاله ولعل أصحاب الفطانة يجدون هذا المعنى بالتفرس أيضا . والعجب كل العجب أنهم لم يفهموا

أن الأنبياء عليهم السلام إنما نالوا ما نالوا من هـذه العظمة والجلال كلها من طريق النبوة لا من طريق الولاية وغاية شأن الولاية إنما هي الخادمية للنبوة فلو كانت للولاية مزية على النبوة لـكان الملائـكة الذين ولايتهم أكمل من سائر الولايات أفضـل من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولمّا قالت طائفة من هؤلاء القوم بأفضلية الولاية من النبوة ورأوا ولاية الملأ الأعلى أفضل من ولاية الأنبياء قالوا بالضرورة ان الملائـكة أفضل من الأنبياء وفارقوا فى ذلك جمهور أهل السنة والجماعة وكل ذلك لعدم الاطلاع على حقيقة النبوة ولما كانت كمالات النبوة حقيرة فى نظر الناس بسبب بُعد عهد النبوة بسطنا الـكلام فى هذا الباب بالضرورة وكشفنا شمة من حقيقة المعاملة ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا فى امرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الـكافرين» .

وقال فى المـكتوب ٧٢ ص ٢٨٥ :

« قال بعض الجامعين بين التشبيه والتنزيه إن الإيمان بالتنزيه حاصل لجميع المؤمنين والعارف هو الذى يجمع بينه وبين الإيمان بالتشبيه ويرى الخلق ظهور الخالق والـكثرة كسوة الوحدة ويطالع الصانع فى صنعه ، وبالجملة إن التوجه إلى التنزيه الصرف نقص عندهم وشهود الوحدة بلا مطالعة الـكثرة عيب وهـذه الجماعة يعدون المتوجهين إلى الأحدية الصرفة ناقصين ويظنون ملاحظة الوحدة بلا مطالعة الـكثرة تحديداً وتقييداً سبحانه الله وبحمده أما رأوا أن دعوة الأنبياء عليهم السلام كلها إلى تنزيه صرف والـكتب السماوية ناطقة بالإيمان التنزيهى والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ينفون الآلهة الباطلة الآفاقية والأنفسية ويدعون الخلق إلى إبطالها ويدلون على وحدة واجب الوجود المنزه عن التشبيه والتكييف هل سمعت قط نبيًّا دعا إلى الإيمان التشبيهى وقال إن الخلق ظهور الخالق[1] وجميع الأنبياء متفقون على توحيد واجب الوجود تعالى وتقدس

---

[١] انظر قول هـذا الصوفى الجليـل المتشرع وقارنه مع قول شيخ الاتحاديين فى أول فص نوح : =

ونفى أرباب غيره قال الله تعالى (قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) وهؤلاء الجماعة يثبتون أرباباً غير متناهية ويتخيلون كلهم ظهورات رب الأرباب[1] وما يستشهدون به فى إثبات مطالبهم من الكتاب والسنة ليس فيه استشهاد أصلا أما الكتاب فقوله تعالى (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) وقوله (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم) وأما السنة

= « اعلم أن التنزيه عند أهل الحقائق فى الجناب الإلهى عين التحديد والتقييد فالمنزه إما جاهل [أى غير قائل بالشرائع] وإما صاحب سوء أدب فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسل وهو لا يشعر وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض » .

[١] قد رآنى القارئ ذهبت فى تفسير مذهب القائلين بوحدة الوجود إلى أنه تأليه للعالم لا نفى العالم وإثبات الله وحده ويعلم من كلام هذا الصوفى الكبير أنى لست بمخطئ فى تفسيرى ذلك ولا مغال وإنما الفرق بينى وبينه أنى لا أحسب كون المتمذهبين بمذهب وحدة الوجود الذين قال عنهم الشيخ المجدد : « بعض الجامعين بين التشبيه والتنزيه » ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه من أن الخلق ظهور الخالق بسبب خطأهم فى فهم الآيات والأحاديث التى استشهدوا بها ولا أحسب كونهم لا يعرفون أن تفسيرنا لتلك الآيات والأحاديث أحسن من تفسيرهم وأوفق لقواعد البلاغة وإنما دافعهم الحقيق كونهم من الوجوديين الذين اقتنعوا بأن حقيقة الله الوجود ثم رأوا أن فى تلك الآيات والأحاديث بعض مناسبة ضعيفة لمذهبهم فاستفادوا منها . وخلاصة ما أريد أن أقوله ان أساس مذهبهم يرتكز على فلسفة الوجود الإلهية التى لم آل جهداً فى إبطالها بكلا نوعيها ، لا على مقتضى الآيات والأحاديث. والدليل عليه أن كثيراً من نصوص الكتاب والسنة التى لا مناسبة لها أصلا بما توهموا فى تأويلها ، قاموا يستشهدون بها أيضا على مذهبهم استشهاداً مبنيا على محض الإرهاق والتعسف كما سبق منا لإيراد بعض نماذج منها وكانت نماذج مدهشة إن لم ينسها القارئ . فيفهم من هذا أن لهم قناعة مقررة بألوهية جميع الموجودات لكونها موجودات وكون الوجود هو الله ، قناعة غير محتاجة إلى بنائها على تلك الآيات والأحاديث التى لو كانت بمفردها لما اجترؤا على اتخاذها سنداً لمذهب يرفع الفرق بين المخلوق والخالق .

فقوله عليه الصلاة والسلام (اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء) فإن جميع الحصر فى هـذه العبارات لنفى كمال الوجود عما سواه تعالى بأبلغ الوجوه لا نفى أصل الوجود كما قال عليه الصلاة والسلام (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) وقال أيضاً (لا إيمان لمن لا أمانة له) وأمثال ذلك فى الكتاب والسنة كثيرة وهـذا التوجيه ليس من قبيل تأويل النصوص كما زعموا بل هو حمل النصوص على كمال البلاغة كما أن فى العرف إذا أريد الاهتمام برسالة شخص ونيابته يقال إن يده يدى والمقصود هنا ليس الحقيقة بل المجاز الذى هو أبلغ من الحقيقة فإذا كان وقوع الفعل أكثر وأزيد بالنظر إلى مقدار قدرة الفاعل الذى هو عبد مملوك لصاحب القدرة الكاملة وكان التفات ذلك القادر المالك وتوجهه إلى ذلك الفعل مرعياً يصح للمالك أن يقول أنا فعلت هـذا الفعل لا أنت ولا دلالة لهذا الكلام أصلا على اتحاد الفعل ولا على اتحاد الذات معاذالله أن يكون فعل العبد المملوك عين فعل المالك المقتدر أو أن يكون ذاته عين ذاته ألم تفهم هذه الجماعة مذاق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فإن مدار دعوتهم على إثبات الاثنينية ووجود المغايرة بين الخلق والخالق وتنزيل عباراتهم على التوحيد والاتحاد من التكلفات الباردة فإن كان الموجود واحداً فى الحقيقة وكان ماسواه ظهوراته وكان عبادة ماسواه عبادته كما زعم هؤلاء الجماعة [1] فلم منع الأنبياء عليهم السلام عنها بالمبالغة والتأكيد ولم خوفوا بالعقوبات الأبدية على عبادة ماسواه ولم قالوا لعابديه أعداء الله ولم لم يطلعوهم على غلطهم [2] ولم يزيلوا رؤية المغايرة الناشئة عن الجهل فيهم ولم يفهموهم أن عبادة ماسواه عين عبادته جل وعلا .

---

[١] احفظ قول هذا الصوفى الجليل ولا تغلط فى فهم أباطيل الصوفية الوجودية بما هو حقها من الفهم .

[٢] فى ظن ما يعبدونه غير الله وهو عينه .

« قال بعض هؤلاء إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إنما أخفوا أسرار التوحيد الوجودى عن العوام وبنوا أمر الدعوة على إثبات المغايرة وأخفوا الوحدة ودلوا على الكثرة بسبب قصور فهم العوام . وهذا القول غير مسموع منه كما لا يسمع القول بالتُّقاة من الشيعة فإن الأنبياء عليهم السلام أحق بتبليغ ما هو مطابق لنفس الأمر فإن كان الوجود فى نفس الأمر واحدا فلم أخفوه وأظهروا خلاف ما فى نفس الأمر خصوصا فى الأحكام التى تتعلق بذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله تعالى وتقدس فإنهم أحقّاء بإعلانها وإظهارها وإن كان قاصر النظر قاصرا عن إدراكها وعاجزا عن فهمها فضلا عن العوام ألا ترى أن المتشابهات القرآنية وما ورد فى الأحاديث من المتشابهات يعجز الخواص عن فهمها فضلا عن العوام ومع ذلك لم يمتنعوا ولم يعقهم توهم غلط العوام من إبدائها وهؤلاء يسمون من يقول بتعدد الوجود والموجود ويتنزه عن عبادة ماسوى المعبود تعالى وتقدس مشركا ويقولون لمن يقول بوحدة الوجود موحدا ولو كان يعبد ألف صنم بتخيل أنها ظهورات الحق سبحانه وأن عبادتها عبادته سبحانه ينبغى أن يتأمل بالإنصاف أى صنف من هذين الصنفين مشرك وأى صنف منهما موحد والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ما دعوا الخلق إلى وحدة الوجود ولم يقولوا لمن قال بتعدد الوجود مشركا بل كانت دعوتهم إلى وحدة المعبود جل سلطانه وأطلقوا الشرك على عبادة ماسواه تعالى فإن لم يعرف الصوفية الوجودية ماسواه تعالى بعنوان الغيرية لايتخلصون من الشرك وما سواه تعالى هو ماسواه تعالى عرفوا ذلك أولا . وبعض المتأخرين منهم قال إن العالم ليس عين الحق جل سلطانه ويتحاشى من القول بالعينية ويطعن فى القائلين ويشنّعهم وينكر على الشيخ محيى الدين وأتباعه من هذا الوجه ومع ذلك لايقول بمغايرة العالم للحق سبحانه بل يقول إنه ليس عين الحق ولا غيره سبحانه وهذا الكلام بعيد عن الصواب فإن «الاثنان متغايران قضية مقررة ومنكر المغايرة بين الاثنين مصادم لبديهة العقل غاية مافى الباب أن المتكلمين

قالوا فى صفات الواجب أنها لا هو ولا غيره وأرادوا بالغير الغير المصطلح وراعوا جواز الانفكاك فى المتغايرين فإن صفات الواجب ليست منفكة عن الذات وجواز الانفكاك بين الذات والصفات القديمة غير متصور فقول «لا هو ولا غيره» صادق فى الصفات القديمة بخلاف العالم فان النسبة فيه كان الله ولم يكن معه شىء فنفى العينية والغيرية معا من العالم بعيد عن الصدق لغة واصطلاحا وهؤلاء الجماعة زعموا العالم وتصوروه كالصفات القديمة وأثبتوا له الحكم المخصوص بها من قصورهم وعدم وصولهم وحيث قالت هؤلاء الجماعة بنفى عينية العالم كان اللازم أن يقولوا بغيريته أيضا حتى يخرجوا من زمرة أرباب التوحيد الوجودى ويحكموا بتعدد الموجود وفى التوحيد الوجودى لابد من القول بالعينية كما قال به الشيخ محي الدين بن عربى وأتباعه والقول بالعينية لا بمعنى أن العالم متحد بالصانع معاذ الله من ذلك بل بمعنى أن العالم معدوم والموجود هو واجب الوجود تعالى وتقدس كما حقق هذا الفقير هذا المعنى فى بعض رسائله[1] .

---

[١] يرد على تفسير الشيخ المجدد القول بالعينية هكذا أنه إن كان هؤلاء الجماعة الذين يرأسهم الشيخ محي الدين يريدون أن يقولوا بنفى العالم وحصر الوجود فى الله فما بالهم يصرحون بعينية العالم مع الله ؟ كما يعترف به الشيخ المجدد أيضا ويسعى لتأويله وماذا مناسبة عدم وجود العالم بهذه العينية؟ مع أنهم رغم نفيهم العالم مصرحون أيضا بعدم إنكارهم المحسوسات وقد سبقت النقول عنهم فى ذلك. فإذا كانوا نافين لوجود العالم ومعترفين بوجود هذه المحسوسات ومصرحين بأن كل شىء عين الله كما قال شيخهم :

فى كبير وصغير عينه — وجهول بأمور وعليم
ولهذا وسعت رحمته — كل شىء من حقير وعظيم

وكما قال :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا — ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا

فلا جرم أنهم قائلون بأن الله والعالم كلاهما شىء واحد وأن نفيهم العالم معناه أنه الله لا العالم .

وأيضاً إن كان القول بالعينية يمكن حمله على محمل حسن فماذا إذن إنحائه باللوائم على تلك الجماعة الأولى المصرحة بالعينية والجماعة الثانية القريبة منها غير المصرحة بالعينية وماذا فائدة عنايته طوال =

« فإن قيل إن الصوفية الوجودية إنما يقولون لمن يقول بتعدد الوجود مشركا باعتبار أنه يرى ويشاهد الاثنين ومشاهد الاثنين هو مشرك الطريقة أجيب أن رؤية الاثنين التى هى شرك الطريقة تندفع بالتوحيد الشهودى ولا حاجة إلى التوحيد الوجودى فى ذلك الوطن بل ينبغى أن لا يكون مشهود السالك وملحوظه غير الذات الأحد المقدسة حتى يتحقق الفناء ويندفع شرك الطريقة . كما إذا رأى شخص الشمس فى النهار وحدها ولم ير النجوم يندفع رؤية الاثنين وإن كانت النجوم كلها موجودة فى النهار والمقصود كون المشهود هو الشمس وحدها سواء كانت النجوم موجودة أو معدومة بل أقول إن كمال الفناء إنما هو فى صورة تكون الأشياء موجودة ومع هذا لا يلتفت السالك من كمال تعلقه وشغفه بالمطلوب الحقيقى إلى شىء أصلا بل لا يشاهد شيئاً ولا يقع نظر بصيرته إلى شىء قطعا فإن لم تكن الأشياء موجودة فمن أى شىء يتحقق الفناء وعمن يكون فانيا وذاهلا وناسيا ؟ »

وقال فى المكتوب ٧٢ أيضا ص ٢٨٨ :

« وشهود الحق فى مرايا الممكنات الذى يعده جماعة من الصوفية كمالا ويزعمونه جمعا بين التشبيه والتنزيه ليس هو عند الفقير شهود الحق جل وعلا وليس المشهود فيها غير متخيلهم ومنحوتهم ولا ما يرونه فى الممكن واجبا ولا ما يجدونه فى الحادث قديما

= ما نقلنا عنه وسننقله بالرد على مزاعمهم وتحذيره عن القول بأقوالهم والتمذهب بمذاهبهم ؟ فيلزم أن يكون كل ذلك عبثاً . مع أن تصريحهم بالعينية يأبى التأويل بنفى العالم وإثبات الله وحده لأن المنفى غير المثبت لا عينه ومع أن القول بالعينية والقول بالتوحيد الوجودى كله متفرغ على العقيدة الفلسفية القائلة بأن الله هو الوجود المطلق المشتقة من العقيدة الفلسفية الأخرى القائلة بأن الله هو الوجود المجرد عن الماهية كما حققناه ولا معنى لتلبيس هذه المذاهب الفلسفية بالشهودات والمكاشفات الصوفية التى لا مناسبة بينها وبين تلك المذاهب من حيث أن أحديها نظرية من النظريات العلمية والأخرى مسألة حالية وذوقية .

ولا ما يظهر فى التشبيه تنزيها وإياك الافتتان بترهات الصوفية واعتقاد غير الحق حقا وهذه الجماعة وإن كانوا معذورين فى خصوصهم بغلبة الحال ومحفوظين من المؤاخذة بذلك كالمجتهد المخطئ ولكن لا ندرى ماذا تكون المعاملة بمقلديهم ليتهم يكونوا كمقلدي المجتهد المخطئ وإلا فالأمر مشكل والقياس الاجتهادى أصل من الأصول الشرعية ونحن مأمورون بتقليده والإلهام ليس بحجة للغير والحكم الاجتهادى حجة للغير فيجب إذن تقليد العلماء المجتهدين ومايقوله الصوفية أو يفعلونه مخالفا لآراء العلماء المجتهدين فلا ينبغي تقليده بل ينبغي السكوت عن طعنهم بحسن الظن بهم وأن يعده من شطحياتهم وأن يصرفه عن ظاهره هو الحق المتوسط بين الإفراط والتفريط » .

وأنا أقول هل يمكن دائما صرف كلماتهم الجنونية عن ظواهرها وكيف يمكننا هذا الصرف فى صرفهم الآيات والأحاديث عما يظهر ويتبادر من معانيها الحقيقية أو المجازية كاقتضابهم جملة « رسل الله » المقتطعة من قوله تعالى « لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » وكحملهم الآية النافية للمثل عن الله بصراحة بالغة أعنى « ليس كمثله شيء » على إثبات المثل له ، إن لم تكن الكاف مقحمة ، وعلى إثبات العينية بينه وبين كل شيء الذى هو أشنع من إثبات المثل ، إن كانت الكاف مقحمة . فهل يقبل العقل والذوق السليم أن الله تعالى على التقدير الأول لما نفى مثل المثل عن نفسه مبالغة فى نفى المثل ، اعترف بوجود المثل له ؟ فلماذا إذا كان له مثل لا يكون لمثله مثل ؟ وكيف يفهم من نفى المثل له على التقدير الثانى إثبات العينية بينه وبين الأشياء ؟ فهل نعد أمثال هذه الهذيانات والألاعيب المتناهية فى تحريف كلمات الله عن مواضعها ، إلهاما أو أخطاء الإلهام ؟ ثم ماذا نقول فى مقلديهم المحسنين ظنا بهم وبأقوالهم إن فتحنا نحن باب حسن الظن بأيدينا ؟ فالحق أن فى آخر كلام الشيخ ضعفا لا يتلاءم مع أوائله .

وقال فى المكتوب نفسه ص ٢٧٧ :

« وأول من صرّح بالتوحيد الوجودى الشيخ محي الدين بن عربى وعبارات المشايخ المتقدمين وإن كانت مشعرة بالتوحيد الوجودى ومنبئة عن الاتحاد لكنها قابلة للحمل على التوحيد الشهودى فإنه لما لم ير غير الحق سبحانه قال بعضهم ليس فى جبتى سوى الله وقال بعضهم سبحانى وبعضهم ليس فى الدار غيرى وهذه كلها أزهار تفتقت من غصن رؤية الواحد لا دلالة فى واحد منها على التوحيد الوجودى والذى بوّب مسألة وحدة الوجود وفصّلها ودوّنها تدوين النحو والصرف هو الشيخ محي الدين ابن عربى وخصص بعض المعارف الغامضة بين هذا البحث بنفسه حتى قال إن خاتم النبوة يأخذ بعض العلوم والمعارف من خاتم الولاية وأراد بخاتم الولاية نفسه وقال الشراح فى توجيهه إن السلطان إذا أخذ من خازنه شيئا فأى نقصان فيه ؟[1] وبالجملة لا حاجة فى تحصيل الفناء والبقاء وحصول الولاية الصغرى والكبرى إلى التوحيد الوجودى بل لابد فى تحقق الفناء والبقاء وحصول نسيان السّوى من التوحيد الشهودى

---

[١] مما شاع بين المقتنعين بولاية الشيخ محي الدين بن عربى مع عدم اجتراء منهم على اتباعه فيما اجترأ عليه الشيخ من الأقوال الطائشة التى سبق منا إيراد نماذج منها والتى يضيق عنها نطاق التأويل ، مما شاع بين هذا الصنف من مكبرى الشيخ أن تلك الأقوال مفتراة عليه مدسوسة فى كتبه بأيدى أعدائه . وهذا اعتذار بعيد عن الإصابة لأن أناسا من العلماء والمشايخ الكبار مثل الجامى والنابلسى وغيرهما من شراح « الفصوص » قد تلقوا تلك الكلمات بالقبول حتى من غير أن يروا حاجتها إلى التأويل فتقرر مفادها مذهبا لطائفة من الصوفية مسماة بالصوفية الوجودية ولذا نرى الشيخ المجدد يبنى مطالعاته فى الشيخ على أنه زعيم هذه الطائفة من الصوفية ولا يذكر شيئا من حديث الدس والافتراء . وأيضا لو صح ذاك الحديث لزم إلغاء كتاب « الفصوص » من أوله إلى آخره أما الفتوحات فقد قال عنه صاحب « العلم الشامخ » ص ٤٥٦ : « وإذا حققت وأنصفت وعندك توفيق وللكتاب والسنة عندك قيمة ونظرت بعدها فى كتب الفلاسفة والمنجمين والباطنية وأهل الخواص والسحر بأنواعه تجد ذرية بعضها من بعض فإن أحببت كتابا ينوب عن الجميع فالفتوحات لابن عربى » .

بل يمكن أن يسير السالك من البداية إلى النهاية ولا يظهر له شيء من علوم التوحيد الوجودى ومعارفها أصلا بل يكاد ينكر هذه العلوم وعند هذا الفقير أن الطريق الذى يتيسر سلوكه بدون ظهور هذه المعارف أقرب من الطريق الذى يتضمن ظهور هذه المعارف .

« تنبيه : قد علم من التحقيق السابق أن الموجودات وإن كانت متعددة وماسواه تعالى كان موجودا جاز أن يتحقق الفناء والبقاء وتحصيل الولاية الصغرى والكبرى فإن الفناء هو نسيان السوى لا إعدامه واستئصاله وما هو اللازم فيه أن تكون رؤية السوى مفقودة لا أن يكون السوى معدوما ولا شيئا محضا وهذا الكلام مع ظهوره قد خفى على أكثر الخواص وماذا نقول عن العوام وجعلوا معرفة وحدة الوجود من شرائط الطريق بتخيل أن التوحيد الشهودى هو عين التوحيد الوجودى وزعموا القائل بتعدد الوجود ضالا ومضلا حتى تخيل الكثيرون منهم أن معرفة الحق سبحانه منحصرة فى معارف التوحيد الوجودى وتصوروا أن شهود الوحدة فى مرايا الكثرة من تمام الأمر حتى صرح بعضهم أن نبينا صلى الله عليه وسلم كان بعد حصول كمالات النبوة فى مقام شهود الوحدة فى الكثرة وأن قوله تعالى : « إنا أعطيناك الكوثر » إشارة إلى ذلك المقام ويؤول العبارة هكذا إنا أعطيناك شهودالوحدة فىالكثرة وكأنه فهم هذه الإشارة من توسط الواو بين حروف (الكثر) حاشا مقام النبوة من أن يليق بمثل هذه المعارف وكلا فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إنما دعوا إلى الله المنزه عن المماثلة والمشابهة والذى يكون له متسع فى مرايا المثال ليس له نصيب من اللامثالى بل هو متسم بسمة الكيف والمثال رزقهم الله الإنصاف وكأنهم يزنون الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بميزان كمالاتهم ويزعمون كمالاتهم مماثلة لكمالاتهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم :

وليس بشىء كامن جوف صخرة   سواها سماوات لديها ولا أرض »

« وأحقر أمته صلى الله عليه وسلم فى استغفار وندامة من أمثال هذه المعرفة التى حصلت له فى أوائل حاله وينفى ذلك الشهود من جناب قدسه كحلول النصارى . قال الخواجه نقشبند قدس سره كل ما يكون مرئيا أو مسموعا أو متخيلا أو موهوما فهو غيره تعالى ينبغى نفيه بكلمة لا فكان شهود الوحدة فى الكثرة أيضا مستحقا للنفى فكلام الخواجه هذا هو الذى أخرجنى من هذا الشهود وأنجانى من التعلقات بالمشاهدة والمعاينة وحوّل الرحل من العلم إلى الجهل ومن المعرفة إلى الحيرة جزاه الله سبحانه أحسن الجزاء » .

وأنا أقول إن الشيخ المجدد رحمه الله عند انتقاده التوحيد الوجودى أى عقيدة وحدة الوجود يخفى عليه شىء هو مفتاح تلك العقيدة كما خفى على معتنقيها تقليداً لزعمائها وقد امتاز أثرنا هذا بالكشف عن هذا المفتاح بعون الله وتوفيقه وهو كون تلك العقيدة مؤسسة على النظرية الفلسفية القائلة بأن حقيقة الله الوجود المطلق وقد عرفت مما قدمنا منشأ هذه النظرية وكيفية حصولها فى أذهان أصحابها مشتقة من نظرية فلسفية أخرى قائلة بأن حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية والتقييد بالوجود المجرد احترازا عن نظرية الوجود المطلق وعما يترتب عليه من المحالات كما أن إطلاق الوجود فى نظرية الوجود المطلق احتراز عن نظرية الوجود المجرد وعما يترتب عليه من المحاذير. فكل من تينك النظريتين الفلسفيتين شاهدة ببطلان الأخرى فى تحرز بعضهما عن بعض، ومع هذا فالفريقان أصحاب النظريتين المختلفتين متفقان على النظرية المشتركة بينهما القائلة بأن حقيقة الله الوجود قد فكروا فيما يلزم أن يكون الله ليجب وجوده ويستحيل انفكاك الوجود منه ومن المعلوم أن ميزة الله العليا على جميع الموجودات وجوب وجوده فقرروا على أنه الوجود نفسه لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشىء من نفسه، وإن افترقا بعد ذلك على نظريتين . فالذين اختاروا

نظرية الوجود المطلق على أنها حقيقة واقعية وتقرر عندهم فى صورة قطعية أن الله عبارة عن الوجود المطلق أى غير المقيد بالتجرد عن الماهية ، لم يترددوا فى القول بأن الوجود واحد وهو الله وقالوا الموجود هو الوجود ولا موجود غيره أما ما نراه ونشاهده من الموجودات فمعنى وجودها ظهور الوجود الذى هو الله فيها فليست تلك الموجودات إذن موجودة وإنما الموجود هو الله الظاهر فيها ولذا قالوا الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود أى بكونه مظهرا للوجود فوجود كل موجود واحدٌ أى عبارة عن وجود موجود واحد وهو الله الذى هو الوجود المطلق .

فهذا تحليل مسألة وحدة الوجود تحليلا فلسفيا فمن رسخ هـذا التحليل الفلسفى فى ذهنه كصاحب « الفصوص » لا يُحجم عن القول بأن كل موجود هو الله لأن الوجود الظاهر فيـه لا يمكن أن يكون غير الله أو لغير الله لـكون الله هو الوجود المطلق لا وجود فى الخارج عنه فهو لا يُحجم عن أن يقول مثلا :

إنمـا الـكون خيال وهو حق فى الحقيقة
كل من قال بهذا حاز أسرار الطريقة

ولا يحجم بعد اعتبار وجود كل موجود وجودَ الله عن نفى وجود العـالم وأن يقول فى حيرة :

ورفض السوى فرض علينا لأننا بملة محو الشرك والشك قد دِنَّا
ولـكنه كيف السبيل لرفضه ورافضه المرفوض نحن وما كنا

بل لا يحجم عن تلاعباته بالله قائلا مثلا :

فيحمدنى وأحمـده ويعبدنى فأعبـده
ويعرفنى فأنـكره وأعرفه فأشهده
فأنَّى بالغنى وأنا أساعده وأُسـعده
لذاك الحق أوجدنى فأعلمُه فأُوجدُه

ولا سبيل لعقيدة وحدة الوجود غير هـذا التحليل الفلسفي كأن يكون مبنيا على الـكشف وذلك عنـد وصول السالك إلى مقام التوحيد الشهودى فيشهدَ وجود الله وحده ويضمحلُّ العالم فى نظره ويستتر استتار النجوم بعد طلوع الشمس ولا يقفَ عند هذا الحد فيلتبس الأمر عليه فيظن الاستتار انتفاءًا حقيقيا . وعلى هـذا يكون التوحيد الوجودى القائل « لا موجود إلا الله » غلطا من السالك فى التوحيد الشهودى الذى لا كلام فى إمكانه ، وهكذا يتصور الشيخ المجدد رحمه الله التوحيد الوجودى ، أى غلطا من التوحيد الشهودى بظن الواحد فى الشهود واحدا فى الوجود . وعندى أن مؤسسى هـذا المذهب ليسوا غافلين لحد أن يظنوا الوجود معدوما وما سوى الله عينَه ولا يمكن أن يكون أى كشف أو أى شهود يوصل العاقل إلى هذا المذهب وإنما قاتل الله فلسفة الوجود التى أطلقت أنفاسى فى إيضاحها والتى ينتهى أحد نوعيها إلى أن كل موجود هو الله[1] والآخر إلى أن الله ليس بأى موجود فهذه الفلسفة هو منشأ الضلال المسمى بوحدة الوجود ، وإلا فلو فرضنا أنهم غلطوا فى حالة شهود الله وحده فظنوا ماسواه غير موجود فما مناسبة هذا الذى هو غير موجود بالله الذى هو موجود إلا أن يكون أحدهما بعيدا عن الآخر بُعد الوجود عن العدم لا أن يكون أحدهما عين الآخر لأنه إذا لم يكن العالم على تقدير وجوده عين الله الوجود فأن لا يكون عينه على تقدير عدمه أولى فماذا إذن حدث حديث العينية بين الله والعالم للقائلين بوجود الله وعدم وجود العالم ؟ فهل تراءى الله فى شهودهم متجسما فى صورة العالم ؟ ومن هذا قلنا وأصررنا على القول بأن دعوى وحدة الوجود لا يمكن أن تستند إلى كشف أو شهود

---

[١] وإنى أظن أن الإمام الغزالى الذى أعجبه قول « لا موجود إلا الله » حتى عده توحيـد الخواص وعد قول « لا إله إلا الله » توحيد العوام مادرى أنهم يقولون « لا موجود إلا الله » لـكون كل موجود عندهم هو الله .

لا صحيح ولا مغلوط فيه وإنما منشأها الغلط الفلسفى كما أوضحنا على طول هذا المبحث .
والشيخ المجدد تغمده الله برحمته يقول لا حاجة ولا ضرورة لسالك الطريقة الصوفية أن يقول بوحدة الوجود لكن أصحاب مذهب وحدة الوجود مضطرون إلى القول بها اضطرارا ناشئا فى زعمهم من الإطلاع على حقيقة الله بأنه الوجود الموجود فى كل موجود ومعلمهم الأول فى هذا الاطلاع المزعوم هو الفلاسفة الوجودية أخذ منهم هذه المعرفة الفلسفية مَن أخذها من الصوفية وعدّها ثم نشرها بين الجمهور كأعظم سر من أسرار الطريقة .

وقال رحمه الله فى المكتوب نفسه ص ٢٩٠ :

« ومن أعجب العجب أن جماعة من مدعى هذا الطريق لايقنعون بهذا الشهود والمشاهدة بل يزعمون هذا الشهود تنزلا ويقولون ان هذه الدولة التى كانت ميسرة للنبى صلى الله عليه وسلم مرة واحدة فى ليلة المعراج تتيسر لنا فى كل يوم ويشبهون النور المرئى لهم بإسفار الصبح ويزعمون ذلك النور المرتبة اللا كيفية ويتخيلون ظهور ذلك النور نهاية مراتب العروج تعالى الله سبحانه عما يقول الظالمون علوًّا كبيرا وأيضا إنهم يثبتون المكالمة معه تعالى ويقولون أمرنا الله سبحانه وتعالى بكذا وكذا وينقلون عنه سبحانه أحيانا وعيداً فى حق أعدائهم ويبشرون أحيانا أحبابهم ويقول بعضهم كلمت الحق سبحانه بقية ثلث الليل أو ربعه إلى صلاة الصبح وسألته عن كل باب ووجدت منه الجواب لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتوًّا كبيراً ويفهم من كلمات هؤلاء الجماعة أنهم يعتقدون ذلك النور المرئى عين الحق سبحانه وعين ذاته تعالى لا أنهم يقولون إنه ظهور من ظهوراته وظل من ظلاله ولاشك أن اعتقاد ذلك النور ذات الحق سبحانه افتراء محض وإلحاد صرف وزندقة خالصة، ومن نهاية حلمه سبحانه وتعالى عدم استعجاله فى عقوبة أولئك المفترين وتعذيبهم بأنواع العذاب وعدم استئصالهم

سبحانك على حلمك بعد علمك سبحانك على عفوك بعد قدرتك. وقد هلك قوم موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام بمجرد طلب الرؤية وسمع موسى عليه السلام جواب لن تراني بعد طلب الرؤية وخر صعقا وتاب من ذلك الطلب ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي هو محبوب رب العالمين وأفضل الموجودات وسيد الأولين والآخرين مع كونه مشرّفا بدولة المعراج البدني وتجاوزه العرش والكرسي وعلوه على الزمان والمكان يعني خلوه وخروجه منهما ، للعلماء اختلاف في رؤيته عليه الصلاة والسلام مع وجود الإشارة القرآنية إليها وأكثرهم قائلون بعدمها قال الإمام الغزالي الأصح أنه عليه الصلاة والسلام ما رأى ربه ليلة المعراج وهؤلاء القاصرون يرون الله سبحانه كل يوم بزعمهم الباطل مع وجود القيل والقال في رؤية محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة واحدة فقبحهم الله سبحانه ما أجهلهم » .

وأنا أقول رؤية الحق تعالى كل يوم ومكالمته بقية ثلث الليل أو ربعه إلى صلاة الصبح التي ادعاها بعض أصحاب التوحيد الوجودي وتعجب منه الشيخ المجدد رحمه الله وشدد في الرد عليهم ، من الأمور البسيطة العادية عندي بناء على فلسفة الوجودالمطلق التي هم مقتنعون بها والتي مؤداها أن يكون كل موجود عين الحق تعالى الذي هو الوجود المطلق والذي هو الظاهر في كل موجود إذ لا موجود غيره . فصاحب هذا المذهب يعتقد كل ما يراه ويعاينه موجودا الحق تعالى وإذا رآك أو تكلم معك يعتبر أنه رأى الحق وتكلم معه حتى إنه إذا رأى زوجه وكلمها رأى فيها الله وكلمه وأنت تظن كلم زوجه .. فيحتمل كل الاحتمال أن واحدا من أصحاب هذا المذهب عارفا بأسرار الطريقة[1] استيقظ عند ما بقي من الليل ثلثه أو ربعه وكلم زوجه التي يجمعها وإياه

---

[١] تعريض بقول زعيمهم :

إنما الكون خيال	وهو حق في الحقيقة
كل من قال بهذا	حاز أسرار الطريقة

فراش واحد إلى صلاة الصبح وما نسينا قول صاحب الفصوص : « إن كمال شهود الحق شهوده فى المرأة وإن أعظم الوصلة إلى الله النكاح والوقاع وإنه لو علم الناكح روح المسألة لعلم بمن التذ ومن التذ ؟ » فكما قال صاحب الفصوص لو علم الشيخ المجدد رحمه الله روح الفلسفة الوجودية لما تعجب من دعاوى رؤية الحق تعالى كل يوم ومكالمته ولما بحث عن أخطاء المدعين فى كشفهم وغلطهم فى تعيين حقيقة النور المرئى لهم ولما قال إن ذلك النور يلزم أن يكون ظهوراً من ظهوراته تعالى أو ظلا من ظلاله لا عين ذاته كما ادعوا وكيف يرى النور الذى هو ظهور من ظهوراته أو ظل من ظلاله طائفة يحكم عليهم الشيخ المجدد رحمه‌الله بالإلحاد والزندقة؟ فالظاهر إذن أن دعوى رؤية النور لا أصل لها أيضاً كرؤية ذاته تعالى فى النور وليس خطأهم فى تعيين حقيقة المرئى وإنما خطأ الطائفة وغلطهم فى فلسفة الوجود .

وقال رحمه الله فى المكتوب ٨٦ ص ٣١١ إلى مولانا أمان الله الفقيه :

« اعلم أرشدك الله وألهمك سواء الطريق أن من جملة ضروريات الطريق الاقتفاء الصحيح بالذى استنبطه علماء أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وآثار السلف وحملُ الكتاب والسنة على المعانى التى فهمها جمهور أهل الحق أعنى علماء أهل السنة والجماعة منهما أيضا ضرورىٌ فإن ظهر فرضا بطريق الكشف ما يخالف تلك المعانى المفهومة ينبغى أن لا يعتبره وأن يستعيذ منه مثل الآيات والأحاديث التى يفهم من ظاهرها التوحيد الوجودى وكذلك الإحاطة والسريان والقرب والمعية الذاتية ولم يفهم علماء أهل الحق من تلك الآيات والأحاديث هذه المعانى فإذا انكشف للسالك فى أثناء الطريق هذه المعانى بأن لا يرى غير موجود واحد وبأن يدرك أن الله تعالى محيط بالذات أو وجده قريباً بالذات فهو وإن كان معذورا بسبب غلبة الحال وسكر الوقت فيما هنالك ولكن ينبغى له أن يكون ملتجئا إلى الله تعالى ومتضرعا إليه دائما لأن يخلِّصه

من هذه الورطة وأن يكشف أموراً مطابقة لآراء علماء أهل الحق وأن لا يُظهر مايخالف معتقداتهم الحقة ولو مقدار شعرة » .

أقول لله در هـذا الصوفى الجليل أعنى الشيخ الإمام المجدد رحمه الله لقد عُنى بعلم أصول الدين وعلمائه المتكلمين الذين من دأب أكثر الصوفية الحط من شأنهم تحت تعبير أهل العلم الظاهر ومحاولة صرف الناس عن الاعتداد بأقوالهم وآرائهم لقد عنى رضى الله عنه من كمال إخلاصه لدينه وكمال تجرده عن شوائب التعصب للصوفية مع المتعصبين أكثر من عناية أولئك العلماء أنفسهم حيث بُهتوا خاضعين لقول الغزالى فى مشكاة الأنوار عن مذهب التوحيد الوجودى وقد نقلناه أيضا فيما سبق وتكلمنا عليه : « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله » فشغلهم بهتهم أمام هذا القول المخالف للعقل والشرع عن واجبهم فى الذود عن حقوقهما بانتقاد هـذا القول المعبر عن ذاك المذهب ولم يقابلوا القائل فى جعله العلم الظاهر كـكان وضيع لا يرى منـه شىء بعيد عن أطوار العقل ، بما يستحقه من الرد . فقد وفى الشيخ المجدد رحمه الله حق الوفاء للواجب الذى أهمله أهله ووضع العلم الظاهر والباطن موضعهما اللائق وصرّح بمـا يستحق التقديم منهما إذا وقع التعارض بينهما فجزاه الله أحسن الجزاء .

ثم قال رحمه الله : « وبالجملة ينبغى أن يجعل المعانى التى كانت مفهومة لعلماء أهل الحق مصداق الـكشف وأن لا يجعل محك الإلهام غيرها فإن المعانى المخالفة للمعانى المفهومة لهم ساقطة عن حيز الاعتبار لأن كل مبتدع ضال يزعم أن مقتدَى معتقداته ومأخذَها الـكتابُ والسنة فإنه يفهم منهما بحسب أفهامه الركيكة معانى غير مطابقة يُضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وإنما قلت إن المعتبر هو المعانى المفهومة لعلماء أهل الحق وأن ما سواها مما يخالفها غير معتبرة بناء على أنهم أخذوا تلك المعانى من تتبع

آثار الصحابة والسلف الصالحين واقتبسوها من أنوار هدايتهم ولذا صارت النجاة مخصوصة بهم والفلاح السرمدى نصيباً لهم أولئك حزب الله ألا أن حزب الله هم المفلحون » .

ثم قال: « ينبغى أن يعلم أن معتقدات الصوفية بالأخرى أعنى بعد تمام منازل السلوك والوصول إلى أقصى درجات الولاية هى عين معتقدات أهل الحق فهى للعلماء بالنقل والاستدلال وللصوفية بالكشف والإلهام وإن ظهر لبعض الصوفية فى أثناء الطريق بواسطة السكر وغلبة الحال ما يخالف تلك المعتقدات ولكن إذا جاوز تلك المقامات وبلغ نهاية الأمر تكون تلك المخالفة هباء منثوراً وإلا فيبقى على تلك المخالفة ولكن المرجو أن لا يؤخذ فإن حكمه حكم المجتهد المخطئ والمجتهد مخطئ فى الاستنباط وهو فى الكشف[1] ومن جملة مخالفة هذه الطائفة الحكم بوحدة الوجود والإحاطة والقرب والمعية الذاتيات كما مر وكذلك إنكارهم الصفات السبعة أو الثمانية فى الخارج بوجود زائد على وجود الذات ومنشأ إنكارهم هو أن مشهودهم فى ذلك الوقت هو الذات فى مرآة الصفات ومعلوم أن المرآة تكون مختفية من نظر الرائى فحكموا بعدم وجودها فى الخارج بواسطة ذلك الاختفاء وظنوا أنها لو كانت موجودة لكانت مشهودة وحيث لا شهود فلا وجود وطعنوا فى العلماء بسبب حكمهم بوجودها بل حكموا بالكفر والثنوية[2] أعاذنا الله سبحانه من الجراءة على الطعن ولو تيسر لهم الترقى من

---

[١] فيه أنه هل يمكن أن يعد صاحب الفصوص مجتهداً مخطئاً معذوراً فى خطائه ؟ وهو القائل مثلا بأن النصارى إنما كفروا بحصرهم الألوهية فى المسيح وأمه عليهما السلام والقائل بأن قوله تعالى « ليس كمثله شىء » لا ينفى المثل عن الله أو أنه يدل على كون الله عين الأشياء وقد سبق كل ذلك.

[٢] كما قال صاحب « الأسفار » خذله الله عن الذين لم يقولوا بوحدة الوجود وحكموا بالمغايرة بين الله وماسواه فى الوجود : « وللثنوية الويل مما تصفون » وقد نقلنا تمام كلامه فيما سبق.

هذا المقام وخرج شهودهم من هذا الحجاب وزال حكم المراتب لرأوا الصفات مغايرة للذات ولما انجر أمرهم إلى الطعن فى أكابر العلماء .

« ومن جملة مخالفاتهم حكمهم ببعض أمور يستلزم كونه تعالى فاعلا بالإيجاب وأثبتوا الإرادة لكنهم ينفون الإرادة فى الحقيقة وهم يخالفون جميع أهل الملل فى هذا الحكم فمن جملة هذه الأمور حكمهم بأن الله تعالى قادر بقدرة بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ويقولون بأن الشرطية الأولى واجبة الصدق والثانية ممتنعة الصدق [١] وهذا قول بالإيجاب بل إنكار القدرة بالمعنى المقرر عند أهل الملل فإن القدرة عندهم بمعنى صحة الفعل والترك واللازم لقولهم وجوب الفعل وامتناع الترك فأين أحدهما من الآخر ومذهبهم فى هذه المسألة هو بعينه مذهب الفلاسفة وإثبات الإرادة مع القول بوجوب صدق الأولى وامتناع صدق الثانية وامتيازهم عن الفلاسفة بهذا الإثبات [٢] غير نافع فإن الإرادة هى تخصيص أحد المتساويين فحيث لا تساوى لا إرادة وههنا التساوى معدوم، للوجوب والامتناع فافهم » .

أقول عدّد الشيخ المجدد رحمه الله فى هذا المقام كثيرا مما يخالف فيه الصوفية الوجودية علماء أهل السنة ويوافقون الفلاسفة وحمل قولهم بوحدة الوجود وإنكار الصفات على نقص فى شهودهم ناشىء من عدم بلوغهم الكمال فى منازل السلوك فنقصان شهودهم يقوّلهم عنده تلك الأقوال المخالفة التى يرجعون عنها بعد تمام المراتب والمنازل . وعندى أن قولهم بوحدة الوجود وإنكار الصفات أيضاً من سيئات تشبثهم بأذيال الفلاسفة ترجيحاً لهم على علماء أهل السنة فى كثير من المسائل الاعتقادية لا من نقصان مراتب السلوك والشهود وإلا فيكون من الغريب أن يجئ كل شهودهم

---

[١] يعنى صدق طرفى الشرطية لأنه الممتنع لا صدق الشرطية الثانية نفسها وسيجئ منا تدقيق الشرطيتين فى بحث حدوث العالم إن شاء الله .

[٢] بل الفلاسفة أيضاً مثلهم فى هذا الإثبات الظاهرى فلا امتياز أصلا .

وكشفهم على وفق مذاهب الفلاسفة وأن نرده نحن إلى حكم مراتب السلوك المتفاوتة مؤملين زواله عنهم عند الارتقاء إلى مرتبة أسمى وأتم مما كانوا عليه .. وهل الشيخ الأكبر صاحب الفصوص والفتوحات وخاتم الولاية نعده لقوله بوحدة الوجود بل كونه زعيم القائلين بها بقي في مرتبة ناقصة من مراتب السلوك والشهود ؟ مع أن الطائفة الوجودية يدعون أن مرتبة القول بوحدة الوجود هي منتهى المراتب والنقصان في مراتب الصوفية غير القائلين بها على عكس ما اعتبره الشيخ كما سبق منا نقل مدعاهم هذا عن رسالة « الوحدة الوجودية » لبهاء الدين العاملي . ثم قال الشيخ المجدد رحمه الله :

« ومن جملة تلك الأمور بيانهم في مسألة القضاء والقدر على نهج ظاهرُه إثبات الإيجاب فمن جملة عباراتهم في هذا المبحث هذه العبارة : « الحاكم محكوم والمحكوم حاكم » .

أقول أشار رحمه الله إلى قول صاحب الفصوص في فص عزير : « اعلم أن القضاء حكم الله في الأشياء وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد ونقص عن اقتضاء استعدادها فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها وهذا هو عين سر القدر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فلله الحجة البالغة فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك وكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه ، كان الحاكم من كان » وحاصله أن الله تعالى يحكم على الأشياء ويعطيها ما تستحقه بحسب استعداداتها المعلومة له فالحاكم يتبع في القضاء لما يقتضيه استعداد المحكوم عليه فيكون استعداد المحكوم عليه حاكما على الحاكم . وكأنهم بهذا التأويل الذي بينا فساده فيما سبق أنقذوا أفعال الإنسان من جبر الله .

ثم قال رحمه الله : « وجعل الحق سبحانه محكوم أحد وإثبات حاكم عليه[١] مع قطع النظر عن إثبات الإيجاب مستقبح جدا إنهم ليقولون منكرا من القول وزورا وأمثال ذلك من المخالفات كثيرة كقولهم بعدم إمكان رؤية الحق سبحانه والرؤية التى جوزوها بالتجلى الصورى ليست هى فى الحقيقة رؤية الحق سبحانه[٢] بل هى ضرب من الشبه والمثال .

يراه المؤمنون بغير كيف　　　وإدراك وضرب من مثال

وبقولهم بقدم أرواح الكمل وأزليتها وهذا القول مخالف لما عليه أهل الإسلام فإن عندهم العالم بجميع أجزائه محدث والأرواح من جملة العالم لأن العالم اسم لجميع ماسوى الله تعالى فافهم[٣] .

« فينبغى للسالك قبل بلوغه كنه الأمر وحقيقته أن يعد تقليد علماء أهل الحق لازما لنفسه مع مخالفة كشفه وإلهامه وأن يعتقد العلماء محقين ونفسه مخطئا لأن مستند العلماء تقليد الأنبياء عليهم السلام المؤيدين بالوحى المعصومين عن الخطأ والغلط وكشفه وإلهامه على تقدير مخالفته للأحكام الثابتة خطأ وغلط فتقديم الكشف على

---

[١] لكن المحكوم عليه الذى جعله صاحب الفصوص حاكما على الحاكم يعنى الله وعابه عليه الشيخ المجدد رحمه الله ليس دون الله عند صاحب الفصوص لأنه عينه بمقتضى وحدة الوجود وكذا جاعل الله محكوما عليه للمحكوم عليه أعنى صاحب الفصوص نفسه بل المعترض أيضاً على الجاعل ، وهو الشيخ المجدد ، كلهم عين الله بالنظر إلى قاعدة وحدة الوجود فلا حرج على أى منهم مما قاله أو فعله فكلهم لا يسأل عما يفعل !! .

[٢] أراه رحمه الله يغفل عن قاعدة وحدة الوجود المقتضية أن يكون كل شىء محسوس وجوده عين ذات الله الذى هو الوجود .

[٣] وقولهم بالقدم غير مقصور على أرواح الكمل كما سبق منا نقلا عن « الدرة الفاخرة » للفاضل الجامى أنهم قائلون بقدم العالم مع القائلين .

أقوال العلماء تقديم له فى الحقيقة على الأحكام القطعية المنزلة وهو عين الضلالة ومحض الخسارة »[1] .

وقال رحمه الله فى المكتوب ٨٦ ص ٣١٣ :

« وإحاطته تعالى وسريانه وقربه ومعيته عند المحققين من أهل السلوك الواصلين إلى نهاية الأمر كلها علمية وهم موافقون لعلماء أهل الحق شكر الله سعيهم والحلم بالقرب الذاتى وأمثاله عندهم من علامات البعد والمقربون لا يحلمون بالقرب قال واحد من الكبراء « من قال أنا قريب فهو بعيد ومن قال أنا بعيد فهو قريب » وهذا هو التصوف والعلم المتعلق بالتوحيد الوجودى منشأه المحبة والانجذاب القلبى[2] وأرباب القلوب الذين لا جذبة لهم بل يقطعون المنازل بطريق السلوك لا مناسبة لهذا العلم بهم وكذلك المجذوبون المتوجهون بالسلوك من القلب إلى مقلب القلوب بالكلية يتبرؤون من هذه العلوم ويستغفرون منها وبعض المجذوبين وإن سلكوا طريق السلوك وطووا المنازل ولكن لا ينقطع نظرهم عن المقام المألوف ولا يقدرون على التوجه إلى الفوق فلا يترك أمثالُ هذه العلوم أذيالهم ولا يقدرون على الخروج من هذه الورطة والتخلص منها ولهذا يكون فيهم ضعف وعوج فى العروج إلى مدارج القرب والصعود إلى معارج القدس ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا وعلامة الوصول إلى نهاية المطلب التبرى من هذه العلوم فإنه كلما تحصل زيادة المناسبة بالتنزيه يوجد عدم مناسبة العالَم بالصانع أزيد ولا معنى

---

[١] انظر قول هذا الصوفى الجليل القاطع لمراتب العلم الباطن كيف يقدم العلم الظاهر عليه عند تعارضهما انظره مع قول الإمام الغزالى الذى تطرف لما تصوف فى أواخر عمره فاستهان بالعلم الظاهر وعبر عنه بحضيض المجاز وكأنى به لم يبلغ الكمال فى العلم الباطن الذى تأخر فى الانتساب إليه وتكلم لما تكلم ضد العلم الظاهر عن مرتبة ناقصة فى علم الباطن كما قال الشيخ المجدد رحمه الله .

[٢] قد عرفت المنشأ الحقيقى للتوحيد الوجودى .

حينئذ فى اعتقاد أن العالم عين الصانع أوفى ظن أن الصانع محيطبالعالمبالذات، ماللتراب ورب الأرباب ؟ » .

— ٢ —

بقى ثانيا استدراك ما بقى أولا بأن هـذا الإمام الـكبير العامر الظاهر والباطن الذى نعى على مذهب وحدة الوجود قال فى الجزء الأول من مكتوباته ص ٢٠٩ :

« إلى المخدوم الأعظم محمد صادق قدس سره أما بعد حمدا لله المنزه عن المثال وصلاة نبيه الهادى فليعلم الولد الأرشد أن حقيقة الحق سبحانه وجود صرف لم ينضم إليه شئ غيره أصلا وذلك الوجود الذى هو حقيقة الحق سبحانه منشأ لجميع الخير والـكمال ومبدأ لـكل حسن وجمال وجزئى بسيط لم يتطرق إليه تركيب أصلا لاذهنا ولا خارجا وممتنع التصور بحسب الحقيقة ومحمول على الذات تعالت مواطأة لا اشتقاقا وإن لم يكن لنسبة الحمل فى ذلك الوطن مجال لأن جميع النسب ساقطة هناك والوجود العام المشترك من ظلال ذلك الوجود الخاص وهذا الوجود الظلى محمول على ذاته تعالى وتقدس وعلى سائر الأشياء على سبيل التشكيك اشتقاقا لا مواطأة والمراد بكون هذا الوجود ظلا لذاك ظهور حضرة الوجود يعنى الخاص فى مراتب التنزلات والفرد الأولى والأقدم والأشرف من أفراد ذلك الظل محمول على ذاته تعالى اشتقاقا ففى مرتبة الأصالة يمكن أن نقول الله وجود وفى مرتبة الظل يصدق الله موجود لا الله وجود ولما قال الحـكماء وطائفة من الصوفية بعينية الوجود ولم يطلعوا على حقيقة هذا الفرق ولم يميزوا الأصل من الظل أثبتوا كلا من الحمل المواطئ والحمل الاشتقاقى فى مرتبة واحدة فاحتاجوا فى تصحيح الحمل الاشتقاقى إلى تمحل وتكلف والحق ما حققت بإلهام الله سبحانه وهذه الأصالة والظلية كأصالة سائر الصفات الحقيقية وظليتها فإن حمل تلك

الصفات فى مرتبة الأصالة التى هى مرتبة الإجمال وغيب الغيب بطريق المواطأة لا بطريق الاشتقاق فيمكن أن يقال الله علم ولا يمكن أن يقال الله عالم لأن الحمل الاشتقاقى لا بد فيه من حصول المغايرة ولو بالاعتبار وهى مفقودة فى ذلك الموطن رأسا إذ التغاير لا يكون إلا فى مرتبة الظلية ولا ظلّية ثمة لأنه فوق التعين الأول بمراحل لأن النسب ملحوظة بطريق الإجمال فى ذلك التعين ولا ملاحظة لشىء من الأشياء بوجه من الوجوه فى ذلك الموطن والحمل الاشتقاقى صادق فى مرتبة الظل التى هى تفصيل ذلك الإجمال دون الحمل بالمواطأة ولكن عينية تلك الصفه فى تلك المرتبة فرع عينية وجوده تعالى الذى هو مبدأ جميع الخير والكمال ومنشأ كل حسن وجمال وكل محل من كتب هذا الفقير فيه نفى عينية الوجود ينبغى أن يراد به الوجود الظلى الذى هو مصحح الحمل الاشتقاقى وهذا الوجود الظلى أيضا مبدأ للآثار الخارجية فالماهيات التى تتصف بذلك الوجود ينبغى أن تكون فى كل مرتبة من المراتب موجودات خارجية فافهم فإنه ينفعك فى كثير من المواضع فتكون الصفات الحقيقية أيضا موجودات خارجية وتكون الممكنات أيضا موجودات خارجية » .

يقول الفقير إن ما فعله الشيخ المجدد رحمه الله وقدس سره جنوح منه إلى ماذهب إليه الفلاسفة فى مسألة وجود الله من أنه عين ذاته ، ذلك المذهب الذى انجذب إلى سحره غير قليل من علمائنا المحققين[1] والذى التزمنا فى هذا الكتاب إبطاله مع مذهب وحدة الوجود المتولدة منه واعتبرناه أصل البلية فى هذا المبحث وإن كان حضرة الشيخ رحمه الله يرى فرقا بين مذهبه الذى أبان عنه فى هذا المكتوب وبين مذهبي الفلاسفة والصوفية معا لأن ذلك الفرق يقتصر على بعض التعبيرات وعلى بعض النواحى الفرعية. فما يعبر عنه الشيخ بالوجود الظلى يعبر عنه الفلاسفة بالوجود المطلق المعروف المفسر بالكون فى الأعيان ويجتهدون فى إثباته لله تعالى مع الوجود الخاص الذى يعبر عنه

[١] ولا شبهة فى أن الشيخ نفسه من هؤلاء العلماء المحققين .

الشيخ رحمه الله بالوجود الأصلى ويعتبر كل من حضرة الشيخ والفلاسفة هذا الوجود ذاته تعالى والآخر خارجا عنها أما قوله « لما لم يطلعوا على حقيقة هذا الفرق ولم يميزوا الأصل من الظل أثبتوا كلا من الحمل المتواطئ والحمل الاشتقاقى فى مرتبة واحدة » ففيه أن الفلاسفة أيضا لم يطلقوا على الله تعالى فى المرتبة الأولى غير الوجود بل جعلوا إطلاق الموجود عليه مجازا والتمحل الذى رأى الفلاسفة محتاجين فى الحمل الاشتقاقى جار فيما اختاره أيضا إذ لا وجه لأن يكون الأصل وجودا والظل موجودا بينما كان المعقول أن يكون ظل الوجود وجودا أيضا أو يكون أصل الظل الموجود موجودا ويلزمه أيضا أن لا يكون الله موجودا فى المرتبة الأولى التى هى مرتبة الأصالة نعم يفهم من هـذا أنه يرى الوجود أصلا والموجود ظله كالذين قالوا إن الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود لكنك قد عرفت فيما سبق ما فيه وعرفت أيضا ما قلنا من أن هذا أولى أن يكون مدعَى القائلين بوحدة الوجود .

فالحق أن مااختاره رحمه الله لايختلف عن مذهب الفلاسفة فى صميم المعنى ولذاقال العالم الكبير محمد أنور شاه الكشميرى فى « مرقاة الطارم » ص ٤٨ عن الشيخ المجدد والشيخ ولى‌الله الدهلوى انهما اختارا مذهب الفلاسفة وقد سقطت ألف التثنية من « اختارا » فى « المرقاة » بغلط مطبعى[1] فيرد على مذهبه رحمه الله كل ماأوردته على‌مذهب الفلاسفة وزيادة عليه فإنه ينافى‌وصاياه السابقة الموجبة لاتباع آراء المتكلمين علماء أهل السنة حيث يختار هو نفسه مذهب الفلاسفة على مذهبهم وإن كان الذين فتحوا هذا الباب أعنى باب الميل إلى مذهب الفلاسفة فى هذه المسألة طائفة من محققى المتكلمين أنفسهم ، وينافى‌أيضامانقله باستحسان عظيم عن‌الخواجة نقشبند قدس سره وكتبناه‌سابقا من قوله : « كل ما يكون مرئيا أو مسموعا أو متخيلا أو موهوما فهو

---

[١] نعم إنه لا ينفى صفات الله كما نفوها لكنه يرد عليه أنهم ينفونها تحقيقا لقولهم بأن الله تعالى بسيط لم يتطرق إليه تركيب أصلا لا ذهنا ولا خارجا وهو رحمه الله يشاركهم فى ذاك القول .

غيره تعالى ينبغى نفيه بحقيقة كلمة لا » أقول وفى معناه الكلمة المشهورة « كل ما خطر ببالك فالله غير ذلك » وكون الله وجودا من هذا القبيل .

فأولا ان فيه تناقضا من حيث ان فيه ادعاء العلم بحقيقة الله تعالى على أنها الوجود ثم الاعتراف بعدم العلم بحقيقة هذا الوجود فكأن الله معلوم ووجوده غير معلوم والحقيقة عكس ذلك .

وثانيا لو لم يعلم ماذا هو الوجود وأعنى به الوجود الخاص المجهول حقيقة الله فبأى وجه أعجبوا به حتى رأوه جديرا بأن يكون حقيقة الله ؟[1] .

وثالثا ان فى المسألة لبسا وارتباكا وتراجعا فى التفكير لا يخفى على الباحث ولاشك أن هناك وجودا يعلمونه ويفهمونه وراقهم مفهومه وما صدق عليه وهو مقابل العدم ومفسر بالكون فى الأعيان فأرادوا أن يجعلوا ارتباط هذا الوجود بالله أوثق ما يكون

[١] وكما أن الوجود قد أعجب المعجبين به فظنوا أنه الله ففى الناس من أعجبته الحياة وما قدرالله حق قدره فقال إنها الله والله الذى ليس كمثله شىء متعال عن كل تحديد ؟ أماالوجود والحياة فكل منهما ملك يده يفيضه على من يشاء وينزعه ممن يشاء . أما القول بأن الله هو الحياة فقد وقع من الفيلسوف « برغسون » كما فى « قصة الفلسفة الحديثة » ص ٥٧١ : « كانت الحياة فى مبدأ ظهورها أشبه ما تكون بالمادة فى جمودها واستقرارها لأنها كانت تتمثل فى النبات وحده والنبات كالجماد فى سكونه واستحالة سعيه وحركته ولكنها ما لبثت أن نشدت الحرية من القيود المادية ، وراحت تسعى وراء ذلك المثل الأعلى ، فاخترعت أنواع الحيوان وزودتها بشتى الأعضاء التى تستطيع أن تحقق بها شيئا من الحرية المنشودة ، ثم ما لبثت أن عقدت آمالها فى واحد من تلك الحيوانات بيعا : وهو الإنسان ، ولا شك أن الحياة تحاول ما استطاعت أن تسخر من قيود المادة ، ونحن نضحك ونسخر إذا ما رأينا كائنا حيا يتصرف كما تتصرف الكتلة المادية الجامدة ، كأن تزل قدمه فيسقط بقوة من الجاذبية كما تسقط قطعة الحجر .

« يتضح من ذلك أن الحياة قد سارت أثناء تطورها فى مراحل ثلاث : الأولى مرحلة النبات إذ كانت أقرب ما تكون إلى سكون المادة وجمودها. الثانية مرحلة الحيوان الغريزى كالنحل والنمل الذى يتحرك ويسعى ، ولكن فى حدود مرسومة وخطة معلومة . الثالثة مرحلة الحيوان الفقرى الذى يسير فى طريق الفكر ، ولن يزال هذا الفكر ينمو ويشتد ويستقيم ، فهو ذخر الحياة وأملها الذى سيحقق لها ما تنشد من حرية . =

حتى يحصل له وجوب الوجود فاستبق المتكلمون والفلاسفة فى توثيق ارتباط هذا الوجود الذى يفهمه كل أحد ، بذات الله وحازت الفلاسفة قصب السبق حيث جعلوا ذاته نفس الوجود وقالوا حقيقة الله الوجود ولا حقيقة له غيره فى حين أن المتكلمين اكتفوا بأن يقولوا ان ذاته تستلزم وجوده لا ان وجوده نفس ذاته ولاشك أن اتصال الشىء بنفسه أشد وأبلغ من اتصال الملزوم بلازمه .

فالى هنا كان مذهب الفلاسفة ظاهر الرجحان لولا ورود اعتراضين قويين عليه أولهما أن الوجود بالمعنى المعروف الذى أعجبهم وهو الكون فى الأعيان لا يحمل على الله مواطأة بل لا يحمل على أى موجود لكونه غير موجود وعلى الأقل غير مستقل بالوجود فكيف يكون هو ذات الله وكيف يكفل له وجوب الوجود لأن المطلوب وجوب كونه موجودا لا وجوب كونه وجودا .

وثانيهما أن الوجود بمعناه المعروف الوجود فى كل موجود إذا كان ذات الله لزم

= « هذه الحياة التى لا تفتأ تخلق وتغير وتبتدع ، والتى تلتمس الحرية من قيود المادة هى الله . فالله والحياة اسمان على مسمى واحد . وأغلب الظن أن هذه الحياة الدائبة فى التخلص من أغلالها وأصفادها ستظفر آخر الأمر بما تريد فتتغلب على الموت وتتحقق لها الحرية والخلود » .

فالله على رأى الفيلسوف برغسون يسعى ليتخلص من قيود المادة فينال الخلود بعد استكمال حريته وهو إلى الآن لا يزال يحل فى مادة بعد مادة ثم يموت مع موتها . فإله برغسون يعوزه الخلود والحرية وينقصه فى حالته الحاضرة وصفان من أوصاف الألوهية . فهو دون الإله بمرتبتين أو هو ليس بإله فى الحال وإنما المأمول أنه سوف يكون إلها .

ثم إن ما فى رأى هذا الفيلسوف من الأسباب المخففة لخطائه نسبيا ، كونه متوسطا بين مذهبى الوجوديين اللذين يكون الله فى أحدهما كل موجود وفى الآخر لا يكون أى موجود ، حيث يبحث عن الله فى الموجودات الحية . وأين كل هذه الترهات والتخرصات من قول القائل « كل ماخطر ببالك فالله غير ذلك » .. وإن شئت تعيين الحقيقة لله فلا تجاوز القول بأنه الموجود الواجب الوجود كائنا من كان ، أى لاتجاوز تعيينه فى ضمن هذا المفهوم الكلى الذى لايصدق إلا على فرد واحد .

ولك أن تقول بالاختصار كما قال سيدنا الخليل عليه الصلاة والسلام : « إنى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض » .

أن يكون وجود كل موجود هو الله وهو مذهب وحدة الوجود الذى لا يرتضيه الفلاسفة بصفة أنهم عقلاء وأن مذاهبهم مذاهب العقل ولا يرتضيه الشيخ المجدد رحمه الله أيضا .

فظهر مما قلنا أن المصير الطبيعى لمذهب الفلاسفة الذين هم وضعة النظرية القائلة بأن حقيقة الله الوجود ينتهى إلى مذهب وحدة الوجود بناء على أن المفهوم من الوجود فى قولهم « وجود الله عين ذاته » يلزم أن يكون عين المفهوم من الوجود فى قولهم « ووجود الموجودات غير زائد على ذواتها » أعنى الوجود المعروف الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان والذى هو موجود فى كل موجود . فلما بلغ الأمر هذا الحد وتبين للفلاسفة وأنصارهم ما تنجر إليه نظريتهم نكصوا على أعقابهم فقالو إن الوجود الذى هو ذات الله ليس هو الوجود المعروف العام وإنما هو الوجود الخاص المجهول الحقيقة المخالف لسائر الوجودات وادعوا أنه لا مانع من كون هذا الوجود موجودا ومحمولا على ذات الله مواطأة فبهذا التأويل والتخصيص أرادوا أن يدفعوا الاعتراضين المذكورين آنفا وكذا الاعتراض بأن الوجود معلوم الحقيقة فكيف يكون هو الله الذى لا تعلم حقيقته ؟ .

نكصت الفلاسفة وأنصار مذهبهم على الرغم من أنهم وضعة النظرية القائلة بأن حقيقة الله الوجود واندفعت الصوفية الوجودية فى تيار تلك النظرية التى أعجبتهم كل الإعجاب فلم يسلموا ببطلان ما يلزمها وادعوا أن الوجود أينما كان موجود واجب الوجود.

فلما نكصت الفلاسفة عن طريقتهم وكان الواجب عليهم لما تنبهو لما تجرهم إليه نظريتهم من الباطل الفاحش البطلان أن يرجعوا عنها بالمرة لكنهم ما فعلوا ذلك وزعموا أن التشبث بالوجود الخاص يكفيهم وينجى نظريتهم من الفشل وفاتهم أن هذا الانحراف من الوجود العام المعلوم المعنى والمطلوب ثبوته لله من حيث معلوميته ، إلى الوجود الخاص المجهول الحقيقة أبعدهم عن المقصود فأصبح الوجود الذى هو حقيقة الله غير الوجود المطلوب حتى احتاج استلزام الوجود الأول للوجود الثانى إلى بيان

وإثبات [١] وليس بينهما مناسبة سوى المشاركة فى اسم الوجود من غير أن يعلم حقيقة مسمى الوجود. فهل يكفى تسمية حقيقة الله باسم الوجود الذى لا يفهم معناه، فى جعل الوجود المعلوم المعنى مضمونا له ؟ وقد كانت الفلاسفة جعلوا حقيقة الله عين الوجود ليكون ثبوت الوجود مضمونا له بدرجة ثبوت الشىء لنفسه فضاعت دعوى العينية هذه بعد صيرورة الوجود وجودين متغايرين أحدهما عام معلوم الحقيقة والآخر خاص غير معلومها . ولا أدرى كيف سموا مالا يعلمون حقيقته وجودا ، فكأنه معلوم الاسم وهو الوجود غير معلوم المسمى وكأن الله الذى هو غير معلوم الحقيقة معلوم الحقيقة وهى الوجود والوجود الذى هو معلوم الحقيقة غير معلوم الحقيقة ، فإذن يلزم هذا الوجودَ الذى لايعلم حقيقته أن يكون غير معلوم أيضا كونه حقيقة الله وغير معلوم أن يكون له ظلٌ .. وفى جعل وجود الممكنات ظلا للوجود الأصلى الذى هو الله نزعةُ التوحيد الوجودى الذى ما كان يُعجب الشيخَ المجدد رحمه الله، لأن ظل الشىء يكون مثالَه إن لم يكن عينه.. وفيه أيضا إيهام كون الله فاعلا موجبا فى خلقه لا فاعلا مختارا، لأن ماله ظل غير مختار فى أن يكون له ذلك .

ثم من أين علموا الوجود الخاص الذى لا يعلمون حقيقته أنه وجود وأنه موجود بل واجب الوجود قائم بذاته قيوم لغيره من الوجودات حين لايكون سائر الوجودات كذلك ؟ فمن أين للوجود المجهول الحقيقة هذه المزايا العظمى ؟ ومن أين له أن يكون وجودا أصليا فى حين أن ما عداه وجود ظلى كما فى تعبير الشيخ المجدد رحمه الله ؟ فإن

[١] وقد أرينا القارىء كيف تكلف الفاضل السيلكوتى فى تعليقاته على شرح المواقف بهذا الصدد. والشيخ المجدد بين هذا الاستلزام بكون الوجود الثانى ظلا للأول واعترف بالتمحل والتكلف فى حمل الوجود على الله فى مذهب الفلاسفة والصوفية حمل اشتقاق.. وقد أشرنا نحن إلى وجود التكلف فيما اختاره أيضا وقلنا لماذا يكون الأصل وجودا وظله موجودا وقلنا غير ذلك أيضاً .

كان كل هذه المزايا للوجود الخاص ، أتته من كونه حقيقة الله ، فهذا هو المصادرة على المطلوب التى تنبهنا لها ولم يتنبه ـ وياللعجب ـ مَن قبلنا من فحول العلماء والمشايخ، لأن أول المسألة هو البحث فى سبب كون الله واجب الوجود . ففكر الفلاسفة فيما يلزم أن تكون حقيقة الله ليكون واجب الوجود ، ثم حكموا بأنه الوجود نفسه لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود نفسه، فيجب إذن أن يكون الله، أتاه وجوب الوجود من كونه الوجود نفسه . فإذا كان الله موجودا واجب الوجود عندهم لكونه الوجود وسألناهم كيف يكون الوجود موجودا واجب الوجود وعهدُنا بالوجود أنه ليس بموجود بله أن يكون موجودا واجبَ الوجود ، فإذا سألناهم هذا السؤال وقالوا فى جوابه إن هذا الوجود لا يقاس بسائر الوجودات لأنه الله ، كان دورا ومصادرة .

فإن ادُّعى أن الوجود موجود واجب الوجود لا من حيث اختصاصه بالله بل من حيث انه وجود وهو الموجود فى الموجود، بمعنى أنه موجود بذاته فى حين أن الموجود موجود بالوجود لا موجود بذاته كما أن المضىء مضىء بالضوء والضوء مضىء بذاته ، إن ادعى هكذا وتغاضينا عن ردنا السابق على هذه الدعوى كان الله موجودا فى كل موجود لتضمنه الوجود الذى هو موجود وواجب الوجود لاستحالة انفكاك الوجود من نفسه وهو مذهب وحدة الوجود الذى كانت الفلاسفة وحضرة الشيخ يجتنبونه، وهذا خلف .

والحاصل أنه لامنجاة عند القول بكون وجود الله عين ذاته من إحدى المظيمتين الدور والمصادرة أو الوقوع فى هاوية وحدة الوجود .

وهناك شىء آخر وهو أن المراد بالوجود الخاص الذى يعتصمون به فرارا من المظيمة الثانية، الوجود البحت المجرد عن الماهية لا الوجود الخاص بالله وإلا كان مضافا إليه فلم يكن بحتا [١] وخصوصيته فى أن الوجود البحت أخص من الوجود المطلق

---

[١] فليس فى هذا الوجود الخاص خصوص غير تجرده عن الإضافة إلى ماهية من الماهيات =

لتقيده بالتجرد عن الإضافة إلى أى ماهية من الماهيات وهذا هو فرق الوجود الخاص الذى رأوه جديرا بأن يؤلّهوه ، عن غيره . وليس فيه ما يوجب امتيازه بالاستقلال ووجوبِ الوجود ناشئا من نفسه أومكتسبا من كونه وجود الله ولا مايوجب أن يكون مجهول الحقيقة غير التوسل الى ادعاء أنه حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته .

فيسقط بهذا التحقيق كل ماذكره الشيخ المجدد رحمه الله من مزايا الوجود الخاص، لأنه مبنى على ملاحظة أنه وجود الله أو بالأصح الوجود الذى هو الله. ومحل الدقة هنا أن القائلين بكون حقيقة الله الوجود حتى المتصوفين منهم لم يقولوا به لكونهم رأوا الله وعلموا حقيقته، وإنما قالوا به لأنهم علموا الوجود ووجدوا فيه مزايا تجعله إلها على زعمهم فيلزم أن تكون المزايا المزعومة فيه أى فى الوجود، لذاته لا مكتسبا من فرضه الله . وخلاصة القول أنهم لم يجتازوا إلى الحكم بأن الله هو الوجود، من معرفتهم بحقيقة الله بل اجتازوا إليه من معرفتهم الوجود وتوهم جدارته بالألوهية، ولذا قلنا إن دعوى كون الوجود الخاص الذى جعلوه حقيقة الله غير معلوم الحقيقة، يناقض دعواهم. فإذا كان المراد من الوجود الخاص الوجود البحت المجرد عن كل شىء وعن الإضافة إلى أى شىء تكون ملاحظة أنه يأخذ القوة والجدارة بكونه حقيقة الله من خصوصيته هذه ، تناقضا آخر ودورا ظاهرا .

ثم إنه لا يعاب علينا ونحن على وشك الانتهاء من هذا البحث الذى أطلنا فيه

= كما صرح به الجلال الدوانى من كبار أنصار مذهب الفلاسفة حيث قال وقد نقلناه فيما سبق : « إن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة فى بادئ النظر أمراً يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وإنما يتخصص فى الممكنات بالإضافة إلى الماهيات ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو، والبرهان يدل على أن كون الممكنات بهذه الحيثية يستند إلى وجود يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره وهو الوجود الحق الواجب الوجود » وقال الكلنبوى فى تفسير قول الدوانى « يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره » : «أى بالتجرد عن الإضافة» .

الكلام راجيا من فضل الله أن لا تكون إطالتنا من غير طائل... لا يعاب علينا أن ننظر النظرة الأخيرة فى المسألة بمناسبة انحياز الشيخ المجدد رحمه الله أيضا إلى مذهب الفلاسفة أعنى مذهب كون حقيقة الله الوجود فنقول :

لا شك أنا إذا قلنا إن الله واجب الوجود فلا نعنى بالوجود غير معناه المعروف أى الكون فى الأعيان كما أن هذا المعنى نفسَه يراد إذا قلنا عما سوى الله إنه ممكن الوجود. فيجب إذن أن يكون اختلاف المختلفِين فى تفسير وجوب وجود الله بأن يكون وجوده عين ذاته أو يكونَ مقتضى الذات زائدا عليها ، دائرا حول الوجود بالمعنى المذكور نفسِه . فإذا قالت الفلاسفة أو شيخنا المجدد رحمه الله إن الوجود عين الذات فى الواجب وزائد على الذات فى الممكنات لزم أن يكون الوجود فيما قالوا إنه عين الذات وفيما قالوا إنه زائد على الذات ، بمعنى واحد وإلا كان نزاعهم مع جمهور المتكلمين القائلين بأن الوجود زائد على الذات فى الكل ، نزاعا من دون تعيين محل النزاع ، فعدول القائلين إذن بأن وجود الله عين ذاته عن هذا المعنى للوجود، إلى معنى آخر كمبدأ الآثار الخارجية أو مبدأ انتزاع الوجود أو الوجود الخاص الذى لا تعلم حقيقته ، قاصدين الفرار عن الاعتراضات الواردة على كون الوجود عين ذات الله ، يُخرج المسألةَ عن وضعها الأصلى حيث يكون الوجود المضمون عدمُ انفكاكه من الله لكونه عين ذاته ، غيرَ الوجود المطلوب وجوبُه له وعدمُ انفكاكه منه ، فضلا عن أن ذلك العدول فى معنى الوجود لا يجدى فى دفع الاعتراضات الواردة ، فهم توغلوا فى إثبات كون الله وجودا واجب الوجود بينما كان واجب الإلهيين إثباتَ كونه موجودا واجب الوجود . وقد تبين ذلك للقارىء فى إيضاح بعد إيضاح . ومثل تأويلهم فى الابتعاد عن المطلوب وفى عدم النفع لدفع الاعتراضات تأويلُ شيخنا المجدد رحمه الله للوجود الذى جعله عين ذات الله كما جعلوه ، بالوجود الأصلى لأن الوجود لا يجعله أىُّ قيد سامٍ حتى قيدُ الوجوب أيضا، مستحقا للألوهية ، لأن عهدنا بالوجود أنه ليس من الموجودات أو على الأقل أنه غير

مستقل بالموجودية والاستناد إلى أن هذا الوجود لا يقاس على سائر الوجودات لكونه عبارة عن ذات الله فلا يستبعد منه أن يكون موجودا قائما بنفسه مقيما لغيره ، استنادٌ إلى ما لم يثبت بعدُ وإنما أريد إثباته ، وهذا هو الذى يقال عنه المصادرة على المطلوب أى الرجوع إلى أول المسألة المتنازع فيها وعرضها قبل ثبوتها فى معرض الثابت، إذ لم يثبت بعدُ كون ذات الله عبارة عن الوجود المحض غير أن الوجوديين يدّعونه ونحن لا نوافقهم عليه مع جمهور المتكلمين ، والمصادرة على المطلوب تتضمن تناقضا جامعا بين ثبوت الشىء وعدم ثبوته فى وقت واحد .

فحق القول أن دعوى كون الله الوجود دعوى خاسرة من وجوه. وغير ضرورى حمل قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته، عليه بل أقرب منه إلى العقل أن يكون مذهبهم فى وجود الله كمذهبهم فى صفاته كما نبهنا إليه من قبل أيضا . ولنقف هنا على هذه النقطة وقفة ثانية إجمالية: فعلى هذا التقدير لا يكون لله وجود زائد على ذاته كما لم يكن له أى صفة زائدة على ذاته بل يترتب كل ما يترتب على صفاته وعلى وجوده، على ذاته البحتة فيكون ذاته مبدأ الآثار الخارجية حين كان مبدأ الآثار فى الممكنات وجوداتها لا ذواتها ، فكأن ذات الله الوجود فى قيامها بمهمته أيضا لا أن ذاته الوجود حقيقة . فتسقط بهذا التحرير أسطورة الوجود وتسقط معها الاعتراضات الواردة عليها وينسد الطريق من مذهب الفلاسفة إلى مذهب وحدة الوجود وأباطيله ولا يبقى محل لدعوى كون ماهية الله الوجود المجرد عن الماهية أو الوجود المطلق . والذين اختلقوا دعوى كون الله الوجود المجرد اختلقوا معها وجودا بمعنى مبدأ الآثار وقالوا إن للوجود بمعنى مبدأ الآثار فردين أحدهما ذات الله البحتة المستغنية عن كل صفة حتى عن صفة الوجود أيضا والآخر وجود الممكنات ، والآثار المترتبة فى الممكنات على وجودها تترتب فى الله على ذاته. فمن أين إذن حصل إطلاق الوجود على ذات الله المستغنية عن الوجود ؟ ومن أين للوجود أن يكون بمعنى مبدأ الآثار فضلا عن أن يكون له أى للوجود بمعنى مبدأ

الآثار فردان أحدهما ذات الله والآخر وجود الممكنات ؟ نعم يصح أن يحمل على وجود الممكنات حملا مواطئا أنه مبدأ الآثار ويصح أن يحمل ذلك أيضا على ذات الله بأن يقال ذات الله مبدأ الآثار، لكن المحمول فى الجملتين مبدأ الآثار لا الوجود وإنما الوجود أحد الموضوعين اللذين حمل عليهما مبدأ الآثار والآخر ذات الله ولا يلزم إذا صح حمل شيء على موضوعين مختلفين أن يصح حمل أحد الموضوعين على الآخر حتى يصحّ حمل الوجود مواطأة على ذات الله فيقالَ ذات الله وجود، وإلا كان يلزم أن يصح أيضا حمل الذات على وجود الممكنات الذى هو الموضوع الآخر فيقالَ وجود الممكنات ذوات قائمة بأنفسها .. مثلا يصح أن يقال عن الثلج إنه أبيض ويصح حمل أبيض على القطن أيضا، فهل يصح بناء على هذا أن يقال إن الثلج قطن أو القطن ثلج ؟

فقد اتضح أن أسطورة الوجود أعنى أسطورة كون ذات الله الوجود حصلت بين قول الفلاسفة بنفى الصفات عن الله والاعتراف بذاته المحضة المبهمة المجردة من كل شيء وبين قولهم بأن وجود الله عين ذاته، مع أن القول الثانى كان من فروع القول الأول وكان معناه أنه لا وجود لله زائدا على ذاته لكون ذاته مغنية عنه مترتبا عليها ما يترتب على وجوده لو كان لهذه الذات اتصاف بالوجود، ولم يكن معناه أن ذات الله وجود فضلا عن أن يكون وجودا مجردا عن الماهية أى عن الذات أو يكون وجودا مطلقا . وفى قول الفاضل الكلنبوى وهو من أحمس أنصار مذهب الفلاسفة ص ٢٠١ « وذكر ما يدل على المعنى المصدرى وإرادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم كما فى قولهم صفات الله تعالى عين الذات إذ المراد الآثار التى تترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب فى الواجب تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا ، فكذا مرادهم ههنا الآثار التى تترتب على صفة الوجود فينا تترتب فى الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه » اعتراف صريح بما قلنا من أن قولهم وجود الله عين ذاته من فروع قولهم بنفى

الصفات عن الله وترتيب ما يترتب عليها، على الذات البحتة[1] فكيف يُستخرج إذن من كون وجود الله عين ذاته الذى أرادوا به نفى صفة الوجود عن الله كسائر الصفات ورتبوا ما يترتب عليه على الذات أى استغنوا بذاته البحتة عن وجوده ، كيف يستخرج من هذا أن الله هو الوجود ؟ ولهذا لم يصح تعقيب الفاضل الكلنبوى قوله المذكور آنفا بقوله : « فمعنى قولهم هذا أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب ولا شك أن مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواطأة وإن لم يحمل عليه الوجود بمعنى الكون فيصح أن يقال إن الواجب فرد خاص من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية » كما لم يصح ماادعاه المحقق الدوانى من صحة إطلاق العلم أو الإرادة على الله تعالى فى مذهب الفلاسفة تفريعا له على قولهم فى صفات الله إنها عين ذاته، لأن مذهبهم نفى الصفات زائدة على الذات البحتة وليس مرادهم أن الذات صفات أو تتضمن الصفات ، إذ لاتكون الذات حينئذ بحتة، ولذا قال الفاضل خواجه زاده من علماء عهد السلطان محمد الفاتح فى « تهافت الفلاسفة » : « صفات الله عين ذاته لا على معنى أن هناك ذاتا ولها صفة وهما متحدتان كما يتخيل فى بادىء النظر بل معناه أن ذاته يترتب عليها مايترتب على ذات وصفة معا، مثلا ذاتك غير كافية فى انكشاف الأشياء لك بل

---

[١] ويؤيده قول الفاضل المذكور عند تلخيص كلام المحقق الدوانى الذى نقلناه قريباً فى الهامش: « وحاصل كلامه أن العقل فى بادىء النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون فى الأعيان ويزعم أن للكل حصة منه ثم بعد مراجعة البرهان يعلم أنه ليس للواجب حصة منه فى الواقع فإن ذاته تقوم مقام الحصة فى كونه مبدأ الآثار الخارجية » ومن العجب بعد هذا النص القائل بعدم وجود حصة لله من الكون أى الوجود وبكون ذاته قائمة مقامه أن يرجع فيقول « فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى مبدأ الآثار وإن لم يكن وجوداً بمعنى الكون فى الأعيان » لأن ما قبل كلامه ينطق بأن الله تعالى ذات لا وجود لها لا أن ذاته عبارة عن الوجود ولا ذات له غيره ، وإن كان الوجود المنفى عنه أولا بمعنى الكون فى الأعيان والوجود المثبت المفرع على ذلك النفى بمعنى مبدأ الآثار ، إذ لايلزم من نفى الوجود عن الله بمعنى الكون فى الأعيان كون ذات الله وجوداً بمعنى مبدأ الآثار حتى ولو سلم أنه يلزم من نفى ذلك كون ذاته مبدأ الآثار بدلا عن وجوده . ومراد المحقق الدوانى من البرهان الذى أوصى بمراجعته ، ذلك البرهان الذى اخترعه هذا المحقق وقد سبق منا نقله مع الرد عليه ص: ١٣٢ — ١٣٤

تحتاج فيه إلى صفة تقوم بك ، بخلاف ذاته تعالى فإنها لا تحتاج فى انكشاف الأشياء لها وظهورها إلى صفة تقوم بها وكذا الحال فى سائر صفاته، ومرجعه إذا حقق إلى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها » وإن فرّع ذلك الفاضل أيضا على قوله هذا أن حقيقة الله بهذا الاعتبار حقيقة العلم مثلا ، ولم يصح منه أيضا هذا التفريع لأنهم نفوا الصفات عن ذاته تعالى صونا للذات البحتة البسيطة عن الكثرة مع أن الكثرة فى الصفات ليست كثرة فى الذات . فلو جعلت الذات بعد نفى الصفات عنها علما بعينه وإرادة وقدرة بعينهما ووجودا بعينه لدخلت الكثرة فى الذات وانقلبت الذات صفة بل صفاتٍ عدةً .

فليس فى الله علم صفةً ولا ذاتا ولا يكون العلم الذى نعرفه ذاتا وإنما فينا العلم صفةً والله ذات بحتة لا تدرك حقيقتها ولا يقال عنها إنها علم أو إرادة أو قدرة أو وجود أو غير ذلك مما يعرب عن حقيقة معينة معلومة ، لا يقال عنها بشىء من تلك الأمور لأنها صفات لا تقوم بنفسها وهى ذات قائمة بنفسها ولأن تلك الأمور معلومة وهى مجهولة ، وإنما يقال عنها إنها ذات مستغنية بنفسها عن كل صفة لقيامها بنفسها بما تقوم به تلك الصفات فلو قلنا عنها إنها علم مثلا لكونها مبدأ لانكشاف الأشياء لها كما نقول عن الصفة التى تكون فينا مبدأ لانكشاف الأشياء لنا ، لكنا نعطى ذاتَ الله اسم صفتنا ، بجامع أن كلا من ذاته ومن صفتنا مبدأ لانكشاف الأشياء ، وليس ذلك من حقنا كما لا يكون من حقنا أن نقول عن صفة العلم فينا إنها ذات الله أو ذات بحتة ، بالجامع نفسه . نعم يصح أن يقال عن صفة العلم فينا انها مبدأ الانكشاف ويصح أن يقال عن ذات الله البحتة أيضا إنها مبدأ الانكشاف، ولكن لا يصح أن يقال عن ذات الله إنها علم ولا عن صفة العلم فينا إنها ذات الله، لأن صحه حمل الشىء على موضوعين مختلفين لاتستلزم صحة حمل أحد الموضوعين على الآخر وقد ذكرنا مثال الثلج الأبيض والقطن الأبيض .

هـذا تحقيق مايلزم أن يكون مذهب الفلاسفة فى مسألة صفات الله وفى مسألة وجوده وما يلزم أن يكون مرادهم من قولهم صفات الله عين ذاته وقولهم وجود الله عين ذاته ، الذى ليس إلا فرعا من فروع القول الأول ومقتضاه عدم صحة القول بأن الله وجود أو علم أو إرادة ، وغير معقول جدا أن ينفوا عن الله العلم أو الوجود أو غير ذلك صفةً ويثبتوه له ذاتا ، مع قولهم إنه ذات بحتة غير معلوم الحقيقة فينقلوا الـكثرة التى نفوا كل صفة عن الله لنفى الـكثرة عن ذاته ، إلى ذاته وينقضوا بأيديهم مابنوه وينقلوا المعلومية أيضا إلى الذات المطلوب بقاؤها مجهولة الحقيقة .

وبعـد انهيار دعوى كون حقيقة الله الوجود التى ابتدعتها الفلاسفة ، لأسباب مأخوذة من مذهبهم أنفسهم توجب انهيارها، ولعدم صحة تلك الدعوى فى نفسها وعدم إمكان تصحيحها بتمحلات أتى بها أنصار الفلاسفة وأتينا نحن بنيانها من القواعد .

... فبعد انهيار تلك الدعوى لايبقى عندهم محل لأن يكون الله واجب الوجود إذ لا وجود له عندهم وهو مستغن بذاته البحتة عن الوجود ، ومن هذا تراهم يكتفون فى التعبير عن الله فى غضون كلماتهم بالواجب ولا يقولون واجب الوجود ولا أدرى هل يمكن وجوب ذات محضة من غير أن يكون وجوب شىء لشىء بمعنى استحالة انفـكاكه منه ، بناء على أن الوجوب إضافة تقتضى وجود الطرفين . وهذا سؤال أورده صاحب المواقف ثم أجاب عنه واختار شارح المواقف جوابا غير جوابه وقد ذكرنا فيما سبق أن كلا الجوابين لايتم حتى ولا مساعدة الفاضل السيلـكوتى لجواب الشارح .

وأيضا لسائل أن يسأل هل هـذه الذات البحتة المجردة من كل شىء موجودة بالمعنى المعروف للوجود أى الـكون فى الأعيان أم غير موجودة ؟ ولا يمنع السائلَ من سؤاله هذا استغناء تلك الذات البحتة عن الوجود لترتب كل مايترتب على وجودها عليها ــ وقد جعلنا هذا الاستغناء تفسير قولهم بأن وجود الله عين ذاته بعد رفض أن يكون معنى ذلك القول أن ذات الله هى الوجود ــ فإن قام أحـد إلى الجواب عن

السؤال المذكور بهذا الاستغناء فللسائل أن يعود قائلا هل يوجد بين ذوات الموجودات ذات بحتة مستغنية عن أن تكون موجودة أى كائنة فى الأعيان أو لا يوجد ذات كهذه ؟ فإن كان الأول أى إن كانت ذات كهذه موجودة فى الخارج فمن الضرورى أن يكون لها وجود بمعنى الكون فى الأعيان كسائر الذوات الموجودة زائدا وجودها على نفسها، وهو مع مافيه من التناقض الناشىء من كونها موجودة، ومستغنية عن أن تكون موجودة ، مذهبُ المتكلمين غير أنه لاتناقض فى مذهبهم . وربما تجد فى كلام أنصار مذهب الفلاسفة أنه لاخلاف لهم مع المتكلمين فى زيادة الوجود بمعنى الكون. فإذن مامعنى التكلفات التى تملأ كتبَ أنصارهم ليخالفوا مذهب المتكلمين قائلين بأن وجود الله عين ذاته بعد أن سيكونون مضطرين فى نهاية الأمر إلى الاعتراف بالوجود الزائد على الذات ؟ فهل الخلاف فى الوجود بمعنى غير المعنى المعروف وهو مبدأ الآثار الخارجية ، على أن يكون الزائد فى مذهبهم الوجود بالمعنى المعروف ويكونَ المزيد عليه الذى هو عين الذات ، الوجودَ أيضا لكن بمعنى مبدأ الآثار ؟ وخلاصته انتقال الخلاف من الوجود الزائد على الذات إلى الذات نفسها فهى عند الفلاسفة وجود أيضا لكن بمعنى مبدأ الآثار وعندنا وعند المتكلمين لا تعيين فى ذات الله على أنها وجود أو غيره[1] وإنما الوجود يكون زائدا على الذات ولا يكون ذاتا ولا يكون له معنى هو مبدأ الآثار وإن كان الوجود فى الممكنات مبدأ الآثار . لكن كون الوجود مبدأ الآثار شيء وكونَ مبدأ الآثار معنى الوجود شيء آخر ولا تكون ذات الله وجودا بمعنى مبدأ الآثار وإن كانت مبدأ الآثار مباشرة، فى مذهبهم. فكأن القائلين بأن الله وجود بمعنى مبدأ الآثار رتبوا قياسا منطقيا من الشكل الثانى[2] فقالوا ذات الله مبدأ

---

[١] ولذا قلت فى أول هذا المبحث ان الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى مسألة وجود الله هل هو عين ذاته أو زائد عليها، أجدر بأن يكون خلافا فى تعيين الحقيقة لله تعالى منه بأن يكون خلافا فى زيادة الوجود على الذات وعدم زيادته .

[٢] الشكل الثانى من الأشكال الأربعة للقياس المنطق مايكون فيه الحد الأوسط المتكرر =

الآثار، والوجود فى الممكنات مبدأ الآثار، فذات الله وجود . لكن شرطَ الإنتاج فى الشكل الثانى وهو اختلاف الصغرى عن الكبرى إيجابا وسلبا، مفقودٌ فى هذا القياس. فلو صح القياس بشكله المذكور لصح أيضا أن يقال : وجود الممكنات مبدأ الآثار ، وذات الله مبدأ الآثار ، فوجود الممكنات ذات الله!![1].

وهنا ننتهى من الكلام فى نقد المذهب الوجودى بكلا نوعيه الفلسفى والصوفى راجين لنا ولإخواننا المؤمنين الهداية والتوفيق من الله تعالى لعقيدةٍ فى ذاته موافقةٍ لرضاته .

= فى الصغرى والكبرى محمولا فيهما وإذا كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وإذا كان محمولا فى الصغرى وموضوعا فى الكبرى فهو الشكل الأول وعكسه الشكل الرابع .

[١] وإن كانت هذه النتيجة صحيحة عند الصوفية الوجودية أصحاب مذهب وحدة الوجود. لكن كلامنا هنا مع الفلاسفة وأنصارهم الذين لا يرضون بوحدة الوجود مذهباً لهم .

الفصل الثاني

مسألة حدوث العـــالم

كما أن النظر فى العالم له خطورته العامة من ناحية كونه موضوع العلوم الطبيعية، فله خطورته وأهميته الخاصة بالذين لا يقصرون همتهم على استغلال شئونه ونتائجها المادية بل يبحثون عن منشأه وعما يدل عليه بوجوده أولا وانطوائه ثانيا على قوانين وأنظمة يسمونها طبيعية ، من وجود موجود أعلى منه ، هو مالك هذا المعمل العظيم المسمى بالعالم والذى لا يجاوز كل ما فيه من صغير وكبير ورئيس ومرءوس وحى وجماد أن يكون عاملا من عُماله، حتى العاطلين من العمل ليسوا بخارجين عن الوظيفة، إن جاز أن يوجد فيه عاطل.. وليس فى داخل هذه المملكة العظمى التى كرتنا المشتملة على دول كبيرة وصغيرة أقل من أن تعد أصغر قرية فيها ، من يستحق أن يكون مالك الملك ومديره العام وإنما جميع ما فى المملكة عمال مستخدمون كما قلنا ، فمن مالكها المهيمن عليها ؟ وهل هى مستغنية عن المالك المهيمن كما هو رأى الملاحدة ؟ كلا ، بل الحاجة إلى وجود من يملكها ويسيّرها ، فى درجة من البداهة بحيث لا يكون العقل الذى ينكر وجوده أو يغفل عنه لعدم وصول التجارب إليه ، عقلا وإنما هو عصا بيد صاحبها الأعمى البصيرة تسترشد فى دلالتها الاختبار وتمتد على قدر طولها المقدر بأشبار . وماأحسن ماقاله الفيلسوف « ريوارول » : «ان الله يوضح العالم والعالم يثبت الله » لأن وجود العالم من غير وجود الله لغز يتعصى على الفهم » .

وأنا أقول كما قال « اميل سسه » : «إن العقل يتصور عدم وجود الله وعدم وجود العالم معا ولا يتصور عدم وجود الله مع وجود العالم » أما الشطر الأول من هذا القول

فمعناه أن العالم على الرغم من وجوده المشهود ليس وجوده ضروريا له وكان فى الإمكان أن لا يكون موجودا إذ لا يترتب محال من المحالات المعروفة على فرض عدم وجوده . وعلى تقدير عدم وجود العالم لم يكن وجود الله أيضا ضروريا عند عقولنا لفقدان الدليل على وجوده بل فقدان العقل المستدل أيضا .

وأما الشطر الثانى فلان كل موجود فى العالم إما أن يكون موجودا من نفسه من غير حاجة إلى موجد يوجده ويضعه موضعه الخاص به وإما أن يكون له موجد ولموجده موجد ولموجد موجده موجد وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له وإما أن يكون له موجد غير محتاج إلى موجد . والأول من هذه الاحتمالات الثلاثة باطل لأن الموجود من غير حاجة إلى الموجد يكون واجب الوجود غير قابل للعدم بالنظر إلى ذاته وماهيته لئلا يلزم من وجوده بغير موجدٍ تناقضٌ مسمى بالرجحان من غير مرجح ، لكن العالم بجميع أجزائه المتركبة من المادة والصورة ليس فيه مانع من نفسه يمنع فرضَ عدمه، كأن لا يكون موجودا من الأول أو ينعدمَ بعد وجوده . ومثل هذا الذى لا يكون له وجوب الوجود وضرورته، يحتاج فى وجوده إلى من يوجده احتياجا قطعيا. والاحتمال الثانى المؤدى إلى التسلسل باطل أيضا وسيأتى منا فى هذا الفصل إن شاء الله إبطال التسلسل كما سبق الكلام أيضا بصدده مفصلا فى الباب الأول من هذا الكتاب. فتعين الاحتمال الثالث وهو كون العالم موجودا بإيجاد موجود آخر غير محتاج إلى الموجد، وهذا الموجود هو الله .

أما كون العالم محتاجا إلى الموجد وعدم احتياج موجده إلى الموجد فالفرق بينهما انا نعرف العالم فى الجملة ونعرف حاجته إلى الموجد من قابليته فى ذاته للوجود والعدم على السواء بأن لا يلزم محال من فرض عدمه ومثله لا يكون موجودا إلا بإيجاد موجود آخر يرجح له جانبَ الوجود حيث لا مقتضِيَ من نفسه يقتضى وجودَه، والله تعالى الذى

هو موجد العالم لا نعرف ماهيته كالقائلين بأنها الوجود وإنما نعرف لزوم أن يكون الوجود مقتضى ذاته والعدم مستحيلا عليه.. فنحن مضطرون إلى الحكم بوجود موجود كهذا لقطع سلسلة الحاجة إلى الموجد كائنا من كان هذا الموجود، ونحن لانعين ذات الله ولانعترف بالألوهية إلا لمن له هذه الصفة أعنى وجوب الوجود وجوبا ناشئا من ذاته. فإن قال قائل لا يوجد من له هذه الصفة ، نجيب عنه بأنه لو لم يوجد لما كان هذا العالم موجودا كما انجلى ذلك من الاحتمالات الثلاثة التى ذكرناها آنفا ، فوجود العالم وعدم وجوب الوجود له هما اللذان يضطراننا إلى القطع بوجود موجود يجب له الوجود ويستحيل عليه العدم، وهذا توضيح قول الفيلسوف أميل سسه السابق نقله قريبا .

ثم إن العالم ليقوم بواجبه الذى هو إثبات وجود الله بوضوح، يلزم أن يكون حادثا؛ حيث إن حاجة القديم الذى لا أول له ولم يسبقه العدم ، إلى الموجد غير واضحة. وبهذا تزداد مسألة حدوث العالم أهمية وخطورة فى علم الكلام على الرغم ممن خفى عليه خطورة المسألة كابن رشد، فلم ير بأسا فى قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم وعاب على المتكلمين تشددهم على هؤلاء .

ولما خصصنا الفصل الأول من الباب الثانى لدرس مذهب وحدة الوجود ومنشاه الذى هو عبارة عن تعيين حقيقة الله تعالى على أنها الوجود وعن القول بأن الموجود فى كل موجود هو الوجود ولا موجود غيره وكان مقتضى هذا أن يكون الله كل الموجودات فيتحدَ العالم مع الله ، أردنا أن نبين فى هذا الفصل الثانى موقف العالم الحقيقى من الله وهو أنه ما سوى الله ومخلوقه الحادث أى الكائن بعد أن لم يكن كما هو مذهب علماء الإسلام المتكلمين بأجمعهم بل مذهب المليين مطلقا . والمخالف فى هذه المسألة أيضا الفلاسفة والصوفية الوجودية وإن كان دأب العلماء المؤلفين فى علم أصول الدين أن يناقشوا الفلاسفة فقط عند درس مسألة حدوث العالم ويضربوا عن أذنابهم صفحا وأعنى بهم الصوفية القائلين بوحدة الوجود .

مذهب فلاسفة اليونان أن العالم قديم إلا فى رواية عن أفلاطون يقول فيها بحدوثه وعن جالينوس يتردد فيها بين القول بحدوثه وقدمه [1] وأكثر القائلين بقدم العالم من أولئك الفلاسفة معترفون بوجود الله وبتأثيره فى وجود العالم .. والعلم بعلم الكلام يشهد معركة عظيمة بين متكلمى الإسلام وهؤلاء الفلاسفة فى هذه المسألة لو تذكرها وحدها على الأقل الأستاذ الفاضل الغمراوى المار الذكر فى الجزء الأول من الكتاب الخاص بأسباب تأليفه، أوهيأة «مجلة الأزهر» ـ ولا أقول لو عرفوها ـ لكفت فى منع الأول عن رمى المتكلمين بتقليد الفلاسفة اليونانيين فى المسائل الكلامية وفى منع الآخرين عن إشادة كتاب الأستاذ بنشر مايتضمن ذلك الرمى منه فى مجلتهم من غير تعليق عليه.

اعلم أن المتكلمين علماء أصول الدين قد عُنوا بمسألة حدوث العالم عناية عظيمة حتى شنوا على الفلاسفة القائلين بقدمه حربا شعواء لا أغالى إذا قلت لا مثيل لها فى أى مسألة خلافية بين الفريقين، ومن الغفلة استكثار هذا التشدد من المتكلمين فى الإنكار على مذهب القدم ، زعما من المستكثر أن المسألة لاعلاقة لها مباشرة بموضوع الإلهيات، فكأنه يقول « إن وجود الله مضمون عند الفلاسفة كما انه مضمون عند المتكلمين وليكن العالم بعد هذا الضمان ما كان» ومثال تلك الغفلة ما وقع للقاضى إبى الوليد بن رشد الأندلسى من الاستخفاف بمسألة قدم العالم أو حدوثه من ناحية الدين وإنحائه باللوائم على المتكلمين الذين اعتبرهم مبتدعى هذه البدعة باسم مسألة حدوث العالم أو قدمه .

فأولا أن كون الله تعالى فاعلا مختارا لايتفق مع قدم العالم، ومن هذا اعتُبر الخلاف فى حدوث العالم وقدمه ناشئا من الخلاف فى كونه تعالى فاعلا بالاختيار أوفاعلا بالأيجاب

---

[١] على ما حكى عنه أنه قال فى مرضه الذى توفى فيه لبعض تلامذته : « اكتب عنى ما علمت أن العالم قديم أو حادث » قال الإمام الرازى «وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفاً طالباً للحق فإن الكلام فى هذه المسألة قد يقع من العسر والصعوبة إلى حيث يضمحل أكثر المقول فيه » .

وقيل بالعكس أى إن الخلاف فى هذا ناشىء من الخلاف فى حدوث العالم وقدمه . والحق أن كلا من المسألتين له خطورته الخاصة زيادةً على ما بينهما من شدة الاتصال. فلو صرفنا النظر عن علاقة القول بقدم العالم مع القول بكون الله فاعلا غير مختار، كفانا ما نُحس فى القول بقدم شىء مما سوى الله من استغنائه عن فاعليته بالمرة لا مختارا ولا موجبا، إذ لا تعقل حاجة القديم الذى لم يزل موجودا ولم يسبقه العدم، إلى إيجاد من الفاعل، فأىّ شىء يوجِد الفاعل من الموجود الأزلى ؟ أليس إيجاد الموجود تحصيلا للحاصل أى تناقضا ؟ وإذا كان القائلون بقدم العالم يعترفون باستناده إلى الله استنادَ المعلول إلى علته كانت حاجته إلى وجود الله لا إلى فاعليته وحاجته إلى فاعليته لا تتحقق إلا بالاستناد إلى إرادته التى هو مختار فيها، إذ الإرادة بالمعنى الذى ابتدعته الفلاسفة ليست من الإرادة فى شىء.. على أن الله تعالى غير متصف عندهم بأى صفة زائدة على ذاته. فليس هناك إرادة ولا علم ولا غيرهما وإنما هناك ذاتا. فإذا كان الله تعالى فاعلا للعالم على أن ينفك فعله للعالم من ذاته ولا يتأخر عنها، فمعنى هذه الفاعلية لزوم وجود العالم لذات الله بحيث لا يمكن وجود الله مستقلا عن وجود العالم، كما لا يمكن وجود العالم مستقلا عن وجود الله، وفعله الغير الإرادى يجعله أشبه بالماكينة المسخرة منه بالفاعل، بل الاشتغال غير لازم للماكينة لزوم الفعل لله. فهل يقال عن الماكينة إنها فاعلة ؟ وإذا قيل فهل يكون ذلك قولا حقيقيا ؟ ولذا اعتبر فاعل القطع بالسكين هو الإنسان والسكين آلة القطع لا فاعلَه وان صح لغةً إسناد القطع إلى السكين أيضا، بل وإن كان السكين أحق بإسناد القطع إليه من الإنسان الذى استخدمه واقرب ، وكل هذا الفرق ناشىء من ترجيح صاحب الإرادة لأن يكون فاعلا ، وليس فى الله إرادة على مذهب الفلاسفة القائلين بأن الله تعالى لا يمكنه ان لا يفعل كالشمس لا يمكنها ان لا تشرق ، وغير المريد لا يوصف بالقدرة حتى فيما فعله، لعدم قدرته على ان لا يفعل .

أما قول صاحب « الأسفار » : « المريد هو الذى يكون عالما بصدور الفعل الغير

المنافي عنه وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية . وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل لا يكون ملائما بل منافرا مثل المُلجأ على الفعل، فإن الفعل لا يكون مرادا له » ففيه انه رد للإرادة إلى العلم والعلم لا يجعل صاحبه مريدا كالإنسان يعلم مرضه وليس ذلك بقصده وإرادته فإن قلنا إنه غير ملائم فصحته التي يعلمها وهي ملائمة تحصل أيضا من غير قصد وإرادة منه . على ان حديث الملائم أو غير الملائم فيمن سلبت عنه الإرادة وردت إلى العلم يكون حديث خرافة إذا الملائم يمتاز عن غير الملائم بموافقته للإرادة ولا إرادة هناك[1] .

[١] وإني أقول هنا قولا لعله لم يلج ببال أحد وهو أن وجوب أفعاله تعالى عنه من غير اختيار منه عند الفلاسفة ووجوب مفعولاته المبني على وجوب أفعاله والمستلزم لقدم العالم وكون صدوره منه كصدور الإشراق من الشمس وقد نص بعض أنصارهم مثل صاحب الأسفار على هذا التشبيه مع ادعاء الفرق بينهما بعدم وجود الإرادة في الشمس ووجودها في الله ، ومع كوننا لا نعترف بهذه الإرادة المردودة إلى العلم المردود إلى ذات الله... كل ذلك مما يقرب العالم من ذات الله ويزيد في تقريبه حتى يجعله ـ لا أقول كصفة من صفاته إذ لا صفة له عندهم إلا وهي منتفية في الذات بل أقول كما قال صاحب الأسفار ـ شأنا من شؤونه وطوراً من أطواره ، فيلغي كلمة « ماسوى الله » ويفتح طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود أي مذهب اتحاد العالم مع الله ، ويؤيده ما قلت في الفصل السابق المعقود لتحليل ذلك المذهب ولا أزال أقوله، من أن الصوفية الوجودية بنوا آراءهم في الله على آراء الفلاسفة ومن أجل ذلك ابتعدوا عن عقائد علماء أهل السنة والجماعة وكانوا أي الصوفية الوجودية هم الحقيقين بتفنيد الأستاذ الغمراوي وتعييبه بتقليد الفلاسفة اليونانيين لا علماء أهل السنة والجماعة .

وقد ترى هناك مذهباً ذا وجهين من الفلسفة والتصوف يعكس ما فعله الصوفية الوجودية فيبني الفلسفة على التصوف الوجودي ومثال هذا ما قاله صاحب الأسفار عند تفضيل مذهب الفلاسفة القائلين في علم الله بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلي ص ٩٧ : « وأما تحاشيه أي تحاشي شيخ الإشراقيين وتحاشي من تبعه من القول بالصور الإلهية لظنهم أنه يلزم حلول الأشياء في ذاته وفي علمه الذي هو عين ذاته ، فقد علمت أن ذلك غير لازم إلا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين أنها أي الأشياء كانت غيره تعالى وكانت أعراضا حالة فيه وأما =

فالمتكلمون يخالفون الفلاسفة ويقولون بحدوث العالم بناء على عقيدة الخلق الإسلامية بل عقيدة المليين أجمعين لأن الله تعالى خالق كل شيء وخلق الشيء يقتضى كونه معدوما قبل أن يخلق وهو المعنىّ بالحدوث ، فالحادث ماله أول يسبقه العدم ، والقديم مالا أول له فكيف يتصور الفلاسفة القدماء ومن تبعهم من المسلمين كابن رشد كون العالم القديم أثر الله وكيف يجمعون دعوى قدمه إلى الاعتراف بوجود الله وبتأثيره فيه ؟ فهذا أمر يتعجب منه جدا ولهذا كان مراد الماديين من اليونان القدماء ومن الغربيين المتأخرين لما ادعوا أزلية المادة والقوة ، الاستعانةَ بذلك على إنكار وجود الله[1] وفى الحق أنه لا يمكن أن يكون القديم أثر الفاعل لا الفاعل المختار ولا الفاعل الموجب وإن كان المشهور فى علم الكلام أن القديم لا يكون أثر الفاعل المختار ، لأن إيجاده إن كان من عدمٍ استلزم كونَه حادثا ، وهو خلاف المفروض وإيجاده من موجود يكون تحصيلا للحاصل وهو محال كخلاف المفروض متضمن للتناقض . ولا وجه لزعم بعض الناس أن الخلق والإيجاد من عدمٍ غير ممكن ، بل الخلق والإيجاد لا يكون إلا كذلك وإنما

= إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقيد فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الوجود فى الكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الأمر عبارة عند التحقيق عن هذا العلم الإلهى الحاوى لصور الأشياء كليها وجزئيها وقديمها وحديثها فإنه يصدق عليه أنه وجود الأشياء على ماهى عليها فإن الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهى الحاوى لكل شيء » .

وأنا أقول فإذا لم تكن الأشياء غير الله بل كان كل شيء عينه فحدث كما شئت عن أى مسألة شئت ولا حرج فالمخطئ والمصيب ليسا غير الله ولو قلنا تعالى الله عما يقول الظالمون لقال هـذا الفيلسوف الصوفى ولا الظالمون أيضاً .

[١] ولذا قال أستاذ مجلة الأزهر — مستهيناً بالعقل وأهل الدين المعتمدين عليه — فى مقالته التى نشرتها مجلة الرسالة بعنوان « الدين فى معترك الشكوك » وسبق الكلام منا عليها فى أوائل الجزء الأول من هذا الكتاب : « إن العقل الذى يعتمد عليه الاعتقاديون يقوم على مسلمات لا تزال فى نظر العلم مسائل تعوزها الحلول كنشوء الكون والمادة » .

المحال هو الإيجاد من عدم ، بمعنى الإيجاد من غير موجد وإنما الزاعمون عدم إمكان الإيجاد من عدم يلتبس عليهم خلق الله بمصنوعات البشر فيتكلمون عن قياس الغائب على الشاهد . ولا وجه أيضاً لما زعمه ابن رشد نصير الفلاسفة فى مذهب قدم العالم وغيره من أن الله تعالى لم يزل فاعلا مؤثرا على أن يكون آثار أفعاله موجودات أزلية كفاعلها وفعله، إذ لا إمكان للتأثير فى الموجود الأزلى بالإيجاد كما ذكرنا .

لايقال كونها موجودات أزلية يصح بفضل أنها آثار الإيجاد الأزلى، لأنا نقول إن كانت تلك الموجودات معدومة قبل الإيجاد الأزلى فهى حادثة مسبوقة بالعدم وإن كانت موجودة كان إيجادها تحصيلا للحاصل أى لم يكن إيجادها إيجاداً . فإن قيل نختار أنها موجودة بالإيجاد الأزلى لاقبله وبعبارة أخرى لايتصور ما قبل الإيجادالأزلى حتى يصح الترديد بين كون الآثار الأزلية موجودة أو معدومة قبل الإيجاد الأزلى. قلنا كما لا يتصور ماقبل الإيجاد الأزلى لايتصور الإيجاد الأزلى أيضا الذى يكون أثره قديما لأن الإيجاد إفاضة الوجود ، والقديم الذى لم يزل موجودا لايقبل هذه الإفاضة .

وهذا الذى قلنا من استحالة التأثير بالإيجاد فى القديم لايختلف مؤداه سواء كان الله تعالى فاعل العالم كما هو مذهب المتكلمين أوعلته كما هو مذهب الفلاسفة وإن شئت فقل بدل العلة فى مذهب الفلاسفة فاعله الموجب وفى مذهب المتكلمين فاعله المختار ، لأن التأثير معتبر فى العلية كما أنه معتبر فى الفاعلية . ولهذا فإنى متعجب من الإمام الغزالى الذى لم يجوز فى كتابه « تهافت الفلاسفة » الفاعل والمفعول القديمين ، كيف جوز عقبه أن تكون العلة ومعلولها قديمتين . ولعله نظر إلى ماذهب إليه المتكلمون القائلون بزيادة صفات الله على ذاته من أنها صادرة عن الله صدور المعلول عن علته وليست الذات بالنسبة إليها فاعلا مختارا بل موجبا لأن أثر الفاعل المختار لا يكون إلا حادثا ، مع أن صفات الله قديمة مثل ذاته فتكون صفاته عند هؤلاء المتكلمين ممكنة وقديمة كما أن العالم ممكنة وقديمة عند الفلاسفة . لكن الحق عندى عدم صحة القول

بإمكان صفات الله ولا صدورها عن الذات لا اختيارا ولا إيجابا لأنها غير متأخرة عن وجود الذات والفاعل يجب تقدمه بالوجود. فصفاته مقتضى ذاته كما أن وجوده مقتضى ذاته، ألا ترى أن الضرورة الملجئة إلى الاعتراف بوجود الله لإسناد وجود العالم إليه ملجئة أيضا إلى الاعتراف بصفاته الكمالية[1] .

فعلى ما ذكرنا لا يكون القديم إلا واجبا والإمكان ينافى القدم ولا يصح قول الفلاسفة بإمكان العالم وقدمه معا ويسقط الخلاف المشهور بين الفلاسفة والمتكلمين فى أن المحوج إلى العلة الامكان أو الحدوث لحصول التصادق بين هذين الأمرين كالتصادق بين القدم والوجوب وتسقط الأقاويل حول أزلية الامكان واستلزامه لإمكان الأزلية[2] لأن نفس الحاجة إلى العلة سواء كان منشأها الحدوث أو الامكان تنبىء عن تأثير مؤثر فى

---

[١] وربما ينطبق ما قلنا على ما ذهب إليه المتكلمون الأشاعرة من أن صفات الله ليست عين ذاتها ولا غيرها .

[٢] من أدلة الفلاسفة على قدم العالم أن إمكان الوجود للعالم ثابت فى الأزل ولو لم يثبت لزم كون الممكن ممتنعا فى الأزل ثم انقلب ممكنا وهو محال . فإذا ثبت أن الممكن ممكن من الأزل لزم إمكان وجوده فى الأزل وهو القدم . وجواب المتكلمين عليه أن أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية لأنا إذا قلنا إمكانه أزلى أى ثابت أزلا كان الأزل ظرفا للامكان وإذا قلنا أزليته أى وجوده فى الأزل ممكنة كان الأزل ظرفا لوجوده، ولاشك أن الأول الذى هو اتصاف الممكن بالإمكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف ، غير الثانى الذى هو إمكان اتصاف الممكن بالوجود اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف لجواز أن يكون وجود الشىء فى الجملة ممكنا إمكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا .

غير أن العلامة الشريف الجرجانى شارح المواقف انتقد هـذا الجواب وادعى التلازم بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية مستدلا بما لانرى الحاجة هنا إلى نقله وإنما نقول: الإمكان ونعنى به الإمكان الخاص المقيد بجانبى الوجود والعدم عبارة عن قابلية الوجود والعدم كليهما وهـذه القابلية دائمة فى الممكن مستمرة من الأزل إلى الأبد لـكن الذى يلزم هذه القابلية الدائمة هو الوجود المطلق لاالوجود الدائم الذى هو أخص منه، فلو استلزمت قابلية الوجود الدائمة للممكن الوجود الدائم لسلبت من الممكن القابل للوجود والعدم قابلية العدم وهو خلف .

وجود ذلك المحتاج فهو إن كان معدوماً قبل التأثير فذاك الحدوث بعينه وإن كان موجودا فالتأثير فيه بالإيجاد تحصيل الحاصل . وما قاله الفاضل الكانبوى فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى للعقائد العضدية «من أن التأثير له معنيان أحدهما التأثير المستأنف وهو الإحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر ولا يوجد هذا المعنى إلا فى آن الحدوث . وثانيهما ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى كما يوجد حين الحدوث يوجد فى حال البقاء أيضا وإلا كان الحادث فى حال البقاء موجودا برجحان الممكن من نفسه إلى جانب الوجود وهو ضرورى البطلان بل لابد من ترجيح مرجح فى حال البقاء ليدوم له الوجود إلى الحاصل بالتأثير بالمعنى الأول فقالوا يجوز أن يكون التأثير فى القديم من قبيل التأثير حال البقاء » ففيه ان حاصل معنى هذا التأثير هو الإبقاء على الوجود الحاصل من قبل فإذا حمل عليه تأثير الله فى القديم فإنما يكون الله مبقيه على الوجود الحاصل من قبل فيرد عليه السؤال بماذا يحصل له الوجود أولا حتى يكون إبقاؤه عليه من الله؟ فإن كان حصوله من نفسه يلزم أن يكون المتأثر بالمعنى الثانى واجبا فيستغنى عن الابقاء كما استغنى عن الإيجاد، وبعبارة أخرى لا يقبل التأثير بالمعنى الثانى كما لا يقبل التأثير بالمعنى الأول، فضلا عن لزوم تعدد الواجب وإن كان حصوله من الله فهو تحصيل الحاصل.

الحاصل انه لا يتصور إيجاد الموجود أزلا الذى لم يسبق وجودَه العدمُ لأنه تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال متضمن للتناقض . ولا سبيل لحل هذا الاشكال بما اشتهر عند المؤلفين من علمائنا وتمسك به صاحب « الأسفار » أيضا، من أنه إيجاد الموجود بهذا الايجاد لا إيجاد الموجود الذى حصل له الوجود بإيجاد متقدم على هذا الايجاد ، والمحال الذى فيه تحصيل الحاصل هو الثانى لا الأول ، وبينوا تمسكهم هـذا بأن اتخاذ الشىء لا يكون فى حال عدمه لامتناع تحول العدم إلى الوجود وإنما يكون فى حال وجوده إذ المعدوم لا يكون متعلق الايجاد بل يكون متعلقه الموجود أى الموجود بهذا الإيجاد .

وعندى أن حل الإشكال بهذه الطريق وهم محض إذ كما يستحيل إيجاد الموجود بإيجاد سابق لكونه تحصيلا للحاصل ، يستحيل أيضا إيجاد الموجود بهذا الإيجاد لكونه مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وهو تناقض من نوع آخر ، وإنى متعجب من اشتهار هذا التوجيه السخيف بين العلماء ، فكيف يخفى عليهم مافيه من الاستحالة ؟ لاسيما على صاحب الأسفار المعجب بعقله وذكائه إعجابا يفيض من ثنايا سطور كتابه الضخم ، فكأن الايجاد يتقدم على نفسه فيوجِد موجودا ثم يتعلق بهذا الموجود ويكون تعلقه به إيجاده فى المرة الأولى لا الثانية لئلا يلزم تحصيل الحاصل !!

أما قولهم إيجاد الشيء لا يكون حال العدم لامتناع تحول العدم إلى الوجود، فجوابه انا نعلم قطعا أن الشيء لا يكون موجوداً قبل إيجاده فيلزم أن يكون معدوما ، وبعد الايجاد يصير ذلك الشيء موجوداً ، فهو موجود بعد الايجاد ومعدوم قبله ، أما فى آن الايجاد فلا ندرى هل هو موجود أم معدوم ومعرفته من اختصاص الخالق وليس لنا قدرة الخلق ولا معرفة كيفيته ، فإن لم يتأخر كونه موجودا عن إيجاده فلا يتقدم عليه قطعا ، وإن كان زمانهما واحدا وأردنا تعيين المقدم بالطبع فالايجاد لا بد أن يتقدم على الوجود دون عكسه كما تخيله المؤولون ، لأن الوجود الحاصل بالمصدر لايتقدم على المصدر الذى هو الايجاد .

ثم إن كانت الشبهة تخالجك فى مسألة المُحْوِج هل هو إمكان المحتاج أو حدوثه؟ فلننظر لماذا يحتاج المحتاج إلى العلة؟ فالممكن يشمل الموجود والمعدوم وهو مادام معدوما لا يحتاج إلى العلة (١)

---

[١] وقولهم إن عدم الممكن كوجوده يحتاج إلى علة فإن كان المراد منه عدمه الحادث أى الطارئ على وجوده فسلم ذلك وهو يؤيد كون منشأ الحاجة إلى العلة الحدوث وإن كان المراد عدمه الأصلى فلا نسلم قطعا احتياج الأعدام الأصلية إلى العلة . أما قولهم بأن علة العدم عدم العلة فتشبيه أو تفلسف وتعسف، إذ من البعيد جدا أن يكون المعدوم علة للمعدوم فيكون أحدهما مؤثرا والآخر متأثرا من غير أن يكون لهما صلة بالوجود ولو فى الجملة كما إذا كانت العلة زوال العلة الموجودة ==

وإنما حاجته إليها ليكون موجودا وليدوم له الوجود مدة دوامه ، فمنشأ الحاجة إذن اتصاف الممكن بالوجود ابتداءً وبقاءً إلا أن الوجود القديم لما لم يحتج إلى علة كما حققناه تعين الوجود الحادث للحاجة فإذا اختصرته قلت الحدوث أى الحدوث المقابل للقدم لا المقابل للبقاء لأن وجود الحادث حال بقائه وجودٌ حادث كابتدائه فلا يصح تمثيل الحادث المحتاج إلى العلة بالبناء المستغنى بعد إنشائه عن البانى ، فالمحوج هو حدوث الممكن لا امكانه بالرغم من أن مذهب الفلاسفة هو الثانى وبالرغم من أن بعض المتكلمين المحققين متفقون معهم فى ذلك [1] ولعل سبب خطأ الفلاسفة قولهم بقدم العالم مع إمكانه واستناده إلى الله ، وسبب خطاء أولئك البعض من المتكلمين قولهم بإمكان صفات الله مع قدمها وصدورها عن الله إيجابا. والكل بعيد عن الحقيقة كما عرفت ، ولو كان الله تعالى فاعل صفاته لكان ذلك على علم منه وقدرة فيلزم وجود صفاته قبل وجود صفاته . أما تعليل إمكان الصفات باحتياجها إلا الذات التى تقوم بها فيرد عليه أن وجوده من صفاته عند القائلين بزيادته على الذات فلو اقتضى احتياجه إلى الذات إمكانَه كان وجود الله الواجب الوجود ممكنا [2] وأصل المسألة أن الصفة إن لم تكن عين الذات فليست غيرها أيضا

= والمعلول زوال المعلول الموجود أعنى عدمهما الحادث ، وإلا فأولى بعلية عدم أصلى لعدم أصلى آخر أن تتصور معدومة كطرفيها فلا علة ولا معلول ولا صلة بينهما بالعلية والتأثير .

[١] بعد أن كتبت هذا رأيت «مرقاة الطارم» لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه الكشميرى رحمه الله يقول فيه ص ٣٧ « والمحوج إلى العلة ليس هو الإمكان كالذى يكون فى ممكن بقى فى العدم ولا حدوث فى أول آن بل وجود يكون من الغير فالعلة هى الموجودية الحادثة وكأن المراد بالحدوث الوجود فى مقابلة العدم » فسرنى أن اتفقنا فى الرأى .

[٢] نعم ، إن الذين قالوا بعدم زيادة الوجود على الذات صفة له تعالى ذكروا من أسباب قولهم هذا وكذا قولهم فى سائر الصفات لو كانت له تعالى صفات زائدة على ذاته لكانت محتاجة إلى الذات فى قيامها وكانت الذات محتاجة إليها فى كمالها . ونحن لا نرى محذورا فى احتياج الصفات فى قيامها إلى الذات ولا فى احتياج الذات فى كمالها إلى تلك الصفات لأن كلا منهما لم يكن احتياجا =

لعدم جواز الانفكاك بينهما فيلزم أن تكون الصفة تابعة للذات فى وجوبها وقد قال المحققون من المتكلمين إن صفات الله ليست من الوجودات الخارجية المحتاجة إلى العلة الموجدة وإنما هي أمور اعتبارية زائدة على ذاته مثلا إن العلم عبارة عن التعلق المخصوص بين الذات والمعلوم وكذا غيره. فالحاصل ان حاجة الصفة إلى الموصوف لاتعد حاجة الى الفاعل الموجد حتى يلزم امكانها المحوج إلى العلة الموجدة، فليس كل محتاج ممكنا أى محتاجا فى وجوده إلى موجد وإن كان كل ممكن محتاجا فى وجوده إلى الموجد، إذ الممكن الموجود لا يكون عندنا إلا حادثا فنحن نسلم ان الممكن يحتاج إلى العلة كالحادث لكن حاجته إليها لوجوده الحادث لا لإمكانه، ولهذا لا يحتاج الممكن المعدوم إلى العلة ولا الممكن القديم لو أمكن وجود الممكن القديم ، لتنافى حاجة الشىء إلى العلة مع قدمه المانع عن تأثير العلة .

وقد شاع التعبير عن المحوج إلى العلة بعلة الحاجة إلى العلة فظن المولعون بمذاهب الفلاسفة مطلقا كصاحب «الأسفار» وبعض المنشقين عن جمهور المتكلمين فى هذه المسألة ان العلة بمعناها المعروف فاعترضوا على مذهب الحدوث بأنه أى الحدوث كيفية نسبة الوجود المتأخرة عنها المتأخرة عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن الإمكان ، فإذا كان الحدوث هو علةَ الحاجة الواجبةَ التقدم على معلولها كان سابقا على نفسه بدرجات . ويقول صاحب الأسفار فى ترتيب العلل على مذهب الإمكان الذى يختاره على مذهب الحدوث : « إن الشىء أى الماهية أمكنت فاحتاجت فأُوجبت فوَجبت فأُوجدت فوُجدت »[1] .

= إلى الغير بعد أن كانت الذات والصفات كلاهما قديمة ليس أيهما معلول الآخر ومفعوله. أما حاجة الصفات إلى الذات فهى من طبيعة الصفة وإلا لا تكون الصفة صفة ولا تعد حاجة الذات إلى صفاته الكمالية نقصاً للذات ولا حاجة وإلا كان كقول القائل الكامل من لا يحتاج إلى الكمال .

[١] ننقل هنا بعض ما ذكره الرجل بهذا الصدد ليكون نموذجا لغروره وسوء أدبه =

ونحن نقول لا شك أن الممكن الذى لا يحدث أبدا كالعنقاء أو الذى يحدث فى المستقبل كالساعة لا يحتاج أبدا إلى العلة أو لا يحتاج إليها عاجلا مع أزلية امكانها فلا يقال عنهما بالفاء التعقيبية : « امكنت فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجدت فوجدت » حتى إن الفاء التعقيبية فى هذه الجمل الفعلية لم تُستعمل للدلالة على الترتيب الزمنى بناء على أن المعلول لايتأخر عن علته ولو بآن واحد بل يكون معها ، فلو كانت العلة المحوجة إلى العلة هى الإمكان الذى تتصف به الماهية فى الأزل وكانت العلة بمعناها المعروف أى التى لايتأخر عنها معلولها للزم ان يوجد كل ممكن فى الأزل ولا يلبث زمان الحدوث بناء على قول صاحب الأسفار نفسه : « امكنت فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجدت فوجدت » على انلا يكون بين تحقق الجملة الأولى من هذه الجمل الست وبين تحقق الجملة الأخيرة فاصلة زمنية أصلا لا كثيرة ولا قليلة لكون كل من سابقها علة للاحقها الذى يستحيل تأخره عنها ولو فى شكل التعاقب استحالةَ تأخر المعلول عن علته .

وإيجاز القول هنا ان المحتاج إلى العلة هو المعلول وهو الموجود الذى للعلة تأثير فى موجوديته أعنى الموجود بعد ان لم يكن لأن الكلام فى العلة الموجدة، ألايرى إلى قول صاحب الأسفار « فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجدت فوجدت » فالمطلوب بالعلة فيما نحن بصدده هو المذكور فى آخر هذه الجمل أى وجود الماهية الحادث واختصاره الحدوث كما ذكرنا فلم تكن الحاجة إلى العلة إلا ليحصل الوجود للماهية ومن هذا كان وجودها المعلول من ناحيته الحقيقية مشابها من ناحية أخرى بالعلةالغائية لتأثير الفاعل

= مع المتكلمين أئمة أصول الدين، قال ص ٤٩ « إن قوما من الجدليين المتسمين بأهل النظر وأولياء التمييز العارين عن كسوة العلم والتحصيل كان أمرهم فرطا وتجشموا فى أفكارهم سبيل الحق شططا وتفرقوا فى سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم أن الحدوث وحده علة الحاجة إلى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة، والعلة هى الإمكان » .

فيه وكان هذا سبب تأخره على الرغم من عليته بناء على ان العلة الغائية التى هى علة لفاعلية الفاعل تكون فى العادة متأخرة عن معلولها فى الوجود ومتقدمة عليه فى التصور. فنحن إذا تصورنا ان هذا الوجود الممكن يحتاج إلى الفاعل الموجد من ناحية وجوده الحادث لا من ناحية امكانه الأزلى كان تصورا معقولا حتى ان وجوده لو كان قديما كامكانه لما احتاج مثله إلى العلة عندنا نحن القائلين بأن القديم لا تأثير للعلة فى وجوده والنافين لوجود الممكن القديم، وغيرُ القديم من الممكنات فى مذهب الفلاسفة لا يحتاج إلى العلة إلا فى حين وجوده والذى لا يوجد منها أبدا كالعنقاء لا يحتاج إليها أصلا . فقد ظهر ان الحاجة إلى العلة تدور مع الوجود الحادث لا مع الإمكان الأزلى .

وصاحب الأسفار وغيره لما لم يفهموا المقصود من العلة فى «علة الحاجة» كما ينبغى اعترضوا على القائلين بأنها الحدوث بمانع التقدم والتأخر فاشبه اعتراضهم باعتراض الفيلسوف الغربى السخيف « اسبينوزا » على مذهب العلة الغائية فى نظام الكائنات كما سبق ذكره فى محله ص ٤٤٠ جزء ثان من هذا الكتاب.

هذا وقد أصاب فلاسفة الغرب فى تعيين المحوج إلى العلة فوافقوا جمهور المتكلمين حيث قالوا عند وضع مبدأ العلية : « كل حادث له علة » ولم يقولوا كل ممكن له علة .

فالحاصل أن تعريف القديم بالأول له يناقض القول بتأثير فاعل أو علة فى وجوده لكون هذا التأثير بمنزلة تحصيل الحاصل فلا يكون العالم قديما وممكنا معا . فإن قلت كون العالم قديما عندهم ناشئ من قدم علة وجوده التى هى ذات الله تعالى وعدم تخلف وجود المعلول وتأخره عن علته التامة . قلت إن كان مجرد وجود الله علة لوجود العالم مستلزمة له غير منفك وجوده عن وجوده حتى ولو شاء الله الانفكاك أو بالأصح حتى لا يمكنه أن يشاء ذلك ، لما بقى إذن فرق بين تأثير الله فى وجود العالم وبين تأثير الشمس فى الإشراق والنار فى الإحراق مع أنهم فرقوا بينه وبين الطبائع فاعترفوا له

بالقدرة والاختيار غير معترفين بهما للطبائع لكنهم فسروا قدرته واختياره اللازم لها بهاتين الجملتين الشرطيتين : « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن يكون مقدم الشرطية الأولى دائم الصدق وواجبه بناء على ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذات الله تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل انفكاكها عنها ، ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق مع صدق كلتا الشرطيتين لأن القضية الشرطية يمكن أن تصدق مع كذب أحد طرفيها أو كليهما . فالله تعالى عندهم يشاء الفعل دائما بل يجب ان يشاءه ولا يمكنه ان لا يشاءه ومع ذلك يصح القول بأنه إن لم يشأ لم يفعل لكنه يشاء الفعل دائما ويفعل دائما ولا ينفك عنه الفعل كما لا ينفك الإشراق من الشمس ، ألا يرى أنهم فسروا قدرته تعالى بقولهم : « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » ولم يقولوا : « إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل » إذ ليس له عندهم أن يشاء عدم الفعل ومع هذا فهو قادر على الفعل مباشرة وعلى عدم الفعل من طريق عدم مشيئة الفعل فصح القول بأنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وإن لم يصح القول بأنه إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل .

فهذا ما تعسفوه فى تخييل القدرة لغير القادر . وقد قالوا إن المختار من يكون فعله بإرادته لا من تكون إرادته بإرادته والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر منه الفعل وإلا فلا ، لا ما يكون بحيث إن أراد الإرادة للفعل فعل ، كما فى « الأسفار » وحاولوا التأليف بين استحالة الانفكاك من الفعل وبين قدرة الفاعل واختياره بأن جعلوه أى الفاعل يصح منه بالنظر إلى ذاته الفعل وعدم الفعل وإن كان الفعلُ واجبا لأمر خارج عن الذات ضرورى لها، وهو المشيئة التى هى الفيض والجود أو العلم بالنظام الأكمل ، وعدمُ الفعل ممتنعا لأمر كذلك، فغاية مالزم من القول بإيجاب الواجب تعالى فى أفعاله هو الإيجاب بالغير لا الإيجاب بالذات حتى ينافى الاختيار .

ومثلوا هذه الحالة بأن العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قربت منها إبرة بقصد الغمزفيها، من غير تخلف مع أنه يغمضها باختياره وامتناعُ ترك الإغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك وكونُ هذا العلم ضروريا للعاقل غيرمختار هوفيه أى فى العلم، لاينافيان كونه فاعلا مختارا فى الإغماض فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته عندهم ؟ ومثلوها أيضا بجواد رأى من أشرف على الموت من الجوع والعطش فإنه لا بد أن يحسن إليه وهو لا ينافى كونه فاعلا مختارا .

والجواب عن تفسيرهم وتمثيلهم أن الإغماض لا يمتنع انفكاكه عن العالم بضرر الترك بالنظر إلى ذاته وإنما يمتنع بالنظر إلى علمه بالضرر وكذا الإحسان لايمتنع انفكاكه عن الجواد بالنظر إلى ذاته وإنما يمتنع بالنظر إلى صفة الجود وكلتا الصفتين أى الجود والعلم بضرر الترك ممكنة الانفكاك عن الرجلين لعدم كون صفاتهما عين ذاتيهما، لكن صفات الله تعالى عين ذاته عند الفلاسفة كما أشير إليه فيرجع إيجاب الله فى أفعاله إلى الإيجاب الذاتى وينعدم اختياره بالمرة وبانعدام الاختيار تنعدم القدرة ويثبت العجز وذلك فضلا عن شناعته خلاف مرضاتهم حيث اجتهدوا فى تمييز أفعاله تعالى عن أفعال الطبائع وتكلفوا فى إسناد القدرة والاختيار إليه بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » المسمى بالاختيار بالمعنى الأعم الذى يجامع الإيجاب ، بدلا عن الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك المعتبر عند المتكلمين والذى هو أخص من المعنى الأول . وتكلفهم هذا دليل على احترازهم من شناعة لزوم العجز مع عدم تخلصهم منها. لأن مشيئة الفعل المذكورة فى مقدم الشرطية الأولى لما كانت لازمة لذاته تعالى والفعل لازما للمشيئة كان الفعل لازما لذاته وثبت العجز عن ترك الفعل مشيئته أى مشيئة الترك . وقد نقل الإمام الرازى فى « المباحث الشرقية » عن « بطليموس » : « ان المختار إذا طلب الأفضل ولزمه ذلك لم يكن بينه وبين الطبيعة فرق » وقال الفاضل الكلنبوى : » قد ضربوا مثلا فى الكناية عن عدم الشيء « بكسب الأشعرى » واللائق بالضاربين أن يقدموا « اختيار الحكماء »

ويقولوا : (أخفى من اختيار الحكماء وكسب الأشعرى) . فإنه أخفى من كسبه »

ومن خفاء وجود الكسب المنسوب إلى الإنسان فى مذهب الأشعرى ينتهى مذهبه إلى أن الإنسان مجبور فى أفعاله وإن كان يقال فى الاعتذار عن هذا المذهب إن الإنسان مختار فى أفعاله وإن كان مضطرا فى إرادته لأفعاله والقادر من يكون فعله بإرادته لا من يكون إرادته بإرادته كما قال الحكماء مثله فى قدرة الله ، فكما يكون الإنسان مضطرا فى إرادته على مذهب الأشعرى يكون الله تعالى مضطرا فى إرادته على مذهب الحكماء[1] وزد عليه أن الإنسان يخفى عليه اضطراره فيشعر فى نفسه أنه مختار ويعد هذا مصححا فى الجملة لاعتباره مختارا ومسئولا عن أفعاله، فى حين أن الله تعالى لا يخفى عليه أنه ليس له فى مذهب الحكماء أن يشاء غير ما فعله . وزد عليه أيضا ان الإنسان إن شاء فعل وإن شاء ترك الفعل وليس لله تعالى هذا الترك ، فلا مغالاة إذن فى القول بأن الله تعالى مضطر فى أفعاله وفى إرادته على مذهب الحكماء، حين كان الإنسان على مذهب الأشعرى مضطرا فى إرادته فقط دون أفعاله وإنما سرى الاضطرار إلى أفعاله من اضطراره فى إرادته[2] لكن الله تعالى ليس له أن لا يفعل وأن لا يشاء الفعل فهو غير مختار فيهما مباشرة ، وليس قولهم « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » إلا تلاعبا وتعللا باللفظ وتصويرا للاضطرار فى قالب الاختيار أعنى تقليب المفهومات بعضها إلى

---

[١] فقول الصدر الشيرازى فى الأسفار : « إن مدار قدرة الفاعل واختياره على كونه يفعل ما يفعله بعلم وإرادة ملائمة له ليخرج فعل الطبيعة غير العالمة وفعل الانسان المكره عليه » لا يجدى فى رفع المجبورية عن الله تعالى كما لا يجدى ذلك فى رفع المجبورية عن الإنسان الذى يفعل ما يفعله بعلم وإرادة ملائمة له مادام الله تعالى على مذهب الحكماء والإنسان على مذهب الأشعرى غير مختارين فى إرادتهما وإنما يجدى فى تفريق فعلهما عن فعل الطبيعة وفى تفريق فعل الله عن فعل الإنسان المكره . أما قوله « إن الجبر فى أفعال الإنسان خارج عنه والجبر فى أفعاله تعالى من ذاته » فلا ينقذ أفعاله تعالى من الجبر بل يؤكد الجبر حيث يقرب أفعاله من أفعال الطبيعة .

[٢] ولذا سمى مذهب الأشعرى بمذهب الجبر المتوسط أى الجبر بالواسطة .

بعض الذى هو أشنع من تقليب الحقائق ، فقادريته تعالى ومختاريته على ماقالوا أنه يفعل ما يريده ومريديته أنه يريد ما يفعله وهذا دور .

ثم نقول لو كان الله مضطرا فى مشيئاته لما قال فى كتابه الكريم « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ، « فلوشاء لهداكم أجمعين » ، « ولو شاء ربك ما فعلوه »، « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير » ، « ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل مايريد » ، « ولو شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك لتفترى علينا غيره وإذاً لاتخذوك خليلا » ، « ولو شاء الله لسلطهم عليكم » ، « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا » ، « قل لو شاء الله ما تلوته عليكم » .

فى هذه الآيات وأمثالها الكثيرة فى كتاب الله ذكر لنا سبحانه وتعالى عن أفعاله التى لم يشأ أن يفعلها منبهاً على أنه لو شاء لفعلها ، ومثل هذه التصريحات والتنبيهات تصدر فى عرف اللغة والتخاطب ممن يقدر البتة على مشيئة الأفعال التى لم يشأ أن يفعلها مكتفيا عنها بأن قال لو شئت لفعلتها بدلا عما أفعله . فلو لم يكن لله تعالى إلا فعل مافعله وإلامشيئة ماشاءه غيرَ قادر على أن يترك مافعله فيفعلَ خلاف ذلك ولا أن يترك مشيئة ما فعله فيشاءَ خلاف ذلك لكان كاذبا فى هذه الآيات كلها وأمثالها التى لا تحصى من كثرتها . فماذايقول الصدر الشيرازى نصير الفلاسفة وعدو المتكلمين تجاه تلك الآيات؟ وهو القائل فى الأسفار : « تبًّا لفلسفة لا تطابق الكتاب والسنة ؟ » فهل تراه يقول كما قال المفسر الآلوسى البغدادى فى تفسير قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » تبعا للكورانى والشيخ ابن عربى صاحب « الفصوص » : « المراد لكنه لم يشأ هدايتكم إذ لم يعلم أن لكم هداية يقتضيها استعدادكم الأزلى الغيرُ المجعول » وكما قال صاحب الفصوص :

« فإن قلت إذا كان الحكم علينا منا لا من الله فما معنى تعلق المشيئة إلى هداية الكل فى قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) قلنا إن (لو) حرف امتناع لامتناع أى حرف موضوع لامتناع شيء لامتناع غيره فامتناع هداية الكل إنما كان لامتناع تعلق المشيئة إليها ، وإنما امتنع لأن تعلق المشيئة تابع لتعلق العلم والعلم تابع المعلوم ، فلو كانت الأعيان الثابتة كلها طالبة من الله الهداية بلسان استمدادها لشاء هداية الكل ولهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممتنعة فى نفس الأمر » .

وأنا أقول هداية الكل ليست ممتنعة فى نفس الأمر وإنما هى ممتنعة فى مذهب صاحب الفصوص لسبب توهمه وفى مذهب الفلاسفة لسبب آخر توهموه وهو أن الله تعالى غير مختار فى مشيئته ، ولو كانت هداية الكل ممتنعة فى نفس الأمر لما قال تعالى عن نفسه « فلو شاء لهداكم أجمعين » أى لو شاء هدايتكم جميعا لهداكم أجمعين فحذف مفعول (لو شاء) بقرينة ما جاء فى جواب (لو) فالآية نص فى أن هداية الجميع ومشيئة هداية الجميع مقدورتان لله تعالى لكن الشيخ صاحب الفصوص يقول رغما من صراحة الآية باستحالة هداية الجميع واستحالة مشيئتها لله فيضرب رقما قياسيا فى القول بما يخالف نص القرآن لأن مانعا من هداية الجميع وهو عدم استمدادهم لها يجعلها مستحيلة عند الشيخ لكنى أعود فأقول لو كان هناك مانع من هداية الجميع غير عدم مشيئة الله ذلك لما قال تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » فهل التعويل على قول الله أم على قول اليشخ ؟ ولو قال الشيخ بأن الهداية تابعة لاستمداد الإنسان لا لمشيئة الله ، وهو لم ير هذه الآية فى كتاب الله أو غفل عنها بعد رؤيتها لكانت له معذرة على نسبة واحد فى المائة، لكن قوله بذلك وهو بصدد تفسير الآية نفسها وإرهاقها على مذهبه فهو آية فى الجراءة على الآية وما فعله إبطال لنص القرآن لا تفسير له إذ لامعنى لتعليق أى فعل من الأفعال بمشيئة فاعله حال كون ذلك الفعل ممتنع الصدور من الفاعل ، بل التعليق بالمشيئة إنما يصار إليه لنفى ذلك

الامتناع فيكون فهم امتناع الفعل من هذا التعليق أو امتناع مشيئته تفسيرَ الكلام بضد مراد المتكلم تجاهلا به أو تعمدا لإلغاء معنى كلامه ، فإن من قال لو شئت لفعلت كذا إنما يريد بقوله هذا أنه لا مانع يمنعه من فعله ويحول دونه وأنه رهن مشيئته . أما وجود مانع عن مشيئته فلا احتمال له أصلا ، بخلاف الفعل فإنه يحتمل قبل أن يقول هذا القول وجود مانع يمنعه عنه حتى إذا علق الفعل بمشيئته فضد ذلك ينتهى الكلام فى عدم وجود المانع[1] ويكون المتكلم فى غنى عن التصريح بعدم وجود مانع يمنعه عن مشيئته التى يُعتبر دائما أنها بيده فلا يحتاج بعد قوله لو شئت لفعلت كذا إلى أن يقول مثلا ولو شئت لشئت !! وكل هذا الأمور الجلية إلا على الذين لا يكادون يفقهون حديثا وإلا إذا تُعمدت مماكسة المتكلم أو ممازحته فيكون قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » على تفسير الشيخ المدعى لامتناع هداية الجميع على الله ، كقول أحد المفاليس : « لو شئت ما تركت على وجه الأرض فقيرا إلا أغنيته » فإذا قيل له أنى لك هذا ؟ أجاب بأنه يقول « لو شئت » لكنه لا يشاء ذلك لمانع فى الفقراء أنفسهم وهو عدم استعدادهم للغنى . وإذا قيل له ثانيا لماذا قلت إذن لو شئت لأغنيت مع وجود المانع عن مشيئتك أجاب قائلا : وجود المانع عن مشيئتى لا يمنعنى عن القول بأنى لو شئت لأغنيت لأن (لو) لامتناع الشىء لامتناع غيره !! .

ثم أقول وكما تخبط الشيخ فى فهم معنى كلام الله تخبط أيضا فى فهم معنى قول النحاة « أن (لو) لامتناع الشىء لامتناع غيره » فتمسك بظاهر لفظة الامتناع وأيد به باطل رأيه مع أنهم لم يريدوا به الامتناع العقلى الذى هو بمعنى ضرورة العدم وضد الإمكان بل الانتفاء مطلقا سواء كان مع استحالة المنتفى أو مع إمكانه ، الا ترى أنك تقول

---

[١] ولمشايخ الأزهر مثل المرحوم الشيخ بخيت والأستاذ الأكبر المراغى أقوال وآراء فى تفسير آيات المشيئة انتقدتها فى « تحت سلطان القدر » والآن أفهم أنهم مقلدون فيها من سبقهم وذكرتهم هنا وفيهم ابن رشد الحفيد المار ذكره فى أوائل هذا الجزء من الكتاب .

لصاحبك « لو جئتنى لأكرمتك » حيث لم يحصل مجىء منه وإكرام منك مع كونهما ممكنين ولهذا يساق هذا القول مساق المعاتبة ، فقد تتضمن الجملة المصدرة (بلو) تعليق ممكن غير واقع بممكن آخر كذلك كما فى هذا المثال ، وقد يتضمن تعليق محال بمحال كقوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » واقتران (لو) بفعل المشيئة يكون نصا فى تعليق الممكن بالممكن حتى انه لولم يكن نصافيه لما وجد فى قول الشاعر وأظنه البحترى .

فلو شئت ان أبكى دما لبكيته　　　عليه ولكن ساحة الصبر أوسع

نصيب من البلاغة بل من الصحة ، فهو من شدة استفداحه الأمر يدعى لنفسه إمكان بكاء الدم على الفقيد وان كان ذلك كالمستحيل عادة لسليم العينين فيصوره فى صورة الممكن ادعاء ويضمن لكلامه الصحة والبلاغة بهذه الصورة الادعائية . وقوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » من الأسلوب المنصوص فى الإمكان الحقيقى نظرا إلى قدرته تعالى المسلم بها عند المليين ، فالإمكان الحقيقى أو الادعائى لازم للطرفين المنفيين (بلو) المقترنة بفعل المشيئة حتى إذا كانا غير ممكنين خرج الكلام عن موضوع « لو شاء » وكان كقول المفلس « لو شئت لأغنيت جميع من على ظهر البسيطة » أى كان كذبا . وقد وفيت الكلام حقه فى بيان سخافة رأى الشيخ فى تفسير الآية ووجوه بطلان مذهبه فى إقامة استمداد الناس مقام مشيئة الله على أن يكون أساسا لهدايتهم أو ضلالتهم ، فى كتابى « تحت سلطان القدر » .

هذا ، ومن العجب ان أناسا اتفقوا على ان يخطئوا فى فهم معنى قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » ثم افتنّوا فى الإخطاء فذهب الشيخ الأكبر القديم الصوفى إلى استحالة هداية الجميع وهو غاية فى خطل الفهم كما بيناه ، وذهب الشيخ الأكبر الحديث فضيلة الأستاذ المراغى شيخ الجامع الأزهر كما فى الدرس الرابع من الدروس

الدينية المنشورة فى « مجلة الأزهر » إلى أن الله تعالى لو شاء هداية الناس جميعا لهداهم على معنى أنه يخلقهم خلقا آخر على طبيعة أخرى مثل طبيعة الملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولكن الإنسان إذ ذاك لا يكون هذا المخلوق الذى أريد أن يكون صاحب إرادة واختيار تكون سعادته بإرادته وشقاؤه بإرادته » .

فكأن الله تعالى يهدى من هداهم من الناس بسلبهم الإرادة والاختيار وإخراجهم من نوع الإنسان ، أو لا تكون هداية الناس من الله وإنما تأتيهم الهداية من إرادتهم واختيارهم . وفيه غفول ظاهر عن قوله تعالى « من يهد الله فهو المهتدى » وقوله « من يضلل الله فلاهادى له » وقوله « ومن يضلل الله فماله من سبيل » وقوله حكاية عن أهل الجنة «وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله» وقوله « قل ان ضللت فإنما أضل على نفسى وان اهتديت فبما يوحى إلى ربى » وقوله « ونفس وما سوها فألهمها فجورها وتقواها » وقوله « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا ولكن الله يزكى من يشاء » وقوله على لسان سيدنا ابراهيم عليه السلام « لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين » وقوله « قل ان هدى الله هو الهدى » وقوله « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .

وللأستاذ الكبير الشيخ بخيت رحمه الله تكلفات بعيدة فى تاويل هذه الآية الأخيرة كما مر ذكره قريبا وكما أن له تأويلا فى قوله تعالى « ولو شاء ربك ما فعلوه » يشبه تأويل فضيلة الأستاذ المراغى فى قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » ومعناه عنده « لو شاء ان يسلبهم الإرادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه لكن لم يسلبهم إرادةَ الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا» فكأن الله غيرقادر علىأن يجعلهم لا يفعلونه وهم أناس ذووقدرة وإرادة، وكأنالذين لم يفعلوه من الناس ليسوا أناسا وإن كانوا أناسا فمسلوبو القدرة والإرادة ! .

ومما يلفت إليه النظر أن فى تأويل هذين الشيخين الكبيرين الأزهريين لآيات

المشيئة نزعة إلى تكلفات ابن رشد الحفيد فى تأويل تلك الآيات كما نبهت إليه من قبل أيضا ، وقد سبق نقل تلك التكلفات ونقدها فى أواخر المطلب الرابع من الباب الأول من هذا الكتاب ، لاسيما تأويل فضيلة الشيخ المراغى فى قوله تعالى «فلو شاء لهداكم أجمعين» كما مر آنفا ، فتأويله أشبه بأن يكون مأخوذا من تأويل ابن رشد فى قوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » وقوله « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » ولا يكون مجازفةً فى القول إن عد ابن رشد المولع بمخالفة آراء المتكلمين أهل السنة ومعاداتها، أحدَ المفسدين لعقلية مشايخ الأزهر الجدد منذ عهد الشيخ محمد عبده .

هذا، وإنى كثير التعجب من أخطاء الناس فى فهم معانى آيات المشيئة وكثير التعقب لما ذكر فى تأويلها ، وقد كنت كتبت فى « تحت سلطان القدر » كما أشرت إليه من قبل أيضا ، كلمة مسهبة فى تفسير قوله تعالى « وماتشاءون إلا أن يشاء الله » انتقدت بها فى حياة الشيخ بخيت ما قاله فى تأويله محاولا أن يجعل الإنسان حرا فى إرادته الجزئية التى بينت فى كتابى ذلك أنها إرادته المتحققة بالفعل ، فلا يُدخلَها تحت سلطة مشيئة الله ومخالفا فى هذه المحاولة لصراحة الآية . وكلمتى المذكورة الناقدة لمثل هذه المحاولات فى تأويل تلك الآية وغيرها من آيات المشيئة جاءت بفضل الله تعالى مفحمة غير تاركة مجال الدفاع عن تأويل المتأولين قديما وحديثا لمن يحاول ذلك ، ولذا سكت الشيخ وأصحابه من علماء الأزهر .

غير أن كون الأستاذ الأكبر المراغى استأنف فى الدرس الرابع من دروسه الدينية المنشورة فى «مجلة الأزهر» مايشبه تأويل الشيخ بخيت رحمه الله فى قوله تعالى «فلو شاء لهداكم أجمعين» كما حكينا قريبا ، يمكن اعتباره ردا على بعض ما كتبته أنا نقدا لأقوال الشيخ المرحوم بعد أن مضت على النقد سنوات . وهذا الأسلوب فى الرد على انتقاداتى بتكرار الأقوال المنتقدة عينا أو مآلا والتجاهل للانتقادات القاضية عليها ، أسلوب بديع اكتشفته قريحة الأستاذ الأكبر ، وهذه ثانيةُ مرة ينتهجه ، أما أولاها فقد

سبق حين حدثت فى تركيا الكمالية فتنة ترجمة القرآن ، أن كتب الأستاذ الأكبر مقالة فى « السياسة الأسبوعية » و «الأهرام» يرتأى فيها لا جوازَ القراءة فى الصلاة للأعاجم بتراجم القرآن على لغاتهم مع القدرة على قراءة الأصل العربى ، بل ترجيح قراءة التراجم على قراءة الأصل فضلا عن جوازها . وكنت انتقدت مقالته تلك فى كتابى « مسألة ترجمة القرآن » المنشور قبل « تحت سلطان القدر » وكان الأستاذ سكت على نقدى ، رغم ما كان بين الأخطاء المعدودة على كاتب المقالة أنه يحمل أقوال الفقهاء الأحناف على خلاف مرادهم ، فهو يخالفهم بينما نقل عنهم للاستدلال بكلامهم . ثم تجدد النقاش على موضوع ترجمة القرآن بعد سنين بين بعض الفضلاء الذائدين عن حمى القرآن كالشيخ محمد سليمان والأستاذ محمد الهيباوى رحمهما الله ، وبين الذائدين عن حمى مشيخة الأزهر المروجة للموضوع ، فنُشرت لهذه المناسبة مقالة الأستاذ الأكبر القديمة بعينها مرة ثانية فى مجلة الأزهر ، إلحاحا على ما فيها من الأخطاء التى نبهت إليها فى كتابى وتجاهلا للتنبيه والمنبه على مصداق قول المتنبى :

وُيظهر الجهل بى وأعرفه ... والدر در برغم من جهله

والتجاهل آخر حيلة وأقوى سلاح ضد النقد الذى لا يمكن الرد عليه ، عند من تفوته فضيلة الاعتراف بالخطأ الواقع بعد أن فاته فضل عدم الوقوع فى الخطاء ، وإن كان هذا السلاح عند أولى الأبصار لا يغنى من الحق شيئا . فلو أفاد القول من إعادته بعينه قوةً تدافع عن نفسه لكان فى المصادرة على المطلوب حجة لكل من أعوزته الحجة .

ولفضيلة الأستاذ الأكبر حول تفسير قوله تعالى « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها » الآية على مانشرته « مجلة الأزهر » فى الجزء الخامس من المجلد الثانى عشر منها ص٢٦٥ ، كلمة إن نقلناها هنا ثم انتقدناها لا نكون ابتعدنا عن صدد الكلام على آيات المشيئة ، قال :

« ... ولا شبهة بعد هذا فى أن القول بالجبر يصادم العقل ويناقض ما أجمعت عليه

الأمم ويهدم حكمة إرسال الرسل وحكمة الشرائع ، سواء أكانت وضعية أم سماوية ؛ والقائلون به يجب عليهم أن يتركوا أنفسهم فى الحياة تُسيِّرها الرياح كما تشاء ، وليس لهم أن يتعلقوا بقواعد التهذيب وليس لهم أن يلوموا فاسقاً ولا كافراً ولا مرتكب أية كبيرة أو معصية . وهـذا قول نعوذ بالله منه ومن شروره واتفاق الأمم جميعها فى القديم والحديث على خلافه دليل على أنه مناقض للفطرة كما هو مناقض للعقل .

« نعود إلى الحديث عن علم الله وعن إثبات كل شىء فى الكتاب ، فنقول : إن علم الله سبحانه يجب أن تتبعه إرادته ، والعلم صفة انكشافية لا إلزام فيها . والعلم الصحيح هو المطابق للمعلوم مطابقة تامة ، فلا أثر لعلم الله سبحانه فى أفعال العباد ، لأن أفعال العباد لا تتبعه ، بل علم الله هو الذى يتبع أفعال العباد ؛ والله سبحانه فى مرتبة وجوده قبل أن يخلق الخلق قدَّر الخلق ووضع هـذا النظام التام الذى هو خيرٌ كله ، والذى يعرض فيـه الخير والشر للأفراد ، أما النظام نفسه فلا يعرض له الشر بحال ، لأنه هو الصادر عن الجود وعن الحكمة وعن العلم التام ؛ وقد علم الله سبحانه ما سيختاره كل أحد من خلقه فوضعه فى كتاب ؛ وفعل العبد تابع لاختياره المحض لا ارتباط له بالعلم إلا ذلك الارتباط الحاصل بين العلم والمعلوم ؛ وإذا كان ذلك كذلك فلا دلالة فى الآية على الجبر ، وهى كغيرها قد تدل على الاختيار » .

فالأستاذ الأكبر قضى فى ظنه على مذهب الجبر بسهولة وبساطة ظاهرتين وحل مسألة ارتباط أفعال الإنسان ككل كائن فى العالم بعلم الله وإرادته أى بقضائه وقدره ، بالتنبيه إلى كونهما تابعتين لاختيار الإنسان من دون عكس أى من دون أن يكون اختيار الإنسان تابعا لعلم الله وإرادته ، بناء على أن إرادة الله تابعة لعلمه وأن العلم صفة انكشافية لا إلزام فيها فهو يتبع فى أفعال الإنسان اختيارَه من غير تأثير فيـه وبهذا التحليل تنحل مشكلة الجبر .

وأنا أقول بعد التنبيه إلى أن موقف علم الله من مسألة أفعال العباد قد حقق فى « تحت سلطان القدر » أوسع مما ذكره الأستاذ : فعلى ماذكره لا معنى لأهمية مسألة القدر وأهمية الإيمان به فى الإسلام فهو تابع فى أفعال العباد لماسيكون منها على وفق اختيارهم، حتى انه لولم يكن تقدير الله المتعلق بها فى الأزل لم يكن له أثر فى وقوعها فيما لايزال ، على حسب اختيارهم وحتى إنه يمكن القول بعدم لزوم هذا التقدير، لعدم فائدته غير التبعية لأفعال الإنسان بواسطة تبعية علم الله لمعلوماته ، وتبعية إراداته لعلمه التابع لمعلوماته. فنى العلم كفاية وإغناء عن التقدير المتعلق ، بأفعال العباد مادامت تلك الأفعال لا تتبع إلا اختيارهم أنفسهم ، حتى إن اختيار الله أيضا ، المتعلق بأفعال العباد يتبع اختيارهم بواسطة تبعية علم الله ، لمعلوماته من غير تأثير فيها وتبعية إرادته لعلمه. فمآل قول الأستاذ الأكبر إنكار الإيمان بالقدر الذى ورد فى تحذيره أحاديث نبوية كثيرة ذكرنا بعضها فى أوائل « تحت سطان القدر » هذا واحد .

ثم إن الأستاذ جدير بأن يقال له : « حفظت شيئا وغابت عنك أشياء » .

لأن ماذكره إنما هو صفحة من صفحات هـذه المسألة ، ومرحلة من مراحلها ، معروفة عن المشتغلين بمعالجتها وليس حل المشكلة فى هذه المرحلة حلّها بتمامها، وإنما ينفع ذلك فى صحة الحكم بأن للإنسان قدرةً بها يكون مخيرا بين الفعل والترك بالنسبة إلى الأفعال التى تدخل تحت قدرته ، وإرادةً تخصص له أحد الجانبين بالاختيار . فإذا علم الله فى الأزل أن عبده الفلانى سيفعل فعلا كذا باختياره وقدّر له ذلك الفعل المبنى على اختياره فعدم تخلف هذا العلم ، وهذا التقديرِ ووجوبُ تحققهما كما تقرر فى الأزل لايجعل العبد مكتوف اليدين ومسلوب الاختيار فإن جعل الفعلَ ضروريا يجعله كذلك مقيداً باختياره ، وإن شئت فقل يجعل فعلَه ، ومختاريتَه فى فعله ضروريا ، وهو لاينافى اختياره بل يؤيده .

هذا مايحاول أن يقوله الأستاذ ، لكن هناك علما آخر لله تعالى وتقديرا أعمق من العلم والتقدير المذكورين وهما علم الله وتقديره التابع لعلمه بأن اختيار العبد وإرادته اللتين تنبنى عليهما أفعاله ، لا استقلال للعبد فيهما كما ينطق به ، قوله تعالى : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » وكما يقتضيه التدقيق والتفكير فى كيفية حصول الإرادة للفعل أو تركِ الفعل فى الإنسان حيث يكون حصولها إما بأن يخلقها الله مباشرة كما هومذهب الأشاعرة أو يكون ذلك مبنيا على حصول داعية يخلقها الله فى قلب الإنسان تدفعه إلى ترجيح الفعل أو الترك ، وقد بينا فى « تحت سلطان القدر » أن المرجح ينتهى إلى الموجب : فبالنظر إلى علم الله ، وتقديره هذين المتعلقين بكيفية حصول الإرادة المرجحة لأحد الطرفين فى قلب الإنسان، تعود مشكلة الجبر ويكون الإنسان المختار فى أفعاله لكونها مستندة إلى اختياره ، مجبورا فى إرادته بل فى أفعاله أيضا المستندة إلى الاختيار الاضطرارى .

أما التأويل فى قوله « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بحمل مشيئة الله التى علقت عليها مشيئات العباد ، على مشيئة الله المتعلقة بخلقهم متصفين بصفة المشيئة فيكونون مربوطين بمشيئة الله فى مشيئتهم هذه الكلية لا فى مشيئاتهم الجزئية المقترنة بأفعالهم.. أما تأويل الآية على هذا الوجه فقد نقضته فى « تحت سلطان القدر » عند مناقشة الشيخ بخيت رحمه الله بما لا مزيد عليه ولا قيام لذاك التأويل بعده . وهنا أقول باختصار : لايوجد شىء فى الإنسان يسمى بالإرادة غير إراداته الجزئية المقترنة بأفعاله. فإذا كانت إرادة الإنسان مخلوقة لله أو مربوطة بإرادة الله كما هو منطوق الآية كانت تلك الإرادة المربوطة أو المخلوقة هى إرادته الجزئية الصادرة عنه متوجهة إلى الفعل أو ترك الفعل ، لا الإرادة الكلية التى لاوجود لها إلا فى ضمن الإرادات الجزئية كما لاوجود للإنسان الكلى مستقلا عن وجود أفراده الجزئية مثل زيد وعمرو والله تعالى الذى هو خالق الإنسان لم يخلق الإنسان كليا .

ولقد غشيني العجب لما سمعت من صديق العلامة الشيخ زاهد أنه ينكر قياس الإرادة الجزئية التي هي حظ العباد عند الماتريدية من أفعالهم التي يخلقها الله، بالجزئي المنطقي الذي له الوجود في الخارج دون الكلي، وقد نبهت على هذا في «تحت سلطان القدر»، لكن فضيلة الصديق يصر على ظن أن ما يسمونه بالإرادة الجزئية يسمى بها لكونها إرادة صغيرة إلى حد أنها ليست بموجودة ولا معدومة والموجود هو الإرادة الكلية وهي المخلوقة لله تعالى ، والذين يظنون هـذا الظن يعتبرون الإرادة الكلية صفة ملازمة للإنسان سواء أراد شيئاً أم لم يرد . لكن الحق عندي أنه لا إرادة في الإنسان إلا عند ما أراد ووجودُ الإرادة فيـه من غير أن يريد شيئا تناقضٌ ظاهر ؛ ولعل ما يخيل لهم وجوده قبل إرادة شيء هو القدرة على الفعل وعلى إرادة الفعل لا الإرادة نفسها والقدرة غير الإرادة ، فبالقدرة يصير الإنسان مخيراً بين الفعل وضده وبالإرادة يختار أحد الجانبين ولا تتحقق الإرادة التي هي اختيار أحد الجانبين للوقوع وتخصيصه به ، إلا عنـد وقوع التخصيص، ومشيئةُ الإنسان المربوطة بمشيئة الله في الآية هي هذه الإرادة الوحيدة الموصوفة بالجزئية لتخصصها وتعينها للوقوع، كما أن الإنسان الكلي الموجود في الذهن فقط ينقلب جزئيا عنـد وجوده في الخارج وتشخصه بمشخصات تجعله زيدا أو عمرا أو غيرهما. وإذا كانت إرادة الإنسان أي اختياره لأحد الجانبين من الفعل وضده مربوطة بإرادة الله على مقتضى قوله تعـالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فلا مندوحة من الجبر وأعني به الجبر المتوسط أي الجبر بواسطة الاختيار الموجود في الإنسان مربوطا بإرادة الله أو بالأوضح الجبر في أفعاله بواسطة الجبر والتأثير في اختياره .

لكن الأستاذ المراغي يغفل أو يتغافل عن هذا الارتباط ويسهل عليه إهمال قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » المذكور في سورتين من كتاب الله وكذا قوله عز وجل « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » المذكور فيما لا يحصى من آيات الكتاب، إذ على رأيه الذي نقلناه قريبا لا يشاء الله شيئا من أفعال عباده إلا أن يشاءوه، لا أنهم

مايشاءون إلا أن يشاء الله فمشيئة الله على رأيه تتبع مشيئات العباد عكس منطوق الآية.
وعلى رأيه أيضا لا يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء بل الإنسان يضل نفسه ويهديه
والله يضل من يختار لنفسه الضلالة ويهدى من يختار لنفسه الهدى ، لا أن الله يضل
من يشاء ويهدى من يشاء رغم صراحة الآية .. يسهل على الأستاذ إهمال هذه الآيات
وإهمال الأدلة العقلية المؤدية إلى أن الإنسان يفعل ما يفعله بداعية يخلقها الله فى قلبه .

كما سهل عليه ان يقول «إن الجبر يصادم العقل ويناقض ماأجمعت عليه الأمم ويهدم
حكمة إرسال الرسل وحكمة الشرائع سواء كانت وضعية أم سماوية والقائلون به يجب
عليهم أن يتركوا أنفسهم فى الحياة تسيرها الرياح كما تشاء [1] وليس لهم أن يتعلقوا
بقواعد التهذيب وليس لهم أن يلوموا فاسقا ولا كافرا ولا مرتكب أية كبيرة أو أية
معصية » .

سهل عليه ان يقول هذه الأقوال لأنه لم يدخل فى أعماق المسألة التى أراد أن يتكلم
فيها وإنما حام حولها أو نظر فى تلك المسألة الغامضة من إحدى ناحيتيها فرأى ما فى
القول بالجبر من المحاذير ولم ير المحاذير اللازمة للقول بخلاف الجبر أعنى استقلال الإنسان
فى إرادته ، من مخالفة المنقول والمعقول . وقد أخطأ خطأ عظيما فى حمل واجبات على
القائلين بالجبر ، فلو كان الأستاذ الأكبر تأمل معنى خطورة الإيمان بالقدر أوقرأ كتابى
« تحت سلطان القدر » بإمعان لما وقع فيما وقع من الأخطاء . وقد سبق منا فى هذا
الكتاب أيضا أبحاث هامة تنير طريق الإيمان بالقدر للذين يستمعون القول فيتبعون
أحسنه .

والذين يعرضون عن سماع الحق فى هذا الموضوع على أنواع ، منهم من لم يتعودوا
تدقيق المسائل العلمية وإعطاء حقها فى تدقيقها استغناء عنه بما عندهم حقا أو باطلا وفضيلة
الأستاذ الأكبر منهم .

ومنهم من ظن أن فى مذهب الماتريدية وما يماثله فى إيجاد أمر بين أمرين، منجاة من الجبر والاعتزال، وارتكز هذا الظن فى ذهنه مانعا عن دخول فكرة أخرى فيه .

ومنهم من توهم فى تحرى الحق فى هذه المسألة خطرا على عقيدته ولم ير خطرا فى عدم الإيمان بالقدر مع اهتمام الإسلام بهذا الإيمان حتى إن له بابا مستقلا فى كتب الحديث. وقد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى عن عمر بن الخطاب : « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره » ولهذا اتفق أئمة الهدى على تضليل المعتزلة لإنكارهم القدر الذى أدخله رسول الله فى حديث الإيمان ولمن منكريه فى أحاديث أخرى .. وهل يكفى الأستاذ الأكبر إيمانه بالقدر التابع لأفعال الإنسان ، كأن واجب المؤمن بالقدر إيمانه بالقدر الذى أمره بيده . وربما تمسك متوهمو الخطر فى تدقيق هذه المسألة بمثل حديث « إذا ذكر القدر فامسكوا » لكن الأمر بالإمساك عن الكلام فى القدر ليس معناه الحث على إنكار القدر الذى كان فى الماضى مذهب المعتزلة وأصبح الآن مذهب المصريين تقليداً للغرب وأصبح لهذا واجبا على علماء المصر المحتفظين باستقلال آرائهم أن يناقشوا المنكرين ويسعوا فى تأييد الإيمان بالقدر وتجديده .

ومنهم من توهم فى عقيدة كون الإنسان تحت سلطان القدر تثبيطَ الهمم عن الأعمال النافعة وإلغاء المسئولية عن الأعمال الضارة بناء على أن الإنسان لا يكون مجبورا ومسئولا معا وإلا كان ظلما له، فينتهون من هذه المقدمات إلى أنه حر قادر بإذن الله على أن يفعل ما يشاء وليس على الإنسان سلطان كما قال تعالى مخاطباً للشيطان : « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان » ونحن نقول لكنهم تحت سلطان الله وإنهم إن كانوا أحراراً فى أن يفعلوا ما يشاءون فليس لهم أن يشاءوا ما يشاءون كما قال تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » والله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، يهدى من

يشاء إلى صراط مستقيم، ويدخل من يشاء فى رحمته ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم . أفلا يكون التمدح من الله سبحانه فى هذه الآيات الكثيرة الأمثال ، بمشيئته ولاسيما تمدحه بمشيئته فى انتخاب أناس للهداية وأناس للضلال ، وقع عبثاً لاقيمة له فعلية؟ بعد أن كانت مشيئة الله تابعة لمشيئة الإنسان من عنـد نفسه هداية وضلالا على الرغم من قوله تعالى « قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا » .

كلا ، بل الإنسان ومشيئاته فى قبضة الله وتحت سلطانه يعشّها كما يشاء والله يحول بين المرء وقلبه وربك يخلق مايشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة . ومع ذلك فهم مسئولون عما يعملون كما قال تعالى ـ وهو إجمال مذهبى وعقيدتى فى مسألة أفعال العباد ـ : « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولـكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » فموقف الإنسان دقيق جدا بالنظر إلى العقل والنقل معا، لأنه مختار فى أفعاله لاستنادها إلى إرادته ومضطر فى إرادته لاستنادها إلى إرادة الله ينجلى ذلك عند النظر فى مبادئ إرادة الإنسان، فهو مسيّر فى صورة مخيّر مجبور جبراً لا إكراه فيه لـكونه يفعل بإرادته ولا يتعارض هذا الجبر مع إرادته فهو يفعل مايريده بكل رغبة وطيب نفس ولا يريد إلا ما شاء الله أن يريده وهو مجبور ومسئول معاً وبعبارة أخرى مجبور غير معذور .

ومن حاول أن يجعل موقف الإنسان على دقته هذه وغموضه بسيطا وادعى كونه مستقلا فى أفعاله أو مستقلا فى إرادته ليكون مسئولا عن أعماله فقد باعد بين الإنسان وموقفه الحقيقى وادعى ما لم يكن، لتبرير ما كان . وليس لنا أن ننكر إحدى الحقيقتين وهى كون الإنسان فى جميع حالاته تحت سلطان مشيئة الله ، لنعترف بالحقيقة الأخرى وهى كونه مسئولا عن أعماله ، بل يجب علينا أن نعترف بالأمرين معا ما دمنا نقتنع

بكونهما حقيقتين مطابقتين لشهادة العقل والنقل وإن عجزت عقولنا عن التأليف بينهما، فعجزنا عن التأليف بين الحقيقتين لا يخوّلنا حقا لإنكار ما نشاء منهما . وليس عيباً على مذهبنا فى هذه المسألة المعضلة أن ينتهى فى آخر مرحلته إلى العجز عن الحل ، فهو أولى من أن نحلها مخطئين أى منكرين فى سبيل حلها إحدى الحقيقتين وزعم الخطأ فى حل الإشكال حلا كما يفعله الخصم فى مذهبه ، وليس واجب الإنسان أن يحل كل مسألة حتى التى لا يستطاع حلها فيحلها مخطئاً إن لم يحلها مصيباً . فالذى ينتهى إليه عقل البشر عند التفكير فى مبادئ إراداتنا ويؤيده النصوص الإلهية أن الإنسان مسير بطريقة سرية منظمة وهو مع ذلك مسئول فى الدنيا والآخرة عن أعماله ، غير معذور فيها ولا ظالم سائله ومجازيه ، والتعارض المرئى بين هذا وذاك سر القدر المستعصى على العقل البشرى[1] قال الله عز وجل على لسان سيدنا موسى : « إن هى إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء » .

وإنى لا يعرونى العجب إن أصر الأستاذ الأكبر المراغى على إنكار هذه الحقائق والتغاضى عنها بعد أن شرحتها فى « تحت سلطان القدر » وفى هذا الكتاب مطلقا أنفاسى فى الكتابين مرة بعد أخرى ، وإنما أنا متعجب من إصرار صديق العالم الكبير الشيخ زاهد على ذلك.

والآن أختم الكلام عن هذه المسألة بنقل ما كتبته فى ص ١١٦ من « تحت سلطان القدر » وقد أشرت إليه من قبل بمناسبة ما أسرف الأستاذ المراغى من إنحائه باللوائم على مذهب الجبر ، فلينظر[2] ماذا يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فى القدر

---

[١] وأنت تصادف بين كلمات الأستاذ الأكبر المراغى أيضا حديث سر القدر يذكره تقليداً لمن سمعه منه مع الغفلة عن أنه لا معنى لأن يكون القدر التابع لاختيار الإنسان على رأى الأستاذ فى مسألة أفعال العباد متضمناً لسر من الأسرار .

[٢] أقول هذا مع علمى بأن الأستاذ الأكبر المراغى لا ينظر بعد هذا الإخطار أيضا كما لم

وكيف يؤلف بينه وبين العمل على الرغم من كون الأستاذ يدعى تنافيهما ويضع القائل بالجبر الذى يتضمنه الإيمان بالقدر وبكون الخير والشر من الله ، تحت مشيئة الرياح[1] عاطلا من كل خير وفاعلا لكل شر :

« .. ويوضحه ما فى موطأ مالك عن زيد بن أبى أنيسة أن عبد الحميد بن عبدالرحمن ابن زيد بن الخطاب أخبره عن مسلم بن يسار الجهنى أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال : (إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل فقال إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار) .

« قال الحاكم هذا الحديث صحيح على شرط مسلم وقال الحافظ ابن عبد البر هو حديث منقطع ثم قال ابن عبد البر « هذا الحديث وإن كان عليل الاسناد فإن معناه قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم عن وجوه كثيرة عن عمر بن الخطاب وغيره ، وممن روى عنه معناه فى القدر علىّ بن أبى طالب وأبىّ بن كعب وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وأبو سعيد الخدرى وأبو سريحة العبادى وعبد الله بن مسعود وعبد الله

= ينظر من قبل وهو لا يقرأ كتبى خوفاً من أن يقع تحت تأثيرها فيرجع عن أخطائه فى آرائه وهو صعب عليه لاسيما التى سبق أن نشرها ولعله كتب له الإصرار على الخطاء وأدركه القدر الذى لا يؤمن به .

[١] كما سبق نقله عن نص كلامه . فهو يعبر عن مشيئة الله التى تتبعها مشيئة الإنسان ، بمشيئة الرياح ! وفيه ما لا يخفى من مجانبة الأدب .

ابن عمرو بن العاص وذو اللحية الكلابى وعمران بن حصين وعائشة وأنس بن مالك وسراقة بن جعشم وأبو موسى الأشعرى وعبادة بن الصامت » .

« أقول وزاد غيره حذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله وحذيفة بن أسيد وأباذر ومعاذبن جبل وهشام بن حكيم . فأحاديث القدر متواترة المعنى وأكثرها يتضمن العمل فأهل التأويل يتمسكون به ويجعلون القدر القاضى بدخول الجنة أو النار مبنيا عليه ، لكن للعمل أيضا نصيبا من القدر فإن كان المقدر عمله بعمل أهل الجنة يعمل به وإن كان المقدر عمله بعمل أهل النار يعمل به ، يدل عليه التعبير فى الحديث السابق بقوله «استعمله بعمل كذا واستعمله بعمل كذا» . فى هذا الحديث شفاء لدائين وقطع لشبهتين إحداهما شبهة إغناء القدر عن العمل وحمل الناس على الكسل فالحديث يدلنا على أن القدر يدور مع العمل . والثانية شبهة كون القدر من الله والعمل منا ، فالتعبير بالاستعمال المسند إلى الله تعالى يرينا أن عملنا أيضا من الله ونحن مسوقون إليه ومتهيأون به للقدر السابق » .

فقد انجلى من هذا أن المؤمن بالقدر المحتوم ـ لا القدر الذى يكون تابعا لاختيار الإنسان والذى لا قيمة له ولا معنى ـ لا يجلس عاطلا عن الشغل منتظرا لما قدر له كما يتوهمه منكرو القدر ويتهمون مؤمنيه به ، إذ القدر لم يكن عبارة عن نتيجة الحال فقط ، بل الأعمال المختلفة التى تؤدى إلى نتائج مختلفة مقدرةٌ أيضا مع نتائجها لأناس ينساقون إليها أى إلى تلك الأعمال المختلفة على اختلاف جبلتهم .

ولينظر الأستاذ الأكبر أيضا حديث مسلم عن أبى الأسود المذكور فى ص ١٠٣ و ٢٠٩ من « تحت سلطان القدر » انه قال قال لى عمران بن حصين أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه شىء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أوما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شىء قضى عليهم ومضى فيهم قال فقال أفلا يكون ظلما قال ففزعت من ذلك فزعا شديدا وقلت كل شىء خلق الله وملك

يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال لى يرحمك الله لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك [١] إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا يارسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه شىء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو ما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال بل شىء قضى عليهم ومضى فيهم وتصديق ذلك فى كتاب الله عز وجل « ونفس وماسواها فألهمها فجورها وتقواها » .

هذا ، وإنى فى الختام مجبور على أن أقول ـ مع ثقل هذا القول علىّ ـ للذين تكلموا فى مسألة الجبر بغير علم وآثروا الوقوع فى الأخطاء على مطالعة كتاب فى متناول أيديهم يقيهم شر تلك الأخطاء أو على الأقل يرجعهم إلى الصواب : ان ذلك الكتاب الذى نقلت عنه هنا قليلا من كثير ولا يستطيع الفارون من مناقشة قليله فضلا عن كثيره أن يتغلبوا عليه بالإعراض عنه ... هذا الكتاب طالما ناداكم بلسان الحال منذ بروزه فى ساحة الانتشار قائلا « قد أعذر من أنذر » وكم فيه ، مع فصل خاص بتأثير عقيدة الإيمان بالقدر فى حياة الإنسان من كلمات جديرة بالنقل انصرفت عنها لئلا ينجر الأمر إلى نقل تمام الكتاب رغبة فى إسماع الحق للذين لم يستمعوا إليه حتى الآن ، ولا ينفعهم نصحى إن أردت أن أنصح لهم إن كان الله يريد أن يغويهم هو ربهم وإليه يرجعون .

نعود إلى الكلام على قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » :

---

[١] لينظر الأستاذ وليتعلم من الصحابى الجليل عمران بن حصين أن مسألة الإيمان بالقدر شىء يمتحن به عقول العقلاء وليست مسألة بسيطة سهلة الحل بتفويض الأمر إلى مشيئات العباد كما يراها الأستاذ ولينظر أيضا ما قاله ابن قتيبة فى كتابه « اختلاف اللفظ » ونعم ماقاله وقد نقلناه فى « تحت سلطان القدر » ص ٢٢٩ : « إن أهل القدر [يعنى المعتزلة المنكرين للقدر] حين نظروا فى قدر الله الذى هو سره ، بآرائهم وحملوه على مقاييسهم أرتهم أنفسهم قياسا على ماجعل فى تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخالق أن يجعلوا ذلك حكما بين الله والعبد .

* * *

بعد انتشار كتابي المار الذكر أعني «تحت سلطان القدر» بسنين طُبع في تركيا للعالم الكبير مترجم «مطالب ومذاهب» الذي أشدت بذكره في هذا الكتاب غير مرة، تفسير لكتاب الله باللغة التركية وبالحروف البدعية اللاتينية على ثمان مجلدات فأردت أن أطلع على ما كتبه هذا الصديق الفاضل في تفسير هذه الآية وكأني به لم ير ما كتبته أنا فيه أو رآه فحاول الرد عليه في إيجاز وغير مصارحة، ومعنى هذا القول أني ألفيته أيضا من المتأولين المتغافلين عن صراحة الآية والذي هو دافعهم إلى التأول والتغافل ـ أعني الغيرة المذهبية ـ دافعه أيضا. وتأويله لا يختلف في النتيجة عن تأويل الشيخ بخيت رحمه الله، على الرغم من كون الصديق الفاضل، أحيل في تأويله وأحذق، فهو يعترف بأن مشيئات الإنسان مقيدة بمشيئة الله ثم يقول ما معناه أن كون الإنسان حرا في مشيئاته لا ينافي هـذا التقييد إذا كانت مشيئة الله التي ترتبط بها مشيئات الإنسان متعلقة بأن يكون الإنسان حراً فيما يشاء.

وأنا أقول لكن هذا إطلاق لاتقييد كما هو الظاهر كل الظهور من صراحة الآية، فكأن هذا التأويل يلغيها بينما هو يفسرها فلماذا يُظهر الله تعالى مشيئات الناس الحرة المطلقة في مظهر التقييد فيقول «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» بمجرد أن تحريرهم في مشيئاتهم حصل بمشيئة الله؟ مع إن مشيئة الله أن يكونوا أحرارا في مشيئاتهم تأكيد لحرية تلك المشيئات لاتقييد، فهل ان الله تعالى قلب الحقيقة ـ والعياذ به منه ـ فاظهر ما أراده من تحريرهم في مشيئاتهم في قالب التقييد المؤكد بالنفي والاستثناء أم ان المفسر المؤول قلب الحقيقة فجعل مشيئات الناس المقيدة بمشيئة الله، حرة مطلقة العنان؟

فضلا عن أن تأويله لايلتئم بما قبل الآية في السورتين فقد تقدمها في سورة الإنسان قوله تعالى: «إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن ...» وتقدمها في سورة التكوير قوله: «إن هي إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء ..» فمعناها في السورة الأولى وما تشاءون أن

يتخذوا سبيلا إلى ربكم إلا أن يشاء الله مشيئتكم هذه، وفى السورة الثانية وماتشاءون إن تستقيموا إلا أن يشاء الله مشيئتكم الاستقامة ، فيكون المعنى على تأويل صديقنا الفاضل : وما تشاءون الاستقامة أو اتخاذ السبيل إلى ربكم إلا أن يشاء الله كونكم أحرارا فى مشيئاتكم. ومراده بكونهم كذلك اتصافهم بصفة المشيئة المطلقة التى خلق الله الإنسان عليها، لا كونهم أحرارا فى مشيئاتهم الاستقامة أواتخاذ السبيل، لأن تقييد مشيئاتهم الجزئية كمشيئة الاستقامة ومشيئة اتخاذ السبيل ، بمشيئة الله هو مذهبنا فى تفسير الآية لامذهب المؤول الفاضل. وخلاصة مايريد أن يقوله أن مشيئتهم الاستقامة أو اتخاذ السبيل إلى ربهم إنما تحصل لهم إن شاء الله كونهم أحرارا فى مشيئاتهم بأن خلقهم بشرا ذوى خيرة وحرية فيما يشاءون .

فيرد عليه أن مشيئة الله كون الإنسان ذا مشيئة واختيار أمر حاصل مفروغ منه لايحسن التنبيه إليه فى صيغة الفعل المضارع الدال على الحال أو الاستقبال . وقراءة ابن مسعود « وما تشاءون إلا مايشاء الله » أشد اباءاً من تأويل الصديق الفاضل إذ لا معنى لكون المخاطبين لا يشاءون إلا ما يشاء الله من كونهم أحرارا فى مشيئاتهم .

ويرد عليه أيضا ان كون الإنسان حرا متصفا فى خلقته بصفة الارادة والاختيار مشترك بين الذين يشاءون الاستقامة أو اتخاذ السبيل إلى ربهم وبين الذين يشاءون خلاف ذلك ويصدون عن سبيل الله ، وكان المقصود من الآية فىالسورتين تنبيه الفريق الأول أعنى المهتدين فى مشيئاتهم إلى أن حصول هذه المشيئة الرشيدة فيهم إنما يكون بفضل مشيئة الله لهم تلك المشيئة، وخصيصا يعقبها فىالسورة الأولى قوله « يدخل من يشاء فى رحمة .. » فيلزم أن تكون مشيئة الله هذه التى علقت بها مشيئات عباده المهتدين ، مشيئته الخاصة المسددة لهم الطريق فى مشيئاتهم لا مشيئته العامة المتعلقة بخلق الإنسان حرا مستمدا لمشيئة ما يشاؤه ، لأن هذه الصفة لاشتراك جميع الناس

فيها لا تصير ميزة للمهتدين فى مشيئاتهم الذين سيقت الآية أى « وما تشاءون إلا أن يشاءالله » لبيان حالهم ، من المستقيمين والمتخذين إلى ربهم سبيلا ، ومطلق الاتصاف بصفة المشيئة غير كاف فى الاستقامة واتخاذ السبيل إلى الرب، فلو كفى لكان كل أحد مستقيما ومتخذا إلى ربه سبيلا وإنما تجدى المشيئة الخاصة المتوجهة نحو الخير أى الإرادة الجزئية المتعينة بالتعلق إلى جهة معينة خيرية، فهذه المشيئة الرابحة معلقة بمشيئة الله وأصحابها مفتقرون إلى توفيق الله وهدايته ، والآية تربط هذه المشيئة الرابحة بمن اللهومشيئته. نعم كما أن مشيئة الخير من الإنسانمعلقة بمشيئةالله فكذلك مشيئة الشر منه لاتحصل إلابمشيئة الله، ولا ينافيه تخصيص الآية بمشيئة الخيرجريا على مقتضى المقام فى السورتين . ولو عممنا الآية وقلنا إن المعنى وما تشاءون شيئا إلا أن يشاء الله ، لما نفع ذلك الصديق الفاضل الذى حمل مشيئتهمالمعلقة بمشيئة الله على خلقهم بشرا متصفين بصفة الإرادة وأعنى بها مبدأ إراداتهم الجزئية ، لا نفس تلك الإرادات الجزئية التى هى إراداتهم المتحققة الخارجة من القوةإلى الفعل والتى هى المفهومة من الآية أيضا على تقدير التعميم .

ونحن أوردنا هذه الآية فى « تحت سلطان القدر » دليلا على أن إرادات الإنسان الجزئية معلقة بمشيئة الله بعد ان كان خلقه متصفا بصفة الإرادة المطلقة ، بمشيئة الله أيضا [1] على خلاف ما ذهب إليه الماتريدية من كون الإنسان حرا فى إراداته الجزئية ومن أنهذه الإرادات غير مخلوقة للهتعالى لعدم كونها من الموجودات، وهذا الصديق الفاضل يسعى فىتأليف الآية بهذا المذهب ، وكم سعى قبله الساعون من دون جدوى، وكم ناقشناهم فى أمكنة مختلفة من هذا الكتاب .

والحق أن هذه الآية وكذا الآيات الناطقة بأن الله يضل من يشاء ويهدى من

---

[١] على أنى قد ذكرت فيما سبق قريبا عند نقد أقوال الشيخ المراغى فى مسألة الجبر ، أن حقيقة الاتصاف بصفة الإرادة المطلقة عبارة عن الاتصاف بصفة القدرة وليست منالإرادة فى شئ.

يشاء آيات بينات لا تقبل التأويل لتأليفها بمذهب المعتزلة ولا بمذهب الماتريدية .

* * *

رجعنا بعد الخوض فى بعض مسائل استطرادية إلى قول الفلاسفة بقدم العالم وما يستلزم هذا القول من أزلية أفعاله تعالى : فقد بان مما تقدم أنهم ضحّوا بصفتى قدرة الله وإرادته فى سبيل الغلو فى أفعاله . أما القدرة فقد جعلوا الاختيار المستفاد منها اضطرارا، وبذلك تنقلب القدرة عجزا. وأما الإرادة فقد ألغوا الترجيح الذى لزمها أن تتضمنه ، لأن جانب الفعل متعين عندهم بدون احتمال خلافه ولا يجرى الترجيح فى المتعين فلذا ردوا إرادته إلى علمه وقالوا إرادته علمه بالنظام الأكمل ، لا أقول إنهم أنكروا علمه وقدرته وإرادته وجميع صفاته لادعائهم أن صفاته عين ذاته ، لا أقول ذلك لما قيل فى الاعتذار عن مذهبهم فى عينية الصفات مع الذات : « محصول كلامهم نفى الصفات وإثبات نتائجها وغاياتها » لكن ماقلناه فى تحليل معنى القدرة والإرادة على مذهبهم مانع عن قبول هذا الاعتذار ، فيظهر منه أنهم يضحون بصفتى قدرته وإراداته تعالى فى سبيل الغلو فى فعله وقد شبهوه بفعل الطبيعة التى هى مضطرة فيه غير مختارة . . كل هذا فى حين أن المتكلمين لم يضحوا بأى صفة من صفات الله ولا بأى فعل من أفعاله. ومع غلو الغالين فى فعله تعالى قصروه على إصدار العقل الأول بناء على أن الواحد لايصدر منه عندهم إلا الواحد، والله تعالى يقول «ماأشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم » .

ثم ان الفرق بين فعل الله عند الفلاسفة وفعله عند المتكلمين أن الفريق الأول جعلوا فعل الله ومفعوله أى مخلوقه متصلا بوجود الله بمعنى أن وجوده يلازم وجوده غير منفك عنه ولا متخلف لأن ذات الله عندهم علة لخلقه الأول، وقد تقرر فى محله أن المعلول يقارن علته فى الوجود ولا يتأخر عنها الا فى الترتيب الذهنى بناءاً على أن المؤثر يلاحَظ قبل الأثر مع تقارنهما فى الوجود وعدم سابقية إحدهما الزمانية ومسبوقية الآخر وإلا لاختل

استلزام العلة لمعلولها وأصبح مافُرض علة غير علة أومافرض علة تامة غيرَ تامة. فهذا معنى قولهم بقدم العالم أى مساواة وجوده لوجود الله فى أنه لابداية لهما ولا زالا موجودين ولم يسبقهما العدم كما سبق وجودَ العالم فى مذهب المتكلمين وهو مذهب حدوث العـالم وليس ذات الله عندهم علة للعالم فيمكن تأخر وجوده عن وجود الله ، وفعلا تأخر عنه إلى أن أوجده بإرادته التى هى مختار فيها على مذهبهم . فيكون إرادته هى علة وجود العالم لاذاته[١] وقد عرفت أن الفلاسفة إنما ذهبوا إلى ما ذهبوا تحقيقا لـكمال معنى الفيض والجود من المبدأ الفياض . وليت شعرى كيف يكمل له معنى الجود إذا كان صدوره منه لاعن اختيار وقدرة على عدم الاصدار كفعل الطبائع .

وهناك مذهب آخر فى قدم العالم عزاه الدكتور محمد غلاب استاذ الفلسفة فى كلية أصول الدين فى مقالة نشرتها « مجلة الأزهر » إلى ابن رشد،وهو يضيف إلى ما سبق للفلاسفة فى قدم العالم أن المادة التى صنع الله العالم منها ليست هى نفسُها من صنع الله. فهى أزلية مستغنية عن الله غير مستندة إليه وليس الله فاعلها لااختيارا ولا إيجابا ولا مقدما عليها ولو بالعلِّية ، ولهذا قال الدكتور غلاب فى مقالته : « ان مذهب ابن رشد أبعد عن الإسلام من مذهب المعلم الثانى أبى نصر الفارابى والشيخ الرئيس ابن سينا» .

وقد سمعت من أحد علماء الأزهر الأعلام ان الأستاذ غلاب طولب بتعيين المأخذ لهذه الرواية عن ابن رشد فما أجاب . وعندى انه يمكن أخذها من قول ابن رشد فى تعليقاته على « تهافت الفلاسفة » للإمام الغزالى عند دفاعه عن دليلهم فى قدم العالم

---

[١] ولا يعترض عليهم بأن إرادة الله قديمة فتستلزم قدم المراد بناءً على القاعدة الجارية هنا أيضا من أن المعلول لايتخلف عن علته فيلزم قدم العالم على مذهب المتكلمين أيضا ، لأنا نقول إذا كانت العلة هى إرادة الفاعل المختار لاذاته فعدم تخلف المعلول عنها يكون عبارة عن كونه على وفق الإرادة لا كونه مقارنا لها فى الوجود ، فإذا تعلقت إرادة الله الأزلية بوجود شئ فى وقت كذا يكون حتما أن يوجد فى ذلك الوقت لامتأخرا عنه ولا متقدما عليه والالزم تخلف المعلول عن علته .

وإن لم يكن هذا القول تمثيلا لرأى ابن رشد الخاص بل تأييدا لآراء الفلاسفة ، وهو ان كل حادث مسبوق بالمادة التى فيه فتكون المادة قديمة إذلو كانت حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى فينقل الكلام إلى تلك المادة الأخرى فإن كانت هى إيضا حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى ثانية وهكذا إلى أن تتسلسل المواد أوتنتهى إلىمادة قديمة . وبعد ثبوت قدم المادة يثبت قدم الصور المتعاقبة عليها لأن المادة لا تخلو عن الصورة والمادة قديمة فيلزم قدم الصورة ، وإن كان قدم الصورة لا يكون إلا نوعيا بمعنى ان كل صورة تلحق المادة تسبقها صورة أخرى إلى مالا نهاية له .

أماان كلحادث فهو مسبوق بمادة فقد قالابنرشد فىبيانه : « إن كل متكون فإنما يتكون من شىءما ولا يتكون شىء من غير شىء فإن معنى التكون هوانقلابالشىء عماهوبالقوة إلىالفعل ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشىء هو الذى يتحولوجودا ولا هو الشىء الذى يوصف بالكون أعنى الذى نقول فيه انه يتكون . فبقى أن يكون ههنا شىء حامل للصور المتضادة وهى المادة التى تتعاقب الصور عليها » وقال أيضا : « ولما كان نفس العدم ليس يمكن ان ينقلب وجودا وجب أن يكون القابل لهما شيئا ثالثا وهوالذى يتصف بالإمكان والتكون والانتقال منصفة العدم إلىصفة الوجود » .

فيفهم من هذا ان المادة ويقال لها الهيولى أيضا ليست أثر التكوين بالمرة وليس الله تعالى خالقها وإنما يخلق الأشياء منها باعطائها الصورة فكأن الله تعالى مع المادة كالبناء مع لوازم البناء من الحجر والخشب وغيرهما . وبالنظر إلىأن المادة لاتستغنىعن صورة ما ، كما أن الصورة لاتستغنى عن المادة فلايوجد أى منهما بدون الآخر ؛ يمكن اعتبار المادة كأنها مخلوقة مع الصورة كما أنه يمكن من ناحية أخرى اعتبار الصورةالتى لا تنفك من المادة القديمة الغير المخلوقة ، غير مخلوقة مثلها . ولهذه الملازمة بين المادة والصورة ، ذهب القائلون بحدوث العالم إلىحدوثهما معا وذهب القائلون بقدم العالمإلى قدمهما معا ، القدم الشخصى فىالمادة والقدم النوعى فىالصورة. وذلك بأنتكون صور

مختلفة لا أول لها قد تعاقبت فى الماضى على المادة التى لا أول لها . فقدم المادة عندهم وعدم خلوها عن الصورة جرّهم إلى القول بقدم الصورة أيضا[1] وان كان كل فرد من أفراد الصورة حادثة مسبوقة بصورة أخرى . وقدمها النوعى الذى قالوا به عبارة عن كون أفرادها المتعاقبة غير متناهية لا بداية لها. فلو أمكنهم القول بحدوث المادة لقالوا بحدوث الصورة أيضا لتناهى أفرادها المتعاقبة على المادة التى وجدت بعد العدم فكان لوجودها أيضامبدأ، لكنهم زعموا ان المادة لايمكن أن تكون حادثة لكون كل حادث مسبوقا بمادة فيلزم ان تكون للمادة مادة وتتسلسل المواد الحادثة إلى ان يعترف بمادة قديمة غير مسبوقة بمادة أخرى .

ونحن نقول معلوم ان الحادث ما يكون موجودا بعد ان لم يكن أى بعد العدم . فإذا كان الحادث مسبوقا بمادة وكانت المادة هى التى تنتقل بوجود الحادث من صفة العدم إلى صفة الوجود لزم ان يكون المعدوم قبل وجود الحادث والموجود بعد وجوده هو المادة التى فى الحادث لا الحادث نفسه وهذا خلف ظاهر، فكأن مادة الحادث هى التى حدثت أى وجدت بعد العدم لا الحادث الذى كلامنا فى حدوثه . على أن فى تصور العدم السابق للمادة عند تصور انتقالها من صفة العدم إلى صفة الوجود ـ وعهدنا بالقديم انه لا يسبقه العدم ـ خلفا ثانيا ظاهرا .

ثم انا لانسلم بحاجة الحادث فى حدوثه إلى أن يكون مسبوقا بمادة بمعنى ان محدث العالم لا يكون له ان يحدثه إلا من مادة سابقة! فهل القائلون بهذا القول المشهور يريدون أن يعلّموا الله تعالى طريق خلق الأشياء بأن يقدموا له عناصر الخلق والإيجاد كما يعرض تجار لوازم البناء على البنّاء ما يحتاج إليه ؟ لكن هذا أقبح مثال لقياس الغائب على الشاهد، وليس من قبيل قياس أحسن الخالقين تبارك وتعالى على الخالقين من البشر لأن

---

[١] بل القول بقدم المادة الذى يستلزم قدم الصورة يستلزم قدم الجسم أيضاً الذى هو عندهم مركب من المادة والصورة لكن قدم الأجسام نوعى كقدم الصورة .

البشر لم يخلق شيئا حتى يعرفَ طريق الخلق كيف يكون ويقيسَ الله على نفسه فى فعل الخلق ، بل هذا قياس الخالق بغيره وقياس فعل الخلق بغير هذا الفعل الذى لم ير الإنسان فى بنى نوعه نموذجا من نوعه .

ثم نقول ماذا يكون موقف المادة القديمة من الله الذى يحتاج إليها لخلق الأجسام وهى لا تحتاج إليه مباشرة وإن احتاجت إلى الصورة التى يخلقها الله ؟ ثم ماذا يكون موقف المادة فى نفسها فهى قديمة حتى إنهم قالوا لو لم يكن شىء من العالم قديما غيرها فهى حسبنا لإثبات قديم سوى الله ، وليست هى مكونة بتكوين الله ولا بتكوين أى مكوِّن، بل المكوناتُ تكوَّن منها فهى إذن كائنة بنفسها أو بالأصح جزء الكائن غيرُ المكوَّن ، وهو فى نفسه لا كائن ولا فاسد وإنما الجسم الكائن يكون به موجودا بالقوة وبالصورة موجودا بالفعل . فهذا الجزء من الجسم الذى تتعاقب عليه الصور من الأزل شىء أزلى وغير مكوَّن أى غير مستند إلى جعل جاعل وهو السبب لكون الجزء الآخر من الجسم أعنى الصورة التى لا يخلو عنها هذا الجزء الأول القديم، قديما بالنوع. فكانت المادة قديمة لكونها غير مكونة وكانت الصورة قديمة تبعا للمادة القديمة الغير الخالية عن الصورة . ومن هنا يفهم أن القديم يناسب ان لا يكون مفعول الله ولا معلوله كما هو قولنا ومذهبنا ، وهذا مثاله أعنى المادة . فإذا كانت المادة قديمة ولم تكن مفعول الله ولا معلوله ولا معلول أى علة لزم أن تكون واجبة إذ لو كانت ممكنة لاحتاجت إلى العلة ولم تكن موجودة بنفسها أو شبه موجودة[١] مع أن وجوبها ينافيه احتياجها إلى الصورة وينقض دليل إثبات الواجب من حيث دلالة المادة الواجبة على ان إثبات الواجب لا يكفى فى قطع سلسلة الاحتياج العالمى ، بناء على حاجة المادة الواجبة إلى الصورة ، وحاجةِ الله الواجب إلى المادة ليخلق العالم منها . وعلى القول بإمكان المادة وهو مذهب

---

[١] لا يقال علتها الصورة التى تحتاج إليها لأن الصورة ترد عليها وهى محتاجة إليها وأيضاً لو كانت معلولة كانت مكونة فاحتاجت إلى مادة أخرى وتسلسلت كما سبق .

ابن رشد نفسه ينقض كونها من غير تكوين المهادَ الأول لإثبات الواجب الذى هو بطلان الرجحان بلا مرجح ويكون مذهب ابن رشد أشنع المذاهب وأقربها إلى مذهب الملاحدة الماديين.. اللهم إلا أن يتعزى باحتياج المادة إلى الصورة التى يعطيها الله وعدم اعتدادها من غير صورة كائنةً من الكائنات ، لكن الحق ان العقل السليم لا يقبل فى الممكنات حتى ولا شبه كائن من غير تكوين ولا يرتاب فى بطلان الرجحان من غير مرجح الذى مرجعه التناقض .

هذا تمحيص ما بين المتكلمين وبين الفلاسفة القدماء وأخلافهم من فلاسفة الإسلام فى الشرق والغرب . وقد يُظن اليوم حين تبين لعلماء الغرب ان المادة قابلة للزوال وسقطت فلسفة القدماء وفيهم ابن رشد مع سقوط المادة عن مقامها المزاحم لمقام الألوهية [1] وحين لم يبق القائلون بهيأة بطليموس ولا بقدم الأفلاك وعدم قبولها الخرق والالتيام انه [2] لاشبهة لأحد غير أذناب الماديين فى حدوث كل جزء من أجزاء

---

[١] وبه سقط أيضا المذهب القائل بقدم المادة وثبت رجحان مذهب المتكلمين لأن القدم كما لا يأتلف بالعدم السابق لا يأتلف أيضاً بالعدم اللاحق بناء على القاعدة المقررة عندهم من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه . وإثبات تلك القاعدة أن القديم إن كان واجبا فامتناع عدمه ظاهر وإن كان ممكنا مستنداً إلى الواجب بدليل إثبات الواجب — ولا يكون ذلك الواجب فاعلا مختاراً لأن القديم إنما يستند إلى الفاعل الموجب — فإن لم يتوقف تأثيره فيه على شرط بل كانت ذاته كافية فى إيجاده كان عدمه محالا كعدم الواجب، وان توقف على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا وإلا كان القديم المشروط به أولى بالحدوث وهو خلف وإن كان قديما عاد الكلام فيه ويجب الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعاً للتسلسل ، ومثل هذا لو عدم عدم الواجب وكذا عدم القديم المشروط بهذا الشرط . هذا ومذهبنا أن القديم لا يكون ممكنا ولا يحتاج امتناع عدمه إلى الإثبات .

[٢] الجملة فى محل نائب الفاعل لفعل الظن المذكور فى صدر الكلام . وفى هذا الأسلوب إشارة إلى إمكان أن يقال من جانب القائلين بقدم المادة إن الكشف الأخير عن زوال المادة لادلالة فيه قطعيا على فناء المادة لاحتمال انحلالها إلى الأثير وهذا الاحتمال أقوى وأرجح عندنا مما قالوا به من انحلالها إلى القوة الذى يحكم عنده بالفناء التام على المادة كما أن استدلالهم من الكشف المذكور على كون المادة متكونة من القوة أى على عدم وجودها منذ الأول، غير تام وغير معقول إذ لاتجانس بين المادة والقوة ولا احتمال بناء على هذا أن تكون إحداهما من الأخرى أو تنحل إليها، بخلاف المادة =

العالم ولا فى عدم وجود شىء منها موازيا لوجود الله ، فمهما كان عمر أىٍّ من هذه الأجرام التى تسبح فى الفضاء ومهما بلغ عددها ومدد توغلها فى الزمان الماضى آلافا من مليون أو بليون سنة فلها بداية لم تكن قبلها موجودة وربما سبقها غيرها من الأجرام التى عُمِّرت مثلها أو أكثر منها أو أقل ثم فنيت، وعلى كل حال فلها أيضا بداية لم تكن قبلها موجودة ، وهكذا دواليك إلى أن تحصل سلسلة من العوالم الماضية التى بدت وعُمِّرت ماعمرت ثم فنيت والتى ربما يفرضها بعض الناس غير متناهية العدد فيلاحظ القدم النوعى للعوالم مع حدوث كل فرد من أفرادها فلا يحدث عالم ويعيش ما عاش إلا ويتقدمه عالم آخر حادث أيضا ولا بداية لسلسلة العوالم . قال المحقق الدوانى : «وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمية القول بمثل هذا القدم ـ أى القدم النوعى فى العرش»

ومن المجيزين لهذا التسلسل فى العالَم العالم الكبير مترجم «مطالب ومذاهب» إلى اللغة التركية ، صرح به فى تعليقاته على قول المؤلف ص ٢١٧ وهو لا يسلم بصحة إطلاق القديم على النوع لعدم وجود الكلى فى الخارج إلا فى ضمن جزئياته [1] والجزئيات بأسرها حادثة خلقت بعد ان لم تكن فينطبق أمرها على ماروى وأجمع عليه المليون من

= مع الأثير الذى يمكن أن يكون أصل المادة . فعلى هذا يمكن القائلين بقدم المادة أن يتحولوا بعد الكشف الأخير عن دعوى قدم المادة إلى قدم الأثير واعتباره المادة الأولى ويمكننا إذا فعلوا ذلك أن نوجه اعتراضاتنا على قدم المادة إلى قدم الأثير .

[١] أما قول فضيلة الأستاذ عبد الرحمن الجزيرى فى مقالة نشرها فى « مجلة الأزهر » بعنوان « بدء الخلق » وقد نقله عن الفلاسفة من غير تعرض لرده عليهم « إن الكلى أمر وجودى له تحقق فى الخارج مثلا زيد الموجود فى الخارج مركب من التشخص والإنسانية وهى الحيوانية فالحيوانية جزء من زيد الخارجى وجزء الموجود فى الخارج موجود فالمعنى النوعى لزيد وهو الإنسانية موجود فى الخارج » فبناؤه على مقدمة غير صحيحة وهى أن الإنسانية وكذا الحيوانية والناطقية جزء من زيد الخارجى وإنما هى جزء من زيد الموجود فى الذهن من حيث ان زيداً يتصور فى الذهن بأنه إنسان معين أو حيوان ناطق معين وليست الإنسانية أو الحيوانية والناطقية جزءاً من زيد الموجود فى الخارج كأن يكون بعض أجزائه إنسانا أو حيوانا ناطقا وبعضهما غير ذلك . فالكلى الذى هو الإنسان أو الحيوان الناطق جزء من زيد الموجود فى الذهن وجزء الموجود فى الذهن موجود فى الذهن لا فى الخارج . ولذا كان عدم وجود الكلى فى الخارج أمراً مفروغا منه بين العلماء .

حديث « كان الله ولاشيء معه » وهذا العالم لايمنع عدم تناهي سلسلة المخلوقات الحادثة الماضية ويقول مهما كان امتداد هذه السلسلة فلا يبلغ مدى الامتداد التجريدي غير المتناهي لقدم الله فغير المتناهي هذا يفضل دائما عن غير المتناهي ذاك كلما قورن بينهما وإن كانت المقارنة بين امتداد الوحدة والكثرة غير تامة . ثم يورد لنا مثالا عن جواز التفاضل بين اللامتناهيين عند المتكلمين بمعلومات الله تعالى ومقدوراته اللامتناهيتين[1] مع كون الأولى أكثر وأوسع من الثانية الخاصة بالممكنات .

وأنا أقول جواز التفاضل بين اللامتناهيين يزعزع أساس برهان التطبيق المعروف عند العلماء والذى اتفق الفلاسفة والمتكلمون فى التعويل عليه لإبطال التسلسل وإن اختلفوا فى بعض شروط جريان البرهان فاشترط الفلاسفة وجود أجزاء السلسلة وترتبها واجتماعها فى الوجود ولم يشترط المتكلمون الشرطين الأخيرين، وقد وجد رأيهم تأييدا فى العصر الأخير من قول الفيلسوف الفرنسى « رونوويه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة حيث برهن فى كتابه «مونادولوزى» على عدم إمكان وجود أمور غير متناهية على إطلاقها بما يشبه برهان التطبيق[2] والعالم الكبير المار الذكر من القادرين لأهمية

---

[١] كون مقدورات الله غير متناهية إنما هو بالنظر إلى تعلقات القدرة الأزلية التى بها التمكن من الفعل والترك . فالمقدورات بهذا المعنى أى متعلقات القدرة موجودة فى علم الله غير متناهية، لا بمعنى مخلوقاته التى تحدث كل يوم ولا نهاية لحدوثها فى المستقبل ؟ وإلا فلا تصح دعوى جواز التفاضل بين اللامتناهيين مستندة إلى معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتين مع كون الأولى أكثر من الثانية ، لأن مقدوراته بهذا المعنى ليست غير متناهية بالفعل وإنما لا تناهيها باعتبار أنها لايقف خروجها إلى الوجود عند حد من حدود المستقبل بل يستمر إلى ما لا نهاية له كما سيجيء بيانه .

[٢] هذا الفيلسوف رد على مذهب التطور والتكامل الذى قال به «لامارك» ثم «داروين» ثم « اسبنسر » بأنه مذهب لا ينتهى فى الماضى إلى مبدأ على خلاف مذهب الخلق فقال : « إنه قول بوجود حادثات غير متناهية ووقوعه فعلا فى الماضى وهو محال » ومن المؤسف أن مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » نقل قول هذا الفيلسوف ص ٩٧ الموافق لمذهب المتكلمين ثم لم يعترف بهذه الاستحالة ص ٩٩

برهان التطبيق[1] فكيف يقول بجواز التفاضل بين اللامتناهيين لأن البرهان ينتهى فى أحـد شقيه المبنى على عدم تناهى السلسلتين المفروضتين إلى لزوم تساوى الناقص مع الزائدوبطلانِ اللازم، فى حين أن القول بجواز فضل أحد اللامتناهيين أى المتساويين فى عدم التناهى ، عن الآخر يتضمن تساوى الناقص مع الزائد بعينه .

أما الاعتراض بأن تساوى الناقص مع الزائد ـ الذى يستلزمه التفاضـل بين اللامتناهيين والذى يستند إلى بطلانه البرهان المذكور المانع عن وجود لامتناه واحد فضلا عن اللامتناهيين المتفاضلين ـ لا يسلَّم ببطلانه فى الأمور الغير المتناهية وان سلم فى الأمور المتناهية ، وانى رأيت هذا الاعتراض فى بعض الـكتب وإن كنت لاأتذكر الآن ذلك الـكتاب وذلك المعترض ؛ فهذا الاعتراض معناه تجويز التناقض فى الأمور اللامتناهية لأن تساوى الناقص مع الزائد تناقض مستلزم لعدم كون الناقص ناقصا والزائد زائدا وكذا تساوى الجزء مع الـكل الذى يستلزمه التسلسل أيضا . ونحن لا نستنكف عن التسليم بجواز التسلسل المبنى على جواز التناقض كبناء المحال على المحال، فنقول ان جاز التناقض فى غير المتناهى فالتسلسل جائز أيضا لـكن التسلسل المتوقف جوازه على جواز تساوى الناقص مع الزائد أو الجزء مع الـكل رغم كونهما متضمنين للتناقض ، أولى أن يكون باطلا من أن يكونا جائزين ويجوزَ معهما التناقض ليجوز معه التسلسل.

وأما معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتان والتفاضل بينهما فقد أوردهما شارح المواقف نقضا على برهان التطبيق ، وهذا يؤيد ماقلنا من أن التسليم بجواز فضل أحد اللامتناهيين عن الآخر يخل ببرهان التطبيق المعترَف به عند مترجم «مطالب ومذاهب»

[١] وكيف لايقدر أهميته وقد اعتبروه العمدة فى إبطال التسلسل الذى يحتاج إليه فى دليل إثبات الواجب وقد اعترف هو نفسه بأهمية البرهان المذكور واستند إليه فى نفس الصفحة التى تكلم فيها عن جواز الفضل بين اللامتناهيين رقم ٢١٩ وهذا الاعتراف والاستناد بعـد أسطر من ذاك الـكلام. ومثل هذا الاعتراف منه يتكرر فى ص ٢٢٩ فخلاصة هذا البرهان تستند إلى بطلان وجود لا متناهيين يفضل أحدهما الآخر فيزيد عليه وينقص الآخر منه فإن جاز التفاضل بين اللامتناهيين بطل البرهان المذكور المبنى على بطلان التفاضل المذكور .

فعلى هذا لا يُقبل وجود لامتناه واحد فضلا عن اللامتناهيين وفضلا عن التفاضل بينهما لئلا يكون محلا لجريان برهان التطبيق فيلزمَ أحد المحالين أما تساوى الناقص مع الزائد أو تناهى مافرض كونه غير متناه وهو نتيجة ذلك البرهان . ومن أجل هذا ذهب الجلال الدوانى فى شرحه للعقائد العضدية إلى أن علم الله تعالى بمعلوماته اللامتناهية علم بسيط إجمالى تهريبا لها من أن يجرى عليها برهان التطبيق فيؤدىَ إلى القول بأحد المحالين ، ومن أجل هذا أيضا عذره الفاضل الكلنبوى فى حواشيه على الشرح المذكور ساعيا فى انقاذه أى الجلال الدوانى من تشنيعات العلماء الذين ألّفوا فى تضليله رسائل .

وعالم الهند الكبير المعاصر محمد أنور شاه الكشميري استيأس من انقاذ برهان التطبيق من الانتقاض بمعلومات الله تعالى اللامتناهية فخصه أى البرهان باللامتناهى السيال إخراجا لمعلومات الله عن مجراه وهذا التأويل يرجع إلى اختيار قول الفلاسفة فى أحد الشرطين الزائد لبطلان التسلسل وهو شرط الترتيب . لكن الحق أن قول العالم المذكور فى الأخذ بأحد الشرطين وقول الفلاسفة فى الأخذ بهما جميعا كله من قبيل تخصيص الأدلة العقلية الذى يفسدها لأن برهان التطبيق يجرى فى ابطال اللامتناهى مطلقا كما قررناه فى الفصل الأول من الباب الأول ، فإن انتقض بلامتناه غير مرتب لم يصح الاعتماد عليه فى المرتب أيضا . أما التعلل بادعاء كون الذهن يقدر فى بعض الأحوال على التطبيق من أجزاء الجملتين ولا يقدر عليه فى البعض الآخر فمبنى على أوهام كاذبة تعلقت بأذهان كثير من الناس فى هذه المسألة لأنى أثبت أمام كل من انخدع بظاهر لفظ التطبيق وضل عن الهدى، أن هذا البرهان ينطبق فى مغزاه الحقيقى على كل لامتناه ويبطله إن لم يكن هو نفسه باطلا . . حتى إنه لاحاجة عندى إلى افراغ غير المرتب فى شكل المرتب إذا أمكن ذلك كما فعله الدوانى فى الحوادث المتعاقبة اللامتناهية المفروضة فى جانب الماضى ، إذ ليس التطبيق بين الجملتين وضع كل جزء من إحداها

إزاء كل جزء من الأخرى خارجا أوذهنا وإنما المقصود هو المقارنة الإجمالية بين أجزاء الجملتين بالكثرة والقلة أو الزيادة والنقصان ، فإذا فرض وجود أمور غير متناهية نأخذ شيئا منها ثم ننظر فإن كان الباقى بعد الأخذ غير متناه أيضا كما كان قبل الأخذ لزم أن يكون الناقص المأخوذ منه شئ مساويا للزائد الذى لم يؤخذ شئ منه لكون كل منهما غير متناه والتساوى فى عدم التناهى ليس إلا تساويا فى منتهى الزيادة وغاية الكثرة، فلا يمكن أن يقال إن هذا اللامتناهى ينقص من ذاك وإلا كان الذى قيل عنه إنه ناقص لم يبلغ الغاية فى الكثرة التى هى عدم التناهى أو لم يكن عدم التناهى غاية فى الكثرة ، لوجود مرتبة من الكثرة فيما وراءه وهى مرتبة اللامتناهى الآخر. والمعيار الوحيد للزيادة والنقصان ان ينفد الناقص قبل الزائد فما دام لاينفد ولا ينتهى أبدا أىّ من هذين اللامتناهيين فلا إمكان لاعتبار أحدهما ناقصا والآخر زائدا مع أن الباقى بعد الأخذ لاشك فى أنه ناقص بالنسبة إلى ما كان قبل الأخذ منه مجموعا مركبا من المأخوذ والباقى بعد الأخذ ، نقصانَ الجزء من الكل ، والناقص لايمكن أن يكون ناقصا مادام غير متناه كالزائد . فيلزم فى النتيجة إما تناهى الناقص أو كون مايلزم أن يكون ناقصا غير ناقص، والثانى تناقض فتعين الأول أى تناهى الناقص ثم يلزم تناهى الزائد أيضا امدم كونه زائدا على الناقص إلا بشىء قليل والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا أيضا ويكون تناهيه أى الزائد تناهىَ ما فرض غير متناه فينتهى فرض أمور غير متناهية إلى خلاف هذا المفروض أى إلى التناقض المحال.

اعلم ياطالب الحق أنه قدأثير حول البراهين التى كان ولايزال من عهد العلم القديم يُستدل بها على بطلان التسلسل لا سيما برهان التطبيق الذى اعتُبر العمدة بين تلك البراهين ، شبهاتٌ ومناقشات طويلة حتى قال الشيخ محمد عبده فى تعليقاته على شرح المحقق الدوانى للعقائدالعضدية ص ٣٨ : « وجميع ماقالوه فى أبطال التسلسل من البراهين فإنما هو مبنى على أوهام كاذبة والى الآن لم يقم برهان خطابى فضلا عن يقينى على وجوب

تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود مع الترتيب أو لم يكن كذلك » .

والذى ذكره من سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود مع الترتيب وادعى حتى عدم وجوب تناهى هذه السلسلة ، هو القسم الذى بطلانه مجمع عليه بين الفلاسفة والمتكلمين من أقسام التسلسل . وهذا كلام لا ينم على ما عند قائله من مزيد التهور فقط بل من النقص أيضا فى الأوصاف الأصلية اللازمة للغوص فى لجج العلوم ، لأن ما ثبت فى العلوم العقلية يثبت مايقرب من نصفه بالاستناد إلى بطلان التسلسل فلو لم يكن لبطلانه أساس غير الأوهام لضاع نصف تلك العلوم ، ولم يوجد من بلغ فى التكلم حول هذه المسألة بجرأة زائدة وروية ناقصة مبلغ هذا الشيخ المنكر لبطلان التسلسل وإن لم يندر بين المتأخرين من ناقشوا البراهين المستنبطة فى هذا الموضوع بأسماء عجيبة مثل البرهان السلّمى وبرهان الترس وبرهان المسامتة وبرهان التضايف وبرهان التخلص وبرهان الطفرة وبرهان الصُبرة . وقد جمع العلامة عبد الحى اللكنوى الهندى من تلك البراهين ما زاد على خمسين فى كتاب سماه « أم البراهين » مع الشبهات الموردة على كل منها ، حتى إنه قال فى مبحث البرهان السلمى ص ٣٦ « ولعمرى إن هذا البرهان والبرهان الذى سيأتى ذكره وبرهان التطبيق الذى مر تحريره كلها غير صافية عن المنوع وأجوبتها لا تشفى ولا تغنى من جوع » .

أقول فلماذا إذن كتب ذلك الكتاب الذى ينتهى ما جمع فيه الى الهباء المنثور فأضاع أنفاسه وأوقات قارئيه ؟ ولم يأل جهدا فى إثارة الشك أيضا حول غير ماذكره هنا من تلك البراهين [1] ومع ذلك ففرق بين مافعله هذا العالم الهندى من التشكيك

---

[١] حتى انه لم يعجبه البرهان المنسوب إلى الفارابى المعروف بالبرهان الأسد الأخصر وهو على ما فى « الأسفار » : « انه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالفعل مرتبة لا إلى نهاية إلا وهو كالواحد فى انه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراءه من قبل ، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها لا انها تدخل فى الوجود مالم يكن شىء من ورائها موجودا من قبل ، فإذن بداهة العقل =

فى صحة البراهين المسرودة لإبطال التسلسل وبين ما فعله الشيخ محمد عبده من انكار بطلان التسلسل بالمرة وادعاء عدم الحاجة فى اثبات الواجب الى ابطاله على الرغم من أن علماء أصول الدين بل الفلاسفة أيضا بنوا مسألة اثبات الواجب على بطلان التسلسل كما قال خضر بك من علماء الدولة العثمانية فى عصر السلطان محمد الفاتح فى منظومته التى جمع فيها مسائل أصول الدين .

إلهنا واجب لولاه ماانقطعت آحاد سلسلة حُفَّت بإمكان

خلافا لما قاله الشيخ محمد عبده فى كتابه المار الذكر ص ٨٢ :

« اعتمد القوم فى إثبات القديم الصانع على بطلان التسلسل وليس لهم برهان على إبطاله إلا ما سبق من التطبيق والتضايف وقد علمت فى بحث الحدوث ما عليهما فإلى الآن لم يقم دليل على بطلانه فبقى شق التسلسل فى إثبات الواجب محتملا لم يبطل اللهم إلا بدليل جديد لايليق بالعقلاء انتظاره ممن لا يقدر عليه » .

قاضية بأنه من أين يوجد فى تلك السلسلة شئ حتى يوجد شئ ما بعده » فقال صاحب « أم البراهين » أقول « سخافته ظاهرة فإن كل واحد من آحاد السلسلة وإن صدق عليه انه لا يوجد إلا ويوجد وراءه آخر لفرض الترتيب لكن لا يلزم منه ان يكون حكم كل الآحاد كذلك حتى يقال انه لا وراء له فلا يوجد السلسلة فإن من الأحكام ما يجرى على الكل الافرادى ولا يجرى على الكل المجموعى » .

وأنا أقول بل الظاهر سخافة ما ذكره المعترض ولعله لم يفهم ما قيل فى البرهان . وقد سبق منى فى بحث إثبات الواجب برهان جدير بأن اسميه البرهان الفعلى وأدعى أنه لا يقبل الانتقاض والاعتراض وسأعيد ذكره مختصرا وقد ذكرته قبل عشرين عاما فى كتاب الفقه باللغة التركية وكنت أحسبنى كاشف ذلك البرهان حتى رأيت فى أثناء اشتغاله بتأليف هذا الكتاب العربى وانتهائى من تحرير أكثر مباحثه أسفار الشيرازى وأم اللكنوى وقرأت فيهما برهان الفارابى فإذا هو اختصار برهانى ومن اختصاره لم يفهمه صاحب الام فاعترض عليه ولو فهمه كما يفهم برهانى لما وجد فيه محلا لاعتراضه السخيف وهل يمكن وجود الكل المجموعى لسلسلة لم يوجد لها الكل الافرادى أى لم يوجد لها آحاد تتألف منها السلسلة حتى يقال من الأحكام ما يجرى على الكل الافرادى ولايجرى على الكل المجموعى .

وقال فى ص ٣٨ بعد ان عد جميع ما ذكره العلماء والحكماء فى بطلان التسلسل مبنيا على أوهام كاذبة : « وطريق إثبات الواجب متسع لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام » .

وأنا أقول مسألة إثبات الواجب ترتكز على بطلان شيئين معا أولهما الرجحان من غير مرجح وثانيهما التسلسل لا كما زعم الشيخ من أنه يكفى فيه بطلان الرجحان من غير مرجح [1] فكلاهما باطل وكلاهما فى مرتبة واحدة من البطلان وكلاهما ضرورى الإبطال فى اثبات الواجب فإبطال الأول لإثبات وجود الله وابطال الثانى لإثبات وجوبه . وان شئت فقل إن ابطال الأول لإثبات فاعل للكون وابطال الثانى لإثبات كون ذلك الفاعل الله أى واجب الوجود [2] والعقل السليم الذى لا يتردد فى الحكم ببطلان الرجحان من غير مرجح لا يتردد أيضا فى الحكم ببطلان التسلسل لا سيما

---

[١] كما يفهم مما ذكره بعد قوله فى ص ٨٢ الذى نقلنا عنه ، وكيف يمكن إثبات الواجب إن لم يكن تسلسل العلل باطلا وجاز استناد الكائنات فى العالم إلى العلل الممكنة المتسلسلة من غير انتهاء إلى العلة الأولى الواجبة ، وهذا من أجلى البديهيات التى لايجوز أن يخفى على عاقل . والإنسان يتعجب من عقول أناس تقصر عن إدراك بطلان التسلسل ويتعجب مرتين من عقل أشهر مشاهير العلماء بمصر فى الأزمنة الأخيرة الذى يزيد فلا يدرك توقف إثبات وجود الله الذى هو إثبات وجود موجد للعالم غير محتاج إلى إيجاد موجد ، على إبطال تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى إيجاد الموجد

[٢] وإذا لم يكن تسلسل العلل باطلا فى نظر الشيخ محمد عبده فلا دليل له يثبت وجود الله . نعم ان الفيلسوف « كانْت » أيضا لا يعترف ببطلان التسلسل لكن له دليلا خاصا يتمسك به فى إثبات وجود الله ولا يتوقف على بطلان التسلسل كما سبق منا شرحه وجرحه ، وقد قلنا فى الجرح إن إله « كانت » لا يكون واجب الوجود . أما دليل الشيخ الذى تمسك به وظن أنه كاف فى الدلالة وأعنى به لزوم الرجحان من غير مرجح لوجود العالم لولا وجود الله الذى أوجده فهو إنما يلزم بعد التسليم ببطلان تسلسل العلل وإلا أى وإن لم يكن تسلسل العلل باطلا فكل مافى الكون يجد علته المرجحة لوجوده فى سلسلة العلل غير المتناهية، من دون حجة إلى وجود الله ولا يلزم الرجحان من غير مرجح فلم يفهم الشيخ أن القضاء على بطلان التسلسل يهدم حتى ما بقى له من التمسك ببطلان الرجحان من غير مرجح .

تسلسل العلل . وعلى الرغم من أن العلماء ناقشوا البراهين القائمة على بطلانه ، لم يوجد من أهل العلم والعقل — إلى ان جاء الشيخ محمد عبده — من إذا قيل له فى بحث مسألة علمية : يلزم التسلسل ، قال وماذا يحصل ان لزم التسلسل ، بل يقتنع باستحالة هذا اللازم وينصرف عن دعواه . وفضلا عن هذا تراهم وضعوا براهين لإبطال التسلسل. فكلما ورد الاعتراض عليهما تمسكوا ببراهين أخرى وما سئموا من وضعها حتى جاوز عددها خمسين ولم يقولوا إلى كم نسعى لإبطال التسلسل ببراهين غير سالمة من النقد والنقاش ؟ فكل هذا معناه ان العقلاء مقتنعون من فطرة عقولهم ببطلان التسلسل وإن تعسّر عليهم إيضاح هذا البطلان ببراهين أعدوها له كما يتعسر عليك إثبات بطلان التناقض لو طولبت به لأن البديهيات لا يبرهن عليها وإنما يبرهن بها على غيرها ، إلا أن بطلان التناقض يشترك فى فهمه الخاصة والعامة وبطلان التسلسل أو بالأوضح وبطلان التناقض الخفى الذى فى التسلسل يفهمه الخاصة فقط . وهل أنت تعرف ان ربط أى مسألة بالتسلسل معناه تعليقها بانتهاء مالا نهاية له أى بالمحال المتناقض ؟ مثلا ان الفلاسفة يدعون كون كل حادث مسبوقا بمادة ويتوصلون بدعواهم هذه إلى قدم المادة كما سبق قريبا فيقولون لو كانت المادة حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى ولو كانت هى أيضا أى المادة الثانية حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى ثالثة وهكذا إلى أن تتسلسل المواد بمالا نهاية له . فبعد التسليم بكون الحادث مسبوقا بمادة لو كانت المادة التى تسبق الحادث حادثة أيضا لزم توقف حدوث أى حادث على حدوث مالا نهاية له من المواد بأجمعها أى لزم ان يكون حدوث أى حادث محالا لأن حدوث ما لا نهاية له من المواد بأجمعها لا يكون إلا بانتهاء تلك المواد التى لا نهاية لها وهو تناقض . فهل لأحد من العلماء أو من العقلاء غير الشيخ محمد عبده أن ينكر بطلان هذا التسلسل ويقول: شق التسلسل فى استدلال الفلاسفة على قدم المادة محتمل لم يبطل ؟ .

والمثال الثانى ان القائلين بوجود الله الواجب الوجود ينظرون إلى الـكائنات فيرون ان كل كائن يحتاج إلى علة موجدة وهو ما عبر عنه علماء الغرب بمبدأ العلية وما أفاده علماؤنا باستحالة الرجحان من غير مرجح. وكأنهم يردون مبدأ العلية إلى مبدأ التناقض الذى هو أوضح من مبدأ العلية فيرون كل كائن فى العالم يحتاج إلى علة مكوّنة لـكونه غير ضرورى الوجود حتى يكون كائنا بنفسه من الأزل، ومثله يتساوى الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته فلا يكون إلا حادثا بفضل موجود آخر يتقدم عليه فى الموجودية ويكون سببا لوجوده ولا يحدث له الوجود بدافع من نفسه إذ لو كان له هذا الدافع كان موجودا من الأزل ولم يكن حادثا متأخرا فى الموجودية ولا يحدث له الوجود أيضا بغير دافع من نفسه ولا من غيره لأن هذا يكون رجحان جانب الوجود مما لا رجحان فيه لأى جانب أى يكون تناقضا . فثبت أن يكون وجود كل كائن فى العالم بفضل موجود آخر يتقدمه ويرجّح له جانب الوجود . فهذه هي المقدمة الأولى من دليل إثبات الواجب ولا شك أنها لا تكفى فى إثبات المطلوب لاحتمال أن يكون ذلك الوجود المتقدم أيضا محتاجا إلى علة لـكونه ممكن الوجود كالمعلول الأول لا واجبَه[1] وهذه العلة الثانية أى علة العلة لولم تكن واجبة الوجود بل ممكنة يتساوى لها الوجود والعدم احتاج وجودها أيضا إلى علة أخرى ثالثة .. فلو استمر الانتقال بين العلل من ممكن إلى ممكن أى من محتاج إلى محتاج استمرارا لا ينقطع أبدا بل تمتد سلسلة العلل المتقدمة على وجود المعلول المبحوث عن علة وجوده ، إلى ما لا نهاية له ولا تنتهى فى علة لا يحتاج وجودها الى علة موجدة وهى الواجب ، لزم ان يتوقف وجود أى موجود فى الـكائنات على وجود علل غير متناهية أى على المحال فلا يوجدَ وانما بعد أن وجدت هذه العلل كلها وانتهت سلسلة اللانهاية أى وأمكن التناقض ، يمـكن

---

[١] وإن شئت فقل لـكونه حادثا كالمعلول الأول محتاجا إلى الإحداث والإيجاد ولا فرق عندنا بين الحادث والممكن فى الاحتياج إلى علة موجدة بل لا شئ عندنا من الممكن إلا وهو حادث

أن يوجد الموجود المطلوب وجوده . فمآل التسلسل الذى يتوسل بإبطاله إلى إثبات الواجب عبارة عن تعليق وجود أى موجود فى الـكائنات على المحال الذى هو انتهاء مالايتناهى أى التناقض، لولم يكن الواجب موجودا، مع أن ذلك المطلوب المعلق وجوده على المحال موجود ، فيتبين من وجوده ان تسلسل العلل وعدم انقطاع سلسلتها لعدم وجود الواجب باطل والواجب موجود .

فهذا هو شق التسلسل فى دليل إثبات الواجب الذى قال الشيخ محمد عبده عنه انه بقى محتملا لم يبطل إلى الآن .

وليس يصح فى الأذهان شىء إذا احتاج النهار إلى دليل

هذا ، مع انا قد أبطلنا هذا التسلسل فى بحث إثبات الواجب بشكل آخر فعلىٍّ وأوضحنا بطلانه بأمثلة .

ولنفته الآن من إبطال الباطل الذى هو بمثابة تحصيل الحاصل ولنشتغل بتبيين ما يحتاج إلى البيان فنقول : أرجو أنه لم يبق شك للقارىء فى بطلان التسلسل الذى هو من البديهيات عند أولى العلم والعقل ولم يبق شك أيضا فى أن برهان التطبيق قائم على بطلانه لو لم يكن بطلانه بديهيا ولم يكن غيره من البراهين وان هذا البرهان صحيح لا غبار عليه وان صحته وحاسميته تمنع وجود لا متناهيَين مختلفين بالزيادة والنقصان كما تمنع وجود لا متناه واحد مرتب أو غير مرتب وإن كان بطلان المرتب أبين من غير المرتب ، ومع هذا فالبرهان كما قلنا فيما سبق قريبا قائم على بطلان القسمين كليهما فيجب ان لا ينتقض فى أى واحد منهما. لـكنه منتقض بمعلومات الله التى لا شك فى عدم تناهيها كما لا شك فى صحة البرهان المذكور القاضى باستحالة أمور لا نهاية لها مطلقا. فكيف الجمع والتأليف إذن بين هاتين الحقيقتين المتضاربتين اللتين لا يجوز أن يُشتبه فى صحة أى منهما . فالإشكال الوحيد هنا فى هذه النقطة، والمهم الوحيد هو حل هذا الإشكال وقد عرفت جواب بعض العلماء . وقال الفاضل السيلـكوتى فى حواشيه

على شرح المواقف إن معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتين ليس لهما وجود فى الخارج ولا فى أذهاننا فلا يجرى البرهان فيهما لفقدان شرطه وإنما وجوده فى علم الله وهما متناهيتان فيه لإحاطة علمه بهما واللامتناهى لا يحاط به فإذا أحيط به كان متناهيا . ومثل هذا القول يقال فى مراتب الأعداد اللامتناهية التى اشتهر إيراد النقض بها أيضا على برهان التطبيق لأنها غير موجودة فى الخارج ولا فى الأذهان وفى علم الله تعالى متناهية محاطة به .

فأنت ترى أن علماءنا الأسلاف الذين هم أدق تفكيرا وأقوم بكثير من أمثال الشيخ محمد عبده يضطرون أمام قيام البرهان على بطلان اللامتناهى إلى التأويل فى معلومات الله تعالى اللامتناهية وقد عرفت أيضا تأويل المحقق الدوانى ودفاع الفاضل السكلنبوى عنه. بل نقل عن المحقق الخيالى صاحب التعليقات الدقيقة القيمة على شرح العلامة التفتازانى للعقائد النسفية عند ذكر الإشكال بمراتب الأعداد الغير المتناهية الداخلة تحت علم الله الشامل مفصلة ، كما فى حواشى الفاضل السيلكوتى على التعليقات المذكورة ص ١٨٧ : « ان علمه تعالى الشامل إنما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة إنما تشتمل على ما لا يمتنع وجوده ، وإمكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع » وعززه الفاضل السيلكوتى بقوله « فإن قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما أن العجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تتعلق به فتأمل » والفرق بين توجيه الخيالى هذا وبين توجيه السيلكوتى الذى نقلناه عن حواشيه على شرح المواقف ان علم الله تعالى على الثانى يتعلق بغير المتناهى فيجعله متناهيا وعلى الأول لا يتعلق به لأن غير المتناهى ليس له قابلية لأن يتعلق به العلم مفصلا.

وانا أقول فإن أبيت التأويلات المذكورة ووصف علم الله بالإجمال أو معلوماته بالتناهى ولو فى علم الله الذى يلزم أن يكون هو المطابق لنفس الأمر فقل إن الشرط الأول لبطلان أمور غير متناهية المتفق عليه عند الفلاسفة والمتكلمين كونها موجودة

بالفعل ولا حاجة فى الحقيقة إلى إبطال أمور غير متناهية لا وجود لها . فلك إذن أن تقول بعد تذكر هذا الشرط الضرورى الذى لا يمكن أن يعاب بكونه تخصيصا للأدلة العقلية كما عبنا على المشترطين بالترتيب : إن وجود معلومات غير متناهية فى علم الله لا ينافى عدم وجود أمور غيرمتناهية فى نفس الأمر ولاقيام برهان على استحالة وجودها، لأن علم الله يشمل المعدومات حتى المستحيلات ومن هذا ينشأ كون معلوماته أوسع من مقدوراته الخاصة بالممكنات ، لكنه يعلم المعدومات على أنها معدومات فما يكون غير موجود فى نفس الأمر لا يكون موجودا فى علم الله وإنما يكون معلوما والمعلوم أعم من الوجود .

لا يقال إن مقدوراته أيضا غير متناهية ، فهى تكفى ناقضة لاستحالة وجود أمور غير متناهية. لأن لك أن تقول فى الجواب إن الحاصل من مقدورات الله والموجود منها بالفعل لا يكون دائما إلا متناهيا وكون مقدورات الله غير متناهية إنما يصح بالنظر إلى أن ما يتحقق منها فعلا لا يقف عند حد من حدود الكثرة بل يزداد فى كل آن بما يخرج إلى ساحة الوجود من مقدورات جديدة ومع هذا فالحاصل فى كل مرحلة الخروج والازدياد يظل متناهيا ولا يمكن ان يبلغ الحاصل أبد الآبدين إلى حد اللاتناهى لئلا يلزم التناقض وهو انتهاء مالاينتناهى. فإذا جمعت القسم المتحقق من مقدورات الله مع الأقسام الباقية المعدومة حالا أصبح المجموع غير متناه ومقدورات الله الغير المتناهية الموجودة فى علم الله والتى هى عبارة عن بعض معلوماته مركبةٌ من ذلك القسم الموجود وتلك الأقسام المعدومة ، فليست هى بضارة أيضا لقضيتنا القائلة باستحالة وجود أمور غير متناهية . وبما ذكرنا فى مقدورات الله تعالى الموجودة فى علم الله غيرَ متناهية يجاب عن مراتب الأعداد الغير المتناهية الموجودة فى علم الله لأن علمه تعالى المتعلق بها ينطوى أيضا على أنها مستحيلة الوجود بالفعل غيرَ متناهية وان الموجود منها دائما يكون متناهيا ويبقى عدم التناهى مع الباقى المعدوم .

وقال الفيلسوف الفرنسى المار الذكر « رونوويه » « إن كان أىّ عدد موجودا حقيقيا فهو متناه وإن كان غير متناه فلا يوجد فى الخارج وإنما يوجد فى الذهن بناء على امكان ضم واحد فى الذهن إلى كل عدد ولكن لا يكون مثل هذا العدد موجودا حقيقيا » فكأن الفيلسوف يسلم بوجود الأعداد اللامتناهية فى الذهن وإن لم يسلم بوجودها فى الخارج . والحق ان اللامتناهى لا يوجد فى الذهن أيضا ، نعم يمكن فى الذهن دائما ضم واحد إليه لكن ضم واحد إليه على الدوام لا يكون حصولا على اللامتناهى لأن هذا الضم ينقطع بانقطاع قدرة صاحب الذهن الذى لا يستطيع الاستمرار فيه إلى الأبد ولو استطاعه فلا يستطيع الوصول إلى نهاية اللاتناهى فعدم تناهى الأعداد يماثل عدم تناهى الحادثات المستقبلة وهو جائز من غير نكير لعدم كونه لا تناهيا حقيقيا لتناهى كل ما خرج منها إلى ساحة الوجود، فعدم تناهيها إنما هو بانضمام كل ما سيوجد منها إلى ما وجد فعلا ومهما كثر الانضمام وتوالى فلا بد من بقاء ما لم ينضم بعد ، فهذا اللامتناهى كما قلنا مركب من الموجود والمعدوم بل اللامتناهى يبقى دائما فى جانب المعدومات . وكذا الحال فى مراتب الأعداد الموجودة فى الذهن فالموجود منها فى الذهن فعلا يكون دائما متناهيا كما يكون ما وجد فعلا من الحادثات المستقبلة متناهيا دائما ، إلا أن ما وجد من الحادثات المستقبلة فى الخارج والأعداد المرتبة فى الذهن لما لم يقف فى حد وأمكن دائما انضمام حادثات جديدة أو أعداد جديدة إليه خيل إلينا كل من هذا الموجود الخارجى والموجود الخارجى الذهنى المتناهى فى صورة اللامتناهى .

هذا ، وقد جاء قول العالم التركى مترجم « مطالب ومذاهب » فى الجمع بين تجويز تسلسل الحادثات فى جانب الماضى إلى غير نهاية وبين نفى قدم العالم ولو نوعا لعدم وجود النوع الكلى فى الخارج إلا فى ضمن أفراده وكون جميع أفراده الموجودة فى الخارج حادثة ؛ موافقا لقول صدر الدين الشيرازى فى « الأسفار الأربعة » وهو أى صاحب الأسفار يؤكد بأنه لا وجود للكلى فى الخارج غير وجود جزئياته ولا للكل غير

وجود اجزائه فهما لا يوصفان إذن بالقدم أو الحدوث فلو وصفا لكان الحدوث أولى بهما من الجزئيات الحادثة أو الأجزاء الحادثة .

إلا أن هنا بحثاً وهو أن المحققَين الجلال الدوانى فى شرح العقائد العضدية والكلنبوى فى حواشيه عليه اعتبرا القول بتسلسل الحوادث الماضية المتعاقبة إلى غير نهاية أو بالأصح إلى غير بداية ، قولا بقدم العالم بل الفلاسفة أنفسهم اعتبروه قدما نوعيا وعابه الصدر الشيرازى عليهم وادعى أنه من مخترعات متأخريهم . وعلى كل حال فاعتناء المتكلمين بإطلاق استحالة التسلسل عن شرط اجتماع الأمور المتسلسلة فى الوجود الذى اشترطه الفلاسفة ، أجلى دليل على أنهم لا يجيزون تسلسل الحادثات المتعاقبة المتراجعة إلى الماضى ويعدونه مذهب القدم نفسه . ومن ناحية أخرى لا شبهة فى عدم وجود الكلى عدا وجود جزئياته كما ذكر الصدر الشيرازى والصدر التركى مترجم « مطالب ومذاهب » فكيف يصير النوع قديما حال كون جميع أفراده حادثة ؟ فهل المتكلمون أخطأوا فتوهموا وجود الكلى أم افتروا مذهب القدم على الفلاسفة بل أم افترى الفلاسفة على أنفسهم كما ادعى الصدر الأول مكبرهم المحامى عنهم أكثر منهم أنفسهم ؟[1]

فهذا إشكال معضل يجدر بكتابنا هذا أن لا يتخطى التنبيهَ عليه ثم الاهتمام بحله فنقول مستمدين من عون الله تعالى ولسنا نحن من أولياء الحكمة العارفين الواصلين

---

[١] عجيب هذا الرجل الذى لا يستهان بمقدرته العلمية ولا بآثاره وإنما يمقت غروره وإعجابه بنفسه فهو مثل ابن رشد صديق الفلاسفة وعدو المتكلمين إلا أن الرجل صديق الصوفية أيضا فهو يقدس كلتا الطائفتين فيقول أفلاطون قدس سره وأرسطو قدس سره والشيخ الرئيس يعنى ابن سينا عظم الله تقديسه وليس ابن رشد كذلك ، وجمع الصوفية فى التقديس مع الفلاسفة مما يثير الشبهة فى مسالكهم . ثم إن الرجل على الرغم من قوله : « تباً لفلسفة لاتطابق الكتاب والسنة » ينحاز فى كل جدال قام بين الفلاسفة والمتكلمين إلى الفلاسفة ويكافح المتكلمين أليس بعجيب أن تكون مذاهب فلاسفة اليونان أكثر مطابقة للكتاب والسنة من مذاهب المتكلمين .

مثل الصدر الشيرازى بل من عباد الله العاجزين المذنبين ولا يمد عون الله عن أحقر عباده :

إن تسلسل الحادثات المتعاقبة فى جانب الماضى إلى ما لا نهاية له مع عدم اتصاف كل واحد من أفراد تلك الحادثات التى تتألف منها هذه السلسلة اللانهائية الممتدة نحو الماضى ولا السلسلة نفسها أى الكل أو النوع الكلى ، بالقدم ـ أما كل واحد منها فلكونه حادثا مسبوقاً بآخر وأما الكل أو الكلى فلعدم وجوده غير وجود أجزائه أو أفراده ـ هذه الحالة الجديرة بأن يقضى العجب منها ومن كونها لم تلفت تعجب القائلين بها ودقتهم : سلسلة غير متناهية فى جانب الماضى الذى يكون اللامتناهى فيه حقيقيا فعليا غير مقيس على اللاتناهى فى جانب المستقبل ، تعتبر هذه السلسلة حادثة خالصة الحدوث لايعتريها القدم فى أى ناحية من نواحيها فكيف يكون ذلك ؟ لاشك فى أن هناك شيئاً غير متناه لا أول له ولم يسبقه العدم ولا يجوز أن يكون هذا الشئ الذى لا نهاية له من جانب الماضى وبعبارة أخرى لا أول له ولم يسبقه العدم ، معدوما ولا أن يكون كلّ فرد من أفراد تلك الوجودات المتسلسلة لأن كل فرد منها متناه مسبوق بالعدم فماذا هو إذن ؟ ومهما كان هذا الشيء اللامتناهى فيلزم أن يكون قديما لأن اللاتناهى فى جانب الماضى أجلى أمارات القدم وكيف لا يكون قديما مالاأول له ولم يسبقه العدم مع أن القديم مالا أول له ولم يسبقه العدم ؟ إلا أن هذا اللاتناهى لكونه لاتناهى الأفراد الحادثة ومجيء الحدوث إليها من مسبوقية كل واحد منها بآخرَ سابقٍ يضمن عدم تناهى الأفراد المتسلسلة ، هذا اللاتناهى يلزمه أن لايستلزم القدم بل يستلزمَ الحدوث ، فياسبحان الله وياللعجب من لانهايةٍ أو بالأصح من لا بداية توجب القدم والحدوث معا ، كيف يكون لنا أن نحل هذه المعضلة ونخرج من هذا المأزق ؟

ومما يزيد فى التباس الأمر على الناظر أنه إذا لم يكن نهاية للوجودات المتعاقبة

الماضية فلا يصح أن يحكم على جميعها بالحدوث لأن مدار هذا الحكم على أنا لا نجد واحداً منها مهما توغلنا فى الرجوع إلى الماضى إلا ويسبقه موجود آخر فكل الذى نجده كذلك فهو حادث لكون غيره سبقه ، أما ذلك الغير السابق فهو يخرج عن هذا الحكم الكلى ويخل بكليته ولا يتبين حظه من الحدوث إلا بعد النظر فى حاله وفى كونه مسبوقا أيضاً بآخر سابق ، فكما أننا نجد فى كل مرحلة من مراحل السلسلة مسبوقات بالغير يكون من حقنا أن نحكم عليها بالحدوث فكذلك نجد قبل تلك المسبوقات هذا السابق الذى ليس من حقنا أن نحكم عليه بالحدوث إلا بعد النظر فى حاله ، وعند النظر فيه والحكم عليه أيضاً بالحدوث لمسبوقيته بآخر كأمثاله ، يظهر ذلك الآخر الذى سبقه خارجاً عن الحكم وجديراً بالقدم أكثر منه بالحدوث لكونه سابقا لا مسبوقا .

فالقضية الكلية القائلة بحدوث كل جزء من أجزاء السلسلة ليست بكلية فى الحقيقة لأن مدار هذا الحكم كون تلك الأجزاء مسبوقة بأخرى سابقة فيلزم إذن كون الحكم بالحدوث مقصوراً على الأجزاء المسبوقة وهى ليست كل أجزاء السلسلة وإلا كانت متناهية لوجود جزء سابق قبل كل مسبوق بل نقول ليس من حق أحد إذا كانت الأجزاء غير متناهية أى غير محصورة بحاصر من جانبيها أن يحكم عليها فى قضية محصورة مسورة بأداة السور الكلى .

وكثير من الناس الذين لم يفكروا فى خطورة المعضلة هان عليهم القول بالقدم النوعى والتعزى بدعوى حدوث الأفراد وأوحى هذا العزاء إلى بعضهم كالصدر الشيرازى والصدر التركى فكرةَ إنكار القدم بالمرة ولو نوعيا بحجة عدم وجود الكلى إلا فى ضمن الأفراد التى هى بأسرها حادثة وهذا على الرغم من أن الجلال الدوانى قد فسر القدم النوعى بكون فرد من أفراد ذلك النوع لا زال موجودا على طول الأزمنة الماضية ومثّله بدوام الورد أكثر من شهر أو شهرين فى حين أن فرداً منه لا يبقى بضعة أيام .

وقد قلنا نحن لا شك فى أن هناك شيئاً لا نهاية له فى جانب الماضى أى لا بداية له[1] ولم يسبقه العدم وكيف يكون هذا الشىء الذى لا نهاية له ولا انقطاع فىجانب الماضى ولا مسبوقيةَ بالعدم ، ممدوما بعدم وجود الكلى أو حادثا بحدوث الأفراد ومسبوقيتها بالعدم . فهناك موجبات القدم وموجبات الحدوث مما ومعناه أن هناك تناقضاً وأن الإشكال أعظم مما يظنه المستسهلون فماذا حله وقد سئم القارئ من انتظار الحل ؟

والآن نقول ونبشر القارئ بأن سلسلة كهذه أعنى سلسلة الحادثات غير المتناهية فى جانب الماضى ليس لها وجود غير الوجود الوهمى ولا نعنى بقولنا هـذا أن المجموع الـكلى معدوم والأفراد حادثة بل الـكلى وأفراده كلاهما لا وجود له إذ التسلسل فى جانب الماضى باطل يبطله برهان التطبيق وبرهان التضايف وغيرهما من البراهين ويبطله ما فيه من المتناقضات التى طالما أتعبنا الفكر فى التأليف بينها ولم نقدر عليـه كما رآه القارئ لأن المسألة مبنية على أساس فاسد ولا غرو إذا كان الفاسد يستلزم الفاسد والمحال يستلزم المحال. فلاتناهى الأفراد فى جانب الماضى وحدوثها جميعاً ضدان لا يجتمعان فيجب أن يكون أحد هذين الأمرين باطلا وخلاف الواقع لأنه إن كان الله ولم يكن معه شىء من سلسلة الحوادث الماضية اللامتناهية وإنما ابتدأت السلسلة بعدالله بطل عدم تناهى السلسلة لـكونها منتهية فى جانب الماضى إلى أول حادث لم يسبقه غير الله وغيرُ عدم السلسلة ولـكونها محصورة بين حاصرين من العدم السابق للحادث الأول والعدم الذى يلى الحادث الأخير الحاضر، وإن كانت السلسلة موجودة من الأزل مع الله من غير أن يكون لها مبدأ بطلت دعوى حدوث السلسلة بجميع أجزائها . ومادام المعارض يتفق معنا فى اعترافه بأن الله تعالى كان ولم يكن معه شىء من سلسلة الحوادث الماضية وإنما ابتدأت السلسلة بعد الله ، فالباطل من قوليه المتضادين هو عدم تناهى هذه السلسلة .

---

[١] لأن النهاية فى جانب الماضى تـكون بداية فى المعنى .

وكان موقف العالم التركى أولى بالتنبه لهذه الحقيقة لأنه لا يرضى أن يكون امتداد سلسلة الحوادث فى جانب الماضى رغم عدم تناهيها مساويا للامتداد التجريدى لقدم الله فيقطعها قبل أن يصل امتدادها إلى حد امتداده وليس هـذا إلا اعترافاً منه بتناهى سلسلة الحوادث ، وفضلا عن هذا فهو يعترف صراحة بضرورة أن لسلسلة الحوادث بدايةً فكيف يأتلف أن تكون لسلسلة الحوادث الماضية بدايةٌ وتكون أجزاء هذه السلسلة غير متناهية أى لا نهاية لها فى جانب الماضى ؟ مع أن النهاية فى جانب الماضى بداية فينجر الأمر إلى إثبات هذه البداية ونفيها معاً . ودافع هذا العالم الكبير القائل بجواز عدم تناهى سلسلة الحوادث الماضية ، إلى كونه لا يرضى مساواة الامتدادين المذكورين فيعترف لأحدهما البداية ، رسوخ عقيـدة المليين فى قلبه النافين لمجاراة أى شىء من الخلق لقدم الخالق فتجويز عدم تناهى سلسلة الحوادث فى جانب الماضى واشتراط أن يكون امتداد هذه السلسلة غير المتناهية ناقصاً عن الامتداد التجريدى اللامتناهى لقدم الله ولاسيما أن تكون لها بداية ثم حدوث جميع أجزاء السلسلة، أمور متناقضة فالأول منها وهوعدم تناهى السلسلة يناقضه الثلاثة الأخرى وينقضه ، لكنه أجاز وجود أمورغير متناهية تجاه هذه الموانع ثم لجأ إلى تجويزالتفاضل بين اللامتناهيين وأورد لها مثالا من معلومات الله ومقدوراته وهو خطأ ظاهر سواء جاز التفاضل بين اللامتناهيين أو لم يجز[1] إذ يرد عليه أن الذى اعترف به من نقصان امتداد السلسلة

---

[١] على أن فى القول بجواز الفضل بين اللامتناهيين خطأ آخر إذ لا يمكن أن يكون المفضول مفضولا إلا بكونه ناقصا بالنسبة إلى الفاضل ولا يمكن كونه ناقصا بالنسبة إليه إلا بانتهائه قبله كما سبق. فلا وجود لمتناهيين متفاضلين ولا وجود أيضاً للامتناه واحد إذ يجزئه برهان التطبيق إلى فاضل ومفضول ويبطلهما كما أبطلنا وجود لا متناهيين متفاضلين . أما معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتان فقد عرفت الجواب عنهما . وأما استشهاده بقبول اللامتناهيين المتفاضلين فى الرياضيات منذ «له يبنج» فتلك اللانهاية لانهاية بالقوة كما قال الفلاسفة النافون للجزء الذى لا يتجزأ أن كل جسم يقبل القسمة الى ما لا نهاية له لكن هذه القسمة اللانهائية تبقى فى القوة ولا تخرج الى الفعل ونحن ننفى والبرهان ينفى وجود أمور غير متناهية بالفعل .

عن الامتداد الآخر التجريدى بحيث ينقطع قبله، وضرورة وجود مبدأ لها ثم حدوث جميع أجزائها لابد أن تكون مانعة عن عدم تناهى سلسلة الحوادث ولا ينفع إزاء هذه الموانع جواز تفاضل اللامتناهيين لأنه إنما يتصور نفعه بعد تحقق اللامتناهيين اثنين خاليين عن موانع اللانهاية ولا صحة هنا للانهائية سلسلة الحوادث ولا لقيامها على مقدورات الله اللامتناهية التى تفضلها معلوماته اللامتناهية الموجودتان فى علم الله إذ لا يتصور مبدأ لوجود مقدوراته فى علمه ولا مقطع كما لا يتصوران لمعلوماته .

ومن أجل هذا ترى الصدر الشيرازى يفترق فى هذه النقطة عن العالم التركى ويتصور طول سلسلة المخلوقات اللامتناهية الماضية مساويا للامتداد التجريدى المتصور لقدم الله فلا يضطر هذا العالم الإيرانى إلى القول بنوعين للامتداد اللامتناهى مختلفين بالزيادة والنقصان ولا يلزمه انهيار برهان التطبيق الذى يعترف بمتانته كما يعترف العالم التركى والذى يقوم أساسه على بطلان لا متناهيين مختلفين بالزيادة والنقصان ولا يكون تسلسل المخلوقات المتعاقبة إلى غير نهاية فى جانب الماضى باطلا عنده لكونه تابعا لمذهب الفلاسفة المجوزين للتسلسل فى الأمور الغير المجتمعة فى الوجود وإن كان مذهبهم باطلا فى نفس الأمر لجريان برهان التطبيق فيه أيضاً وكون القول بتخصيصه للأمور المجتمعة تخصيصا للأدلة العقلية مبطلا للبرهان كما سبق بيانه ، فبين باطلى الرجل مناسبة تربط بعضهما ببعض فهو لا يشوب باطله أعنى عدم تناهى سلسلة الموجودات الماضية بما ينافيه من نقصان امتدادها عن امتداد آخر لا نهائى أيضا بله أن تكون لها بداية كما قال به العالم التركى . نعم هناك مناف واحد هو حدوث كل جزء من أجزاء السلسلة.

وقد عرفت منا ان موجودا يقترن مدى وجوده فى جانب الماضى بوجود الله ولا يتأخر عنه ، ولا يسبقه العدم كما لا يسبق الله . ان موجودا كهذا أو سلسلة موجودات متعاقبة لابداية لها ولم يسبقها العدم ، لاتكون مخلوقة ولا معلولة لعدم إمكان التأثير بالإيجاد فيما لابداية لوجوده ولم يزل موجودا . وعلى فرض إمكان ذلك

يكون هذا الوجود قديما على الأقل كما هو المعروف من مذهب الفلاسفة . أما الجمع بين إدعاء ان العالم لا أول له أصلا كما أنه لا أول لوجود الله ولم يسبق جميعَ أجزائه العدم كما لم يسبق الله وبين عدم الاعتراف بقدم هذا العالم بناء على ادعاء كون كل جزء من أجزائه حادثا يسبقه جزء آخر وإرهاقا لمذهب الفلاسفة على الاتفاق مع مسلك الشريعة الإلهية، فهذا أمر اختلقته مخيلة الصدر الشيرازى وتناقض أشد من التناقض الذى وقع فيه العالم التركى لأن سلسلة الموجودات الماضية فى رأى الشيرازى تحوز جميع ما يكون الشئ معه قديما كعدم التناهى فى جانب الماضى الذى هو عدم تناه بالفعل وعدم المبتدأ لوجوده وعدم مسبوقيته بالعدم ، ثم لا يكون هذا الشيء قديما ! فكما لا إمكان لهذا لا إمكان أيضا لحدوث سلسلة لاأول لها وإن كان لكل جزء من أجزائها أول بأن سبقه العدم ، فيلزم أن يكون أجزاؤها حادثة لكون كل منها مسبوقا بالعدم وأن تكون السلسلة قديمة لعدم كونها مسبوقة به. فلو قلنا إن السلسلة أيضا حادثة كما قال صاحب القول المختلق بناء على أنه لا وجود لها غير وجود أجزائها وهى حادثة ، كان قولا مصادما بالبداهة لأن مالا أول له غير ماله أول وإن مالا يسبقه العدم غير مايسبقه . والقول الحق أنه لا وجود لسلسلةٍ كهذه تجمع بين ما لا يجتمعان من موجبات الحدوث وموجب القدم فإن كان جميع أجزاء السلسلة حادثة وجب ان تكون السلسلة متناهية لها بداية مسبوقة بالعدم لتكون هى أى السلسلة حادثة كأجزائها .

وفضلا عن هذا فإن كانت سلسلة الحادثات الماضية التى لابداية لها حادثة مخلوقة لله تعالى فكيف خلقها غير مبتدىء لخلقها ؟ إذ لابداية لها فهل بدأ خلقها من وسطها ؟ وكيف يفهم هذا الرجل أى الصدر الشيرازى الذى قال : « تبا لفلسفة لاتطابق الكتاب والسنة » الحديث النبوى القائل (أول ماخلق الله القلم) أو (أول ماخلق الله نور نبيك ياجابر) مع أنه لا أول لخلق الله فى فلسفته إلا وقبله أول آخر لأن

سلسلة المخلوقات غير متناهية وغير منتهية من جانب الماضى إلى مبدأ يبدأ منه خالقها ان يخلقها .

وقد سهل على ألسنة الماكسين للمتكلمين من أذناب الفلاسفة أن يقولوا بسلسلة حوادث لانهاية لها من جانب المبدأ مع أن هذا مستحيل من وجوه، فأولا يبطله برهان التطبيق الذى تتساقط اعتراضات المشككين فى صحته دون الوصول إليه : وثانيا لايتفق عدم تناهى السلسلة من جانب الماضى مع دعوى حدوث جميع أجزائها وثالثا لا يمكن خلق هذه السلسلة التى لامبدأ لها . وقد اجترأ ابن رشد من غير استحياء على أن يقول بهذا الصدد مامعناه . فلتدم سلسلة الخلق التى لا أول لها مع الله الذى لاأول له ، مع أن الضرورة القاضية بالاعتراف بوجود لا أول له لكونه واجب الوجود حتى يستند إليه غيره من الكائنات الممكنة الوجود ، هذه الضرورة غير قاضية باشراك خالقه به فى أن يجب وجوده ولا يكونَ له أول . ولم يصح الحكم بعدم تناهى مقدورات الله تعالى إلا على معنى أنها لاتقف عند حد من حدود مايحصل منها فى المستقبل لامن حدود ماحصل منها فى الماضى لأن ذلك تناقض يوجب إثبات النهاية لما نهاية له ليبتدىء منها الحصول . وقد نقل صاحب الأسفار ص ٤٩٧ ، ٥٠١ — وإن لم يعتبر بما نقله — عن كبيرين من قادته الفلاسفة المقدسين ، تصديق مانريد أن نقوله فقد كان أفلاطون يحيل وجود حوادث لا أول لها لأنك إذا قلت حادث اثبتّ الأولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت للكل » وقال أرسطو فى جواب سؤال أورده عليه بعض الدهرية قائلا إذا كان المبدع لم يزل ولا شىء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه ؟ : « لم غير جائزة عليه لأن لم تقتضى العلة والعلة محمولة فيما هى علة عليه من معلل فوقه فلم عنه منفية فإنما فعل مافعل لأنه جواد » فقيل فيجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جوادلم يزل، فقال: «معنى لم يزل لاأول له وفعل فاعل يقتضى أولا واجتماع مالا أول له وذو أول[1] فى القول والذات محال متناقض » وقول أرسطو هذا يشهد لمذهب

---

[١] الظاهر وذا أول

حدوث العالم الخالص لا لما ادعاه المستشهد من حوادث لا أول لها لأن فعل الفاعل يقتضى أن يكون له أول .

ومن البراهين المبطلة لوجود حوادث غير متناهية فى جانب الماضى الذى هو عدم التناهى بالفعل ، برهان التضايف وهو من البراهين المعروفة المبطلة للتسلسل . وتقريره هكذا : لو وُجدت سلسلة موجودات متعاقبة غيرمتناهية فى جانب الماضى أى لا أول لها فلا أقل من أن توجد بين تلك الموجودات عند نسبة بعضها إلى بعض سابقية ومسبوقية وهما مفهومان متضائفان يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر ، بل يستحيل تصور أحدهما من غير تصور الآخر فلا يمكن عقلاوجود سابقية من غير وجود مسبوقية تقابلها ولا مسبوقية من غير وجود سابقية فإذا تسلسلت الموجودات المتعاقبة متراجعة نحو الماضى يكون الموجود الأخير الذى هو مبدأ السلسلة من جانب الحال الحاضر مسبوقا فقط لا سابقا والذى قبله له سابقية بالنسبة إلى هذا الأخير ومسبوقية بالنسبة إلى الموجود الثالث الذى تقدمهما وكذا هذا الثالث له سابقية بالنسبة إلى الثانى الذى بعده ومسبوقية بالنسبة إلى الرابع الذى قبله وهكذا دواليك. فلكل من تلك الموجوادت سابقية بالنسبة إلى ما بعده ومسبوقية بالنسبة إلى ما قبله إلا الموجود الأخير الذي لهما قبله وليس له ما بعده فله مسبوقية فقط لا سابقية ، فلو ذهبت السلسلة فى جانب الماضى إلى غير نهاية ولم تنته فى موجود أول له سابقية فقط يقابل الوجودَ الأخير الذى له مسبوقية فقط، لزم ان يكون عدد أحد المتضايفين فى السلسلة وهو المسبوقية زائدا على عدد المتضايف الآخر فى السلسلة نفسها وهو السابقية ، ووجود أحد المتضايفين بدون الآخر كالمسبوقية من غير وجود سابقية تقابلها وتكافئها محال . فإن قيل إن الموجود الأخير الحالى الذى يقال عنه إنه مسبوق فقط لا سابق ، سابق بالنسبة إلى الموجود الذى سيعقبه ويجىء بعده فيتلافى بهذا نقصان عدد السابقيات . قلت كلامنا فى عدد السابقيات والمسبوقيات فى السلسلة التى وصلت إلى اليوم الحالى وتحققت فعلا، فلو كان

ما تحقق وجوده من السلسلة إلى اليوم تضمّن محالا منافيا لما توجبه قاعدة التضايف ازمه أن لا يمكن تحققه وهو خلاف الواقع .

واعترض الشيخ محمد عبده فى كتابه المار الذكر وصاحبُ أم البراهين على هذا البرهان « بأن التكافؤ بين المضاف والمضاف إليه حاصل فى السلسلة غير المتناهية فإن ما فرضته أول السلسلة وهو المسبوق الأخير مضائف للسابق عليه فقد تحقق بينهما سابقية ومسبوقية متكافئتان ثم ان السابق عليه مع ما قبله متضايفان وبينهما سابقية ومسبوقية متكافئتان وهكذا إلى غير النهاية يكون التكافؤ بين السابقيات والمسبوقيات . وأما ما موهته بقولك ما قبل المسبوق الأخير يتحقق فى كل واحد من الآحاد سابقية ومسبوقية إلى غير النهاية ويزيد المسبوق الأخير بمسبوقيته فهو مغالطة إذ هذا التكافؤ الذى زعمته فيما قبل المعلول الأخير ليس تكافؤا بين المتضائفين لأن المتضايفين إنما هما اللذان يتحقق بينهما الإضافة على ماقررنا وليس سابقية ما قبل المعلول الأخير مضايفة لمسبوقيته هو بل مضايفة لمسبوقية المسبوق الأخير فلا يزيد عدد المتضايفات بل اثنان اثنان حيث ما انتهت إلى ان لا تنتهىَ ، فأين الاستحالة ؟ » .

وأنا أقول كما يقتضى التكافؤ فى سلسلة المتضايفات أن يكون لكل مسبوق سابق يجاوره مما قبله فمن حق التكافؤ أيضا اقتضاء أن يكون مجموع عدد السابقيات فى السلسلة مساويا لمجموع عدد السابقيات ، كما إذا كانت السلسلة متناهية وفرضنا آحادها عشرة أو مائة أوغيرها فيوجد بجنب كل مسبوق سابق مما قبله ويكون مع هذا مجموع عدد المسبوق فى العشرة تسعة وعدد السابق أيضا تسعة ويكون عدد كل من المسبوق والسابق فى المائة تسعة وتسعين فيتكافأ مجموع السابقيات مع مجموع المسبوقيات بما فى السابق الأول من السابقية فقط التى يقابلها ما فى المسبوق الأخير من المسبوقية فقط بعد أن كان فى كل واحد من الآحاد المتوسطة سابقية ومسبوقية معا . أما إذا كانت آحاد السلسلة غير متناهية فكل ما عدا المسبوق الأخير فيه سابقية بالنسبة إلى

ما بعده ومسبوقية بالنسبة إلى ما قبله وفى المسبوق الأخير مسبوقية فقط فيزيد مجموع عدد المسبوقيات فى السلسلة بواحدة على مجموع عدد السابقيات ومنشأ هذا التفاوت عدم وجود أول يكون فيه سابقية فقط بسبب عدم تناهى السلسلة فى جانب الماضى ، الذى هو منشأ البطلان . ولا يقال على جوابى هذا : فليكن هذا التفاوت بين عدد السابقيات والمسبوقيات من خواص السلسلة غير المتناهية التى لا تكون السلسلة المتناهية مقياسا لها لأنى أقول لو ثبت وجود نوعين من سلسلة الموجودات متناه وغير متناه، كان وجه للقول بخاصة لغير المتناهى يختلف فيها عن المتناهى.. لكنا نحن الآن بصدد النزاع فى وجود سلسلة غير متناهية ، فالمعقول على هذا ان يكون سبب التفاوت فى عدد السابقيات والمسبوقيات بطلان السلسلة غير المتناهية لا كونه خاصة لها .

نعم إذا اعتُبر التضايف بالسابقية والمسبوقية فى السلسلة بين جزأين جزأين من آحادها كما فعل الخصم فجُعل المعلول الأخير مع ما قبله زوجا مؤلفا من سابق ومسبوق وجعل المعلول الثالث مع ماقبله أى المعلول الرابع زوجا ثانيا مؤلفا من سابق هو الرابع ومسبوق هو الثالث وجعل الخامس مع السادس زوجا ثالثا مؤلفا من سابق هو السادس ومسبوق هو الخامس وهكذا دواليك ، حصل التساوى فى السلسلة غير المتناهية أيضا بين مجموعى عدد السابقيات والمسبوقيات ؛ لكن تقسيم السلسلة إلى الأزواج وحصر السابقية والمسبوقية فيما بين جزأى كل زوج مع التغاضى عن السابقية والمسبوقية بين الجزء الثانى من كل زوج وبين الجزء الأول من الزوج الذى يليه ، تحكم . فالحق تعميم السابقية والمسبوقية بين كل واحد واحد من أجزاء السلسلة لا بين جزأين جزأين منها. وعند ذلك يزيد عدد المسبوقيات بواحد على عدد السابقيات كما قلنا ويظهر الخلل فى نظام السلسلة المتضايفة الأجزاء . على اننا ان لم نمنع تقسيم السلسلة إلى آحاد اعتبارية مؤلفة من اثنين اثنين أحدهما سابق والآخر مسبوق وكففنا عن محاسبة السابقية والمسبوقية

بين الآحاد الحقيقية فلنا ان ننقل الكلام إلى ما بين هذه الآحاد المزدوجة من الترتيب ولا بد أن نجد فى كل منها سابقية بالنسبة إلى الزوج المتأخر ومسبوقية بالنسبة إلى الزوج المتقدم إلاالزوج الأخير المؤلف من المعلول الأخير وما قبله ففيه مسبوقية فقط وبه يزداد عدد المسبوقيات فى سلسلة الأزواج بواحد على عدد السابقيات إن لم تنته السلسلة إلى زوج أول لا زوج قبله حتى يتكافأ ما فيه من السابقية فقط مع الزوج الأخير الذى فيه المسبوقية فقط .

ومما ينفى وجود حوادث غير متناهية فى جانب الماضى انه لو فرضنا وجود ذلك قبل وجودنا الحالى لزم أن يكون وجودنا ووجود سائر الموجودات الحالية محالا لعدم إمكانأن يجىء دور وجودنا ووجود سائر الموجودات الحالية بانتهاء سلسلة الموجودات المتعاقبة اللامتناهية التى تقدمتنا ، وفضلا عن وجودنا الحالى فلا يمكن وجود أى موجود قبلنا فى أى مرحلة من مراحل الماضى، مهما توغلنا فى الرجوع إليه للزوم مرور الحصة اللانهائية من السلسلة قبل تلك المرحلة ، فيلزم أن يتقدم ذلك الموجود موجودات غير متناهية مانعة عن مجىء دور وجوده، لأن مجىء دور وجوده بعد تلك الوجودات المتقدمة اللامتناهية معناه انتهاء مالا يتناهى وانه تناقض محال . مثلا لو وجد موجود قبلنا بمائة ألف سنة أو مائة ألف مليون سنة أو أكثر لزم ان يتقدمه وجود موجودات غير متناهية وأن لا يجىء دور وجود ذلك الموجود بانتهاء تلك الوجودات اللامتناهية المتقدمة عليه فلا يمكن وجود أى موجود لا فى الحال ولا فى الماضى .

هذا وكنت أظن اننى كاشف هذا البرهان أيضا الذى لا أرتاب فى قوته الحاسمة ثم صادفته فى « مرقاة الطارم » لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه الكشميرى وهو يشير إليه فى قوله ص ٦١ « والعجب ممن يقول انه إذا صعدنا من الحادث اليومى إلى الماضى لم يتناه وإذا نزلنا من الماضى إلى الحال تناهى والمسافة واحدة » وقوله ص ٥١ « بقى أن ما كان غير متناه كيف وصل بالانقضاء إلى الحادث اليومى ولا فرق بين

المستقبل والماضى فى خروج الجملة إلى الوجود ولا ينتقض بقدم البارى فإنه لا يمضى عليه زمان فى الواقع فإنه وجود فى مقابلة العدم لا يمضى عليه جزء فجزء من الزمان بل هو توهم من الذهن بخلاف ما يخرج إلى الوجود شيئا فشيئا » .

ثم رأيت هذا البرهان معزوا إلى المتكلمين فى أسفار الشيرازى مع ما زعمه جوابا عليه قال : « الحجة الثانية لهم فى إثبات حدوث العالم ان الحوادث فى الأزل لو كانت غيرمتناهية لزم أن يكون وجود كل واحد يتوقف على انقضاء مالايتناهى من الحوادث الخ » ثم قال : « والجواب أنكم ماذا تعنون بهذا التوقف فإن عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذى يفرض كونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف على غير المتناهى ما يكون الشيء متوقفا على مالا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر أن الذى لا يكون وجوده إلا بعد وجود ما لا يتناهى فى المستقبل لا يصح وقوعه فأما الماضى فلم يكن وقت أو حالة كان فيها الغير المتناهى الذى يتوقف عليه الحادث معدوما فحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث إذ ما من وقت إلا كان مسبوقا بما لا يتناهى ولا يأتى مما يتوقف على حركات إلا ويتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع مثبتا لنفسه فإن جَعْلَ محل النزاع مقدمة مستعملة فى إبطال نفسها أو إثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب » .

وفى الرد على جوابه يمكننا أن نختار أيا من الشقين اللذين ذكرهما ولسنا نصادر على المطلوب عند اختيار الشق الثانى كما زعمه المجيب وإنما هو نفسه يصادر عليه فى جواب الشق الأول حيث يقول : « إذ مامن وقت إلا كان مسبوقا بما لايتناهى » وقد استبان للقارىء من تقريرنا أن الحجة أظهر من ان يشتبه فى صحتها بمثل هذه التوهمات المسرودة فقولنا فى نفى حوادث لانهاية لها فى جانب الماضى . كيف مضى وانقضى مالانهاية له من الحوادث قبل الحادث الحالى أو الحادث الماضى الفلانى ، قول بلزوم

انتهاء مالا يتناهى الذى هو تناقض صريح ، فنحن نستند فى إبطال قولكم إلى مافيه من التناقض لا إلى المصادرة على المطلوب وصاحب الأسفار يزعم كأننا عندما نفينا حوادث لانهاية لها فى جانب الماضى أى لا أول لها لم نجد متمسكا لنا فتمسكنا بنفس محل النزاع ، مع أنا قلنا لايمكن أن تتقدمنا حوادث غير متناهية فهذا محل النزاع ، ثم قلنا فلو تقدمتنا حوادث غيرمتناهية لما جاء دورنا فى الوجود واللازم انتهاء مالايتناهى وهو خلف . فهل فى هذا مصادرة على المطلوب ؟ فإن تمسك المجيب بالأمرالواقع الذى هو مجىء دورنا فى الوجود فالمصادرة تقع من جانبه، لأن مجىء دورنا لايدل على تقدم حوادث غير متناهية علينا بل يدل على عدم تقدمها كيلا يلزم مُضىُّ أدوار مالايتناهى من الحوادث قبله الذى هو انتهاء مالا يتناهى والذى هو التناقض المحال . ومن العجب أنه يفرق بين توقف وجود الحادث فى المستقبل أى قبل وجوده على حصول مالايتناهى وبين توقف وجوده فى الماضى أى بعد وجوده عليه فيسلم بامتناع وجوده على التقدير الأول ولا يسلم بامتناع وجوده على التقدير الثانى : والذى تمسك به فى الفرق بين التقديرين كون الحادث المتوقف على حصول أمور غير متناهية معدوما فى الحال على التقدير الأول وموجودا على التقدير الثانى، لكنا إن كنا نتكلم على التقدير الثانى أى عن الحادث الماضى أو الحالى الموجودين واللذين سبق وجودَهما وجودُ أمور غير متناهية فكل منهما قد كان قبل وجوده معدوما كما فى التقدير الأول الذى يسلم المجيب بامتناعه ، فنحن نتكلم عنه ونقول كيف خرج هذا المعدوم إلى الوجود وكيف جاء دور وجوده ان كان مجيئه مقدرا بعد وجود أمور غير متناهية . ومن هذا قال العالم الكشميرى « ولا فرق بين المستقبل والماضى فى خروج الجملة إلى الوجود » كما سبق نقله آنفا .

وأصل الضلال فى هذا المبحث عدم معرفة أناس معدودين من العقلاء مثل صاحب الأسفار وغيره ان لا امكان لخروج مالايتناهى إلى الوجود فملا لا مجتمعا ولا متعاقبا،

لا فى الماضى ولا فى المستقبل فكل ما خرج ويخرج إلى الوجود فهو متناه . وأنت ترى علماء الغرب يسمون الله تعالى باللامتناهى ومعنى هذه التسمية ان ماسوى الله متناه. فعدم التناهى فى الماضى الذى هو اللاتناهى فعلا خاص لله تعالى وفى معناه عندنا القديم. وقد سبق منا فى الباب الأول ان وجوب الوجود الذى هو الوجود من غير علة موجدة ويساوقه القدم عندنا ، لا يلائم عقل البشر مطلقا وإنما اعترفنا به لله ضرورة الحاجة إلى قطع تسلسل العلل الممكنة لوجود الكائنات . وعدم التناهى فى الماضى الذى هو عدم التناهى بالفعل والذى هو المعترف به لله تعالى خاصة ، من لوازم وجوب وجوده وهو أى عدم التناهى بالفعل بمعنى أنه لا بداية له ، ما كان يقبله عقولنا نحن المتناهين وما كنا نعترف به لله أيضا لو أمكننا إيضاح وجود الموجودات التى لا بد أن يكون لوجودها بداية ، من غير حاجة منا إلى الاعتراف بوجود موجود واحد على الأقل لا بداية لوجوده .

ولنختم هذا المبحث العظيم بقول الله سبحانه وتعالى فى كتابه : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم » .

هامش ملحق بص ٣٠ أخرناه عن محله إلى آخر الجزء
لطوله المحوج إلى وضعه فى مكان مستقل

اعلم أن مسألة الجبر والقدر التى اشتغلت بتدقيقها فى هذا الكتاب ، وقبله فى كتاب مفرد لها أسميته « تحت سلطان القدر » أوقعت علماء زماننا وفيهم من أجلّ منزلتهم فى العلم والفهم وأصالة الرأى ومن لا أقيم لهم وزنا مهما كان مركزهم عند الناس .. أوقعتهم فى حيص بيص ، وذلك بسبب دعاية الأجانب عن الإسلام ضد عقيدة الإسلام القديمة فى هذه المسألة أو على الأقل ضد عقيدة أهل السنة فيها وأعنى بها عقيدة الإيمان بالقدر بمعناها الحقيق المنتهى إلى الجبر ، تلك الدعاية المدعية كونها سبب تأخر المسلمين .. وأظن أن الشيخ محمد عبده كان أشد الناس تأثراً بهذه الدعاية وإسراعا إلى السعى لتغيير عقيدة الإيمان بالقدر ، حتى أثنى عليه بأنه فيلسوف الحرية ، كما ذكره صديقنا الدكتور عثمان أمين ، وسبب التلقيب قوله بحرية الإنسان فى إرادته . وكان هذا الثناء فى محله لو كانت للإنسان حرية الإرادة بمجرد قول الشيخ محمد عبده إنه حر ، لكن الشيخ المثنى عليه ليس له تحرير الإنسان إن لم يكن هو حرًّا فى نفس الأمر ، وغاية ما فعله أنه غيَّر عقيدة الإيمان بالقدر فى الذين اتخذوه قدوة فى الدين وجعلهم يتوهمون فى الإنسان مشيئة غير تابعة لمشيئة الله ، مع أن الله تعالى يقول « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .

ونحن نقابل دعايات الغربيين ضد عقيدة الإيمان بالقدر الإسلامية بل الملية مطلقا المنتهية إلى الجبر ، بكون مذهب أكثر الفلاسفة الغربيين الجبر ، وقد ذكرناهم بأسمائهم فى « تحت سلطان القدر » ص ٢٣٨ نقلا عن كتاب الكاتب الكبير التركى أحمد نعيم بك ، وذكرنا من قبل نقلا عن المحاضرة المنتشرة فى مجلة القضاء الشرعى المصرية للأستاذ حسين رمزى أستاذ علم النفس بالجامعة « أن الإنسان فى مذهب علماء هذا العلم مسيّر لا مخيّر » .

أما السبب الدافع إلى ولوع الناس بالانحراف عن عقيدة الإيمان بالقدر ، الذى ابتدأ فى عهد المعتزلة وتجدد فى الأزمنة الأخيرة بتأثير الدعاية الغربية ، فينقسم إلى قسمين دافع دينى يعم الولعين قديما وحديثا وهى إشكال مسؤولية الإنسان عن أفعاله فى الدنيا والآخرة إذا كان مجبورا فى تلك الأفعال . وهو دافع قوى مبنى على إشكال قوى نعترف بهما ونثبت فى عقيدة الإيمان بالقدر على الرغم منهما ولا ننحرف مع المنحرفين ، وفيه سر غموض المسألة إلى حد أنها تستعصى أبديا على الذين يحاولون حل مشكلاتها ، وربما يخيل إليهم أنهم حلوها وما هم بحالّين ، بل حالين منحرفين عن عقيـدة الإيمان بالقدر وظانين انحرافهم حلا .

ودافع اجتماعى خاص بأصحاب العقليات الجديدة المتأثرين بدعاية الغربيين ضد عقائد الإسلام ، وهو ظنهم بأن عقيدة الإيمان بالقدر المنتهى إلى الجبر تثبط الهمم وتسوق الإنسان إلى التعطل والتكاسل ، ولـكن هذا الدافع إلى الانحراف عن عقيدة الإيمان بالقدر جدير بأن يكون دافعاً عند العامة وأصحاب العقول البسيطة لـكونه مبنيا على الغلط فى التصور كما سيجئ توضيحه ، وإن لم يسلم كثير من علماء زماننا ـ وفيهم من يجل الناس ومن أجله ـ عن هذا الغلط الفاحش . ولـكون الدافع مبنيا على الغلط لم يشتغل به قدماء المنحرفين عن عقيدة الإيمان بالقدر وأعنى بهم المعتزلة ، ومن العجب أن القدماء لم يغلطوا فى اختيار الدافع ولم ينكروا أنهم منحرفون عن عقيدة الإيمان بالقدر ، والمعاصرون لما غلطوا فى اختيار الدافع غلطوا فى ظنهم بأنهم غير منحرفين .

ثم اعلم أيها القارئ الطالب لإدراك الحقائق الصادق الرغبة فى إدراكها غير المتكبر عن قبول ما لم يتنبه له من تلقاء نفسه ، إن مسألة أفعال العباد عند تصويرها بما يتجلى فيه الإيمان بالقدر الذى اعتنى بشأنه الإسلام ، لا مغالاة إذا قيل ليس فى مسائل العلوم أعوص منها ، وإنى لم أغفل فى زهاء ثلاثمائة صفحة من كتابى « تحت سلطان القدر »

ـ وهى كل الكتاب ـ إلا شرح هذا العوص ، حتى قال لى أحد علماء الأزهر فى مجلس جمعتنى وإياه المصادفة : « هدمت ولم تبن » وغيرى ظن أنه بنى ، فملل نفسه وقدرأيته يهدم فيابنى، حقيقة الإيمان بالقدر ويُهدره فهدمتُ ذلك البناء الذى يتضمن الهدم ويستند إلى شفا جرف هار .

كنت حين كنت فى تركيا ماتريديا فى مسألة أفعال العباد كسائر علماء بلادنا وكنت أعرف فضيلة صديق الشيخ زاهد أيضا ماتريديا مثلهم . ثم تقرر فى نظرى رجحان مذهب الأشاعرة فى هذه المسألة ـ غير ناحية الترجيح بلا مرجح ـ على عكس التيار العصري المتوجه نحو ترجيح المذاهب المضادة لمذهب الأشاعرة ؛ حتى شرعت فى تأليف «تحت سلطان القدر» وأنا فى تراكيا الغربية اليونانية ، ثم انتقلت إلى مصر وانتهيت فيها من تأليفه ، وكنت كلما اجتمعت مع فضيلة الصديق ودار الكلام حول المسألة التى ارتأيتُ فيها الرأى الأخير وجدته يخالفنى وكان لايرغب فى إطالة المباحثة ، حتى قال لى مرة : لا تتعب نفسك لترجعنى عن رأيى فهو محال . وقد ظننت فى إبان الأمر أنه يدافع عن المذهب الماتريدى ، ثم رأيته معجباً بمذهب إمام الحرمين الذى انتقدته فى «تحت سلطان القدر» عائباً عليه اضطرابه وكونَه يخالف المعتزلة فى الظاهر ويوافقهم فى المعنى . ولم يبق فضيلته مصرًّا على مذهب إمام الحرمين ، فكنت أقول لعله أثّر فيه ما كتبته فى نقده .

والآن أجده قدريا صريحا ، وقد سمعته يقول إن مذهب المعتزلة القدرية الذى انقرض رجاله، ما زال يعيش فى هذه المسألة تحت اسم الماتريدية وفى بعض البلاد باسم الشيعة الإمامية ، فكنت أفهم منه أنه يفضِّل ما فى الاعتزال من التفويض الخالص على اضطراب الماتردين وأشباههم من الباحثين عن أمر بين أمرين ، فهو معتزلى أى قدرى قائل باستقلال العباد فى أفعالهم الاختيارية فى حين أنى أشعرى قائل بالجبر المتوسط أى الجبر فى أفعالهم بواسطة الجبر فى إراداتهم . فكأننا لما خرجنا من تركيا

الماتريدية ذهبت أنا مشرّقا وذهب فضيلته مغرّبا ، وكان لأصرارى على الانهماك فى تدقيق هذه المسألة كتابةً ومذاكرة ، ذلك الذى يستغربه فضيلته ويأباه ، مدخلٌ فى تغريبه . ومن فروق مابينى وبينه أنى كتبت فى جديدى ولم يكتب هو ، بل انحصر اختلافه معى فى مجالسنا ، ومع هذا فلم يكن الأمر سرا بيننا غير جائز الإفشاء ولا ذكرُ اسمه عند نقد رأيه منافيا لاحترامى له وإعجابى بسعة علمه[1] وقوة جهاده ضد المبتدعة الذين يتزعمهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومحاربته للأزهر الجديد الزائغ عن الأزهر القديم ، أزهر الأستاذ الأكبر المراغى ، ودفاعه القيم عن مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة وصاحبيه ضد المعتدين عليهم من متعصبى الشافعية مثـل إمام الحرمين والفخر الرازى[2] .

---

[١] وأنا الذى اخترت فضيلته فى عهد مشيختى وكيلا للدرس، ذلك المنصب الذى لا يكون مثيله فى مصر منصب وكيل مشيخة الأزهر بل منصب المشيخة الأزهرية نفسها . ولا أقول ما ذكرته من أنى اخترته لوكالة الدرس امتنانا عليه ، بل مباهاة به المعاصرين من مشايخ الإسلام .

[٢] أما كتابه « تأنيب الخطيب » ثم « النكت الطريفة » الجديران بأن تباهى بهما معاهد الفاتح بدار الخلافة السابقة معاهد الأزهر بعصر الأخيرة ، حيث كان مؤلف هذين الـكتابين الجليلين خريج معاهد الآستانة ثم مدرس طبقات الفقهاء والمحدثين بها إلى أن ألغى مصطفى كمال تلك المعاهد وهاجر المؤلف إلى مصر .

وعلى عواتق ناشرى تاريخ بغداد بمصر ومساعديهم من أذناب العلماء إثم افتضاح سلف المسلمين من علماء الحديث مثل الخطيب ومن روى عنهم بأكاذيب يحمر منها محيا الإسلام الناصع .

الحاصل أنى أعترف وأعد هذا الاعتراف من أوجب ماوجب على فى تقدير الفضائل والـكمالات لأهلها ، بأن صديق الشيخ زاهد أبقاه الله للاسلام وعلمائه غواص منقطع النظير فى البحرين المحيطين اللذين هما علم الحديث والفقه واللذين امتاز بهما الإسلام على جميع الأديان وعلماؤه على علمائها فى ضبط وتحقيق الحقائق الدينية فأصبحا أى العلمان وعلماؤهما أكبر معجزات محمد صلى الله عليه وسلم وأدومها بعد معجزة القرآن وأشمل منها نظراً إلى أن إعجاز القرآن يخص فهمه بالعرب وفهم معجزة علمى الفقه والحديث يعم كل ذى عقل وإنصاف . =

وقد يتعجب علماء بلادى من أنى أصبحت جبريا واعتزل الشيخ زاهد.. ومع هذا فإنى لا أظن أولئك العلماء الذين اتخذ مصطفى كمال بلادهم مسرحا للانقلاب اللاديني فصبروا عليه ، يرون أنفسهم فى موقف يميّزوننى بجبرية الأشاعرة وفضيلة صديق الشيخ باعتزال الماتريديين أو اعتزال إمام الحرمين .

ويختلف رأى فضيلة الشيخ زاهد أيضا عن رأيى فى تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض لأنه يميل فيه أيضا إلى قول المعتزلة أو قول ابن تيمية وابن قيم الجوزية اللذين يطيلان ألسنة الطعن والتشنيع إلى الأشاعرة نفاة التعليل واللذين يتعقبهما فضيلته فى الأكثر ، وقد يقع الإنسان تحت تأثير كلمات من يكافحه ، لكثرة اتصاله بها ، ولم احمل مذهبه فى التعليل على مذهب الماتريدية القائلين بتعليل أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح ، إذ لا فرق بين الحِكم والأغراض ما دامت الأفعال تبنى عليهما وتعلل بهما فالحكمة الدافعة إلى فعل كذا غرض للفاعل قطعا من ذلك الفعل وإنما الفرق بينهما لفظى فقط ، وقد سبق تحقيق هذا البحث بجميع نواحيه .

* * *

كتبت ماذكرته إلى هنا قبل الاطلاع على كتاب «اللمعة» للشيخ ابراهيم الحلبى المذارى المتوفى فى ١١٩٠ المعروف بأستاذ راغب باشا ، ثم اطلعت عليه وهو مطبوع فى ١٣٥٨ أى بعد طبع كتابى « تحت سلطان القدر » بست سنين ، مع تعليقات عليه لفضيلة صديقى الشيخ زاهد الذى كنت أظن انه لم يكتب فى المسألة التى كتبت فيها وأطلت ، فإذا بفضيلته يعرّض بمذهبى فيها فى كلمات قصيرة لاذعة من غير تصريح باسمى

= ثم أقول إن هذا الشيخ العلامة أخطأ فى مسألة القدر وما كان له أن لا يخطئ كما لا تعدم الحسناء ذاما ، وإنى صديقه لا أهدى من أحب إلى الحق ولكن الله يهدى من يشاء .

واسم كتابى . ولا شك ان مذهبى لاسيما مذهبى فى مسألة دينية أهم عندى من نفسى، والتعريض به أشد على من التعريض بى ، وفضيلته فى ثقته بنفسه من إصابة الحق فى تلك الكلمات القصيرة اللاذعة كأنه لم يقرأ كتابى أو لم يكن هو عنده شيئا مذكورا أو كأن احترامه لى يمنعه من نقد الكتاب مفصلا مع الرد على الأدلة التى دعمت بها كل ما ارتأيت فيه ، لكن احترامى لفضيلة الصديق واعجابى بعلمه وكماله فى العلم — ولا أقول ماأقوله من قبيل ما هو العادة بمصر عند الكتّاب من جمل المدح المبالغ فيه مقدمة للنقد — أكبر من أن يتأثر بمصارحته ومناقشته فيما اختلفنا من مسائل العلوم التى هى وديعة الله عند العلماء ليبينوها للناس ولا يكتموها .

غير أنى لا أخفى مرارة خيبة شعرت بها من ضياع أنفاسى التى أطلقتها فى كتابى[1]

---

[١] ولخصت كلمات الكتاب الطويلة قائلا فى ص ٤٧ :

« قبل الشروع فى تفصيل المذاهب وتمحيصها أريد أن أذكر خلاصة ما أعتقد فى مسألة أفعال العباد ، فمذهبى الذى أريد إثباته فى هذا الكتاب أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يحيدون عنه . فبالنظر إلى أنهم يفعلون مايفعلون ، باختيارهم فهم مختارون ، وبالنظر إلى أنهم لايختارون الا ما أراد الله أن يختاروه فهم مجبورون أو كأنهم مجبورون .

وانى لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون : « لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين » بل أقول جبر وتفويض معا ! جبر يفترق عن الجبر بعدم مصادمته لإرادة المجبور ، وتفويض يفترق عن التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراد المفوض ! فالإنسان يفعل ما يشاء ولا يشاء إلا ما أراد الله أن يشاءه ، فهو يفعل مايشاء الله ويشاء هو نفسه معاً ، فهناك تفويض لأنه يفعل مايشاء ، وهناك جبر أو مايشبهه لأنه لايفعل غير ماشاء الله . وهذا أى جمع الجبر مع التفويض والتسيير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى لايقدر عليه جبار غيره تعالى ، فإن عد الإنسان بموقفه هذا مجبوراً فى أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور فيما فعله .

« ومذهبى هذا بكلا ركنيه الجامع بين المجبورية وعدم المعذورية للانسان ، يشتمل عليه قوله تعالى « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » ففيه تبيان للمسألة المعنى بتحقيقها فى هذا الكتاب ، ومن أجل ذلك حليت بها =

لدى فضيلة الشيخ زاهد ، فإذا لم يقدر مثله تلك الأنفاس المطلقة وأرخى سدولا من الإهمال على صفحات ذلك الكتاب الطويلة المريضة فمن يقدرها ؟ .

وقد تبين من قوله الذى ذكرته من قبل « لا تتعب نفسك .. » انه لا يصغى إلى قولى بهذا الصدد ضد رأيه ، تعمدا لقتل المسألة صبرا لا بحثا . فوجب علىّ أن أحتكم إلى القراء الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه كما احتكمت إليهم عند مناقشة الذين اتفق رأيهم فى هذه المسألة مع رأى فضيلته كالشيخ البخيت والشيخ محمد عبده والشيخ المراغى والعالم الكبير التركى مترجم « مطالب ومذاهب » الذى منزلته عالية عندى كمنزلة فضيلته والعالمين اليمانيين ابن الوزير وصاحب « العلم الشامخ » والذين فيهم وفى كثرتهم فى زماننا أسوة لفضيلته المصر على خطأه .

وبعد أن قلت ماقلت فى كتابى « تحت سلطان القدر » وهو كثير جدا يملأ عين من ألقى السمع وهو شهيد « أقول فى هذا الكتاب وأنبه أولا إلى ان رأى مؤلف « اللمعة » وفضيلة المعلق عليها يتفقان على الميل إلى مذهب إمام الحرمين واختياره من بين المذاهب التى أحصاها المؤلف وأبلغها ستة عشر مذهبا ، ذلك المذهب الذى اجتهد المؤلف والمعلق فى رد مذهب الأشعرى ، فى « الإبانة » إليه وتوحيده مع مذهب الماتريديين ، والذى عقدت انا لنقده فى « تحت سلطان القدر » فصلا خاصا ومزقته فيه كل ممزق ، كما مزقت تفسير المرحوم الشيخ بخيت لقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لأرهاقه على ما اختاره من المذهب الذى اختاره أيضا صاحب اللمعة وفضيلة المعلق عليها ، أى مذهب إمام الحرمين المذكور آنفا اتفاقه أو توفيقه ، مع مذهب الماتريديين ومذهب الأشعرى فى الإبانة .

= صدره ، فتلك الآية خلاصة مذهبى الذى أطمئن إليه بين المذاهب ؛ وأى مذهب يفوته الاهتمام بمجموع الركنين ويقصر نظره على أحدهما فيخل بالآخر فإنى راده على أصحابه وأنصاره ، ومن الله التوفيق .

ويمتاز فضيلة الملق من بين أولئك المتفقين ، بقوله عن مسألة أفعال العباد : « إن البشر لايخلو من سفسطة فى أجلى البديهيات حتى يكسوه كسوة أعوص العويصات » وهو ـ إن لم يكن تابعا فيــه لمؤلف « العلم الشامخ » ذلك العالم اليمنى الذى سبق الـكلام منا على مجازفاته ـ متطرف جدا فى ذلك القول المقابل لقولى السابق عن تلك المسألة إنها أعوص العويصات ، على طرفى نقيض ، ذلك القول الذى يجر فضيلته عند تحرير المسألة إلى ما تورط فيه من أخطاء عظيمة جمة سيطلع عليها القارئ .

ولم يفكر فضيلته كيف تـكون من أجلى البديهيات مسألة اختلف العلماء فيها على ستة عشر مذهبا فيما يعلمه صاحب « اللمعة » الذى نال كتابه إعجاب فضيلة الصديق وانحاز اختياره إلى اختياره فى ترجيح مذهب إمام الحرمين ؟

وكيف يكون من أجلى البديهيات مسألة اضطربت فى تحليلها كلمة إمام الحرمين صاحب المذهب المختار عند فضيلته وعند مؤلف « اللمعة » وعند الشيخ محمد عبده . حتى إن شطرها الأول يأول إلى مذهب المعتزلة وشطره الثانى إلى مذهب الجبر ، فى حين أن صاحب الـكلمة متبرئ عنهما معا ، وذلك يظهر من مراجعة الفصل الخامس لدرس مذهبه فى « تحت سلطان القدر » .

وكيف تـكون من أجلى البديهيات مسألة أخطأ المرحوم الشيخ بخيت والشيخ محمد عبده فى تعيين موضوعها حق التعيين ، فظن الأول أن مذهب الجبر يؤدى إلى الـكسل والتعطل عن العمل ، مع أن النزاع بين المذاهب لم يكن فى أفعال الإنسان التى لم يفعلها تكاسلا ، بل فى أفعاله الواقعة فعلا ، هل هى واقعة منه استقلالا أو بتدخل من الله [1] وظن الثانى فى « رسالة التوحيد » عند انتقاده لمذهب المعتزلة

[١] ومع أن الفعل وترك الفعل متساويان فى مذهب التدخل ، فـكما يكون إقدام العبـد على الفعل بتدخل من الله يكون إحجامه عن الفعل أيضاً بتدخله . فلماذا إذن يكون تأثير هذا =

واختياره لمذهب إمام الحرمين ـ مع أنه لافرق بين المذهبين فى المعنى كما حققناه ـ أن كون الإنسان قد تحول دون ما يريد أن يقوم به من الأفعال موانع لم يكن يتوقعها ، يناهض مذهب المعتزلة ، مع أن أفعال الإنسان التى حال دون وقوعها مانع ، خارجة عن موضوع المسألة الذى هو أفعاله الواقعة فعلا . والمعتزلة لا يدعون استطاعة الإنسان أن يفعل كل مايحاول فعله ، وإنما يدعون استقلاله فى فعل ما يفعله .

وكيف تكون من أبسط المسائل وأسهلها حلا مسألة اضطرت المرحوم الشيخ بخيت الذى هو شريك فضيلة الصديق فى المذهب ، إلى إرهاق قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » على تأويل لا يحتمله فيقلبه إلى عكس معناه ، كما اضطرت الصديق إلى تأويل قول العلماء : إن الإنسان مختار فى أفعاله ومضطر فى اختياره » إلى تحريف الكلم عن مواضعه ، والمقصود من كل ذلك مقاومة الموانع المنصوصة التى تحف مذهب فضيلتهما فى هذه المسألة من كل جانب .

وكيف تكون من أجلى البديهات مسألة يمتحن بها الصحابى الجليل عمران بن حصين عقل رجل من دهاة التابعين أعنى به أبا الأسود الدؤلى ، كما فى حديث مسلم عنه أنه قال قال لى عمران بن حصين : أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه شىء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو ما يستقبلون ما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم ، فقلت بل شىء قضى عليهم ومضى فيهم ، قال فقال أفلا يكون ظلما ، قال ففزعت من ذلك فزعا شديدا فقلت كل شىء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، قال فقال لى رحمك الله لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك إلى آخر الحديث الذى نقلناه فى « تحت سلطان القدر » وسننقله فى هذا الكتاب أيضا .

= المذهب فى متمذهبيه على صورة الإحجام عن الفعل ولايكون على صورة الإقدام عليه؟ وإذا كانت إرادة الفعل منا تابعة لإرادة الله كما هو مذهبنا وكان[illegible] ادة الله تعلقت بوقوع ذلك الفعل حتما فهل يتصور عند ذلك الإحجام عن الفعل بدل الإقدام عليه

ثم إن فضيلة الصديق الذى يعد هذه المسألة من أجلى البديهيات وأسهل المسائل حلا ، يكون مغاليا فى تخطئة من خالفه فيها غير مبرِّر له أى معذرة فى الخطاء لكونه مخطئا فى أسهل المسائل وأبسطها .. لكنى أنا أعد فضيلته مخطئا فى أغمض مسألة لا يُعوزه العذر فى خطأه ولا زملاءه من العلماء المخطئين وهم كُثر . ومعنى هذا القول أنى أنصف فضيلته فى التخطئة وهو لا ينصفنى .

أقول بعد التنبيه إلى هذه النقاط التى قلما نفع تنبيهى فيها من كنت آمل عنده التنبه لها قبل كل أحد ... أقول إن المسألة غامضة جدا ، والناس يميلون من غموضها إلى مذاهب لاتتفق مع الإيمان بالقدر على وجه الصحة . وليس لى أن أسأم الاستمرار فى تحقيق الحق وأقتدى بالإمام الغزالى القائل :

غزلت لهم غزلا دقيقا فلم أجد   لغزلى نساجا فكسرت مغزلى

ولكنى أقتدى بإمام الأئمة صلى الله عليه وسلم القائل : « رب مُبلَّغ أوعى من سامع » .

أقول قد أحصى صاحب « اللمعة » وغيره المذاهب فى مسألة أفعال العباد وإنى لا أرى طائلا تحت هذا الإحصاء وأفضِّل تلخيص الخلاف وحصره فى قولين الجبر أو التفويض ! والباحثون عن أمر بين أمرين لابد أنهم واقعون فى أحد الطرفين من حيث لايشعرون، لأن الإنسان إما أن يكون مستقلا فى أفعاله بعد أن خلقه الله صاحب قدرة وإرادة وهو مذهب المعتزلة ومن يأول مذهبه إلى مذهبهم مثل إمام الحرمين والماتريديين بل الإمام أبى الحسن الأشعرى أيضا على تحقيق بعض العلماء النازعين إلى الاعتزال ؛ أو لا يكون مستقلا فيها بأن يكون لله تعالى تدخلٌ فى خلق فعله أو توجيه إرادته ، وفى الشق الثانى النافى لاستقلال الإنسان يدخل كل من عدا المعتزلة والملتحقين بهم وينتهى مذاهب جميعهم ـ وفيهم أنواع الباحثين عن الوسط ـ إلى الجبر ! وهذا

كلام حاسم ألقيه فى الآذان الواعية ، لأن كل تأثير قليل أو كثير أو تدخّل كذلك من الله فى فعل الإنسان أو إرادته أو ميلان قلبه ، لابد أن يتغلب على مايملكه الإنسان فى مساهمة الفعل ، سواء كان هذا التغلب ظاهرا من الناحية العقلية بالتفكير فى مبادئ أفعاله أو من صراحة النص فى قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وقوله « والله خلقكم وما تعملون » الذى اضطر غيرَ المعتزلة إلى القول بأن خالق أفعال الإنسان هو الله ، وإن ذهل كثير منهم عن دخول الإرادة أيضا فى هذه الأفعال المخلوقة لكونها عبارة عن فعل القلب المفسر بالعزم المصمم ، ولذا قال العلامة البيضاوى فى « الطوالع » بعد تفسير الكسب المضاف إلى العبد بهذا العزم: « وهو أيضا مشكل، ولصعوبة المقام أنكر السلف على المناظرين فيه » ومخالفونا فى المذهب الذين يجعلون مشيئة الله فى أفعال العباد دائرة مع مشيئتهم وتابعة لاختيارهم يقلبون المعنى فى الآية الأولى إلى عكسها ويقولون : « وما يشاء الله إلا أن يشاءوا » ولا عذر لهم فى هذا التغيير الذى أقاموه مقام التفسير ، بعد أن ناقشت المرحوم الشيخ بخيت بهذا الصدد فى « تحت سلطان القدر » ولم أترك مقالا لقائل ص ٨٠ ـ ١٠٣

وكلام فضيلة الصديق فى آية المشيئة يرجع إلى اختصار قول الشيخ بخيت وإفادته فى لفظ آخر ، فيكون مناط الحصول عندهم فى أفعال العباد مشيئاتهم أنفسهم لا مشيئة الله ثم يتعززون فى إعطاء مشيئة الله حقها من الأهمية بكون مشيئاتهم مدينة لمشيئة الله فى خلقهم ذوى مشيئة . فالآية عندهم أعنى قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » المكرر فى سورة التكوير بعد سورة الإنسان ، تُنبِّه بعض الناس وهم المتخذون سبيلا إلى ربهم فى سورة الإنسان والمستقيمون فى سورة التكوير ـ بالنظر إلى ماقبل الآية فى السورتين ـ تنبه هاتين الطائفتين من الناس إلى أن مشيئتهم الحسنة هذه لم تكن تتسنى لهم لولا مشيئة الله كونهم فى أصل خلقتهم ذوى مشيئة واختيار ، فيرون الامتنان المفهوم من الآية مبنيا على أصل خلقتهم التى يشتركون فيها مع أصحاب المشيئة السيئة ،

حيث إنهم خلقوا أيضا ذوى مشيئة واختيار . والامتنان المفهوم عندنا من الآية أ كبر وأخص للطائفتين: المتخذين سبيلا إلى ربهم والمستقيمين ، فهم مدينون لفضل الله لا فى خلقهم ذوى مشيئة واختيار فحسب بل فى توفيقهم أيضا لاستعمال هذه المشيئة والاختيار فيما يؤدى إلى سعادتهم ، ذلك الذى يمتازون به على زملائهم من بنى نوعهم الذين خلقوا مثلهم ذوى مشيئة واختيار ثم لم تنفعهم خلقتهم هذه بل ضرتهم . وهذا الامتياز هو الذي يصحح ذلك الامتنان المفهوم من الآية ، وإلا كان للطائفتين المذكورتين أن يدعوا لأنفسهم الفضل فى الاستقامة واتخاذ السبيل إلى ربهم ، لا لمشيئة الله التى جعلتهم فى أصل خلقتهم ذوى مشيئة ، لـكون تلك المشيئة مشتركة بينهم وبين الذين خلقوا مثلهم ذوى مشيئة ولم تُجدهم خلقتهم هذه فى استقامتهم أو اتخاذهم سبيلا إلى ربهم .

ومن العجب أن الآية التى جاء بها فضيلة الصديق لتكون مثالا على غرار آية المشيئة المنازع فى تفسيرها وهى قوله تعالى « قل لا تمنوا على إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين » تنطق بالامتنان على المخاطبين ، بهدايتهم للإيمان المشروط بكونهم صادقين ، وهى نعمة ممتازة خاصة بالمؤمنين الصادقين مثل ماقلنا فى تفسير « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لا عامة لـكل من خلقه الله ذا مشيئة واختيار كما قال فضيلة الصديق فى تفسيرها الفارغ عن المعنى الهام الجدير بالنظم المعجز. ويظهر الفراغ كل الظهور عند تطبيق ما اختاره فضيلته فى تفسير الاستثناء على قوله تعالى « ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله » المتفق مع آيتنا فى شكل الاستثناء كل الاتفاق ، فيكون المعنى على مذهب فضيلته ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله كونى مخلوقا ذا مشيئة واختيار ، فكأنه يعلق فعله فى الغد على خلقه إنسانا المفروغ منه ، وهذا معنى فارغ جدا ، وقد أشرت إليه فى « تحت سلطان القدر » ولـكن لم ينفع فى تسديد رأى الصديق . وكذا نظهر الفراغ كل

الظهور فى قوله تعالى « ولـكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه فى قلوبكم وكرّه إليكم الـكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة » لو لم يكن لله تعالى مشيئة فى أفعال عباده إلا عند خلقهم ذوى مشيئة واختيار من غير تدخل منه بعده فى خيرهم وشرهم .

ثم ان فى تفسير قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بما فسر به فضيلة الصديق والمرحوم الشيخ بخيت من تعليق مشيئات العباد فى أفعالهم بمشيئة الله العامة فى خلقهم ذوى قدرة ومشيئة ، لا بمشيئاته الخاصة بخصوص أفعالهم ومشيئاتهم ... فى تفسيره هذا الذى يحاولون بها التفادى من دلالة الآية على الجبر فى مشيئاتهم لو تركت على ظاهرها ، يلزم ان تكون أفعال العباد ومشيئاتهم المتعلقة بها بخصوصاتها وتفاصيلها المنقسمة إلى الخير والشر وهى أفعالهم ومشيئاتهم الجزئية . . لا يخرج شىء منها إلى ساحة الوقوع والوجود ، بمقتضى الحديث النبوى المجمع عليه القائل : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » لأن مشيئة الله فى خلق الناس ذوى قدرة ومشيئة ليست مشيئة كونهم فاعلين لهذا الفعل المعين وذاك الفعل المعين . ولهذا كان المعتزلة قائلين بأن الشر الذى يشاؤه الإنسان ويفعله يقع من غير مشيئة من الله ، مع أنهم أى المعتزلة معترفون مع أهل السنة بمشيئة الله فى خلق الإنسان ذا قدرة ومشيئة ؛ فلو كانت مشيئة الله فى خلق عباده ذوى قدرة ومشيئة ، تضمنت مشيئته لـكل فعل من أفعالهم وكل مشيئة من مشيئاتهم لما أمكن المعتزلة أن ينكروا مشيئة الله فى أفعال عباده الشرية ، ولما احتاج أهل السنة فى الرد عليهم إلى الاستدلال بقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » . قال الإمام الرازى عند تفسير قوله تعالى « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاءون إلا ان يشاء الله » : اعلم أن هذه الآية من جملة الآيات التى تلاطمت فيها أمواج الجبر والقدر ، فالقدرى يتمسك بقوله « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا » ويقول إنه صريح مذهبى ونظيره « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »

والجبرى يقول متى ضمت هذه الآية إلى الآية التى بعدها وهى .. «وما تشاءون إلا أن يشاء الله » خرج منه صريح مذهب الجبر » انتهى قول الرازى باختصار ، ومنه يفهم ما يصلح أن يكون معنى هذه الآية .

ولنا أن نقول فى إحباط مساعى المحاولين لتهريب مذهبهم فى استقلال مشيئات العباد عن مصادمة قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بأن يؤولوا مشيئة الله المذكورة فيه مسلطةً على مشيئاتهم، بمشيئته العامة المتعلقة بخلقهم ذوى قدرة واختيار... فإما أن ينكروا وجود مشيئات لله تعالى بجنب مشيئات العباد الخاصة ــ المعبر عنها بإراداتهم الجزئية ــ متعلقة بأفعالهم المختلفة .. فيكون خلق تلك الأفعال المنسوب إليه تعالى فى مذهب أهل السنة الذى هو مذهب خصومنا أيضا المؤولين لآية « وماتشاءون..» بما يخالف السوق والذوق ، خاليا عن المشيئة لله .. وإما أن لا ينكروا هذه المشيئات لله الخاصة ، بجنب مشيئات العباد ، وإنما ينكرون تبعية مشيئاتهم بمشيئته مدعين العكس كما يرجع إليه مذهب الماتريديين القائلين بأن الله تعالى يخلق أفعال عباده الاختيارية على وفق مشيئاتهم سنة مطردة منه ــ وقد انتقدنا هذا المذهب فى « تحت سلطان القدر » ووجدناه أشد من مذهب المعتزلة فى تفويض أفعال العباد إليهم ــ فتكون النتيجة على التقدير الأخير فى توجيه أقوال من يخالفوننا فى تفسير الآية أكثر بعدا عن السوق والذوق ، لأنها تقول « وما تشاءون إلا ان يشاء الله » لا « وما يشاء الله إلا أن تشاءوا » ولذا لم يختره فضيلة الصديق ولا الشيخ بخيت .

فلله فى أفعال عباده مشيئتان ، مشيئته العامة المتعلقة بخلقهم ذوى مشيئة أى ذوى استعداد لأن يشاءوا ويجعلوا أفعالهم المختلفة الصادرة عنهم مبنية على مشيئاتهم . وهذه المشيئة لله تعالى غير مشيئته المذكورة فى قوله « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » لأن المشيئه الأولى مشيئة التفويض والثانية مشيئة التخصيص ، ولا يكون الله بمشيئته الأولى العامة شائيا لهداية المهتدين ولا شائيا لضلالة الضالين ، ومشيئة الله أيضا فى

قوله « وما تشاءون إلا ان يشاء الله » من قبيل المشيئة الثانية .

وحاصل معنى المشيئتين لله تعالى أنه شاء أن يكون أفعال عباده مبنية على مشيئاتهم. فيكونون مختارين فى أفعالهم لكونهم يفعلونها بمشيئاتهم ، ومع هذا فقد شاء الله ان تكون مشيئاتهم هى الأخرى مبنية على مشيئته ، فيكون الله مؤثرا فى أفعالهم بواسطة التأثير فى مشيئاتهم ويكونون بهذه الصورة مختارين فى أفعالهم ومضطرين فى مشيئاتهم. وهذا هو معنى الجبر المتوسط الذى ينتهى إليه مذهب الأشاعرة فى أفعال العباد أى الجبر فى أفعالهم بواسطة الجبر فى مشيئاتهم .

وليس العباد مجبورين فى أفعالهم مباشرة لكونها مبنية على اختيارهم ، ولهذا افترق مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبرية الضالين النافين الاختيار بالمرة عن الإنسان ، كما انهم أى الأشاعرة متفقون مع سائر أهل السنة الماتريديين وغيرهم فى كون الأفعال يخلقها الله الذى هو خالق كل شىء بنص القرآن، والمخالف فى هذا هو المعتزلة القدرية القائلون بأن أفعال الإنسان الاختيارية مفوضة من الله إليه .

أما اختيار الإنسان لتلك الأفعال فالأشاعرة قائلون بأنه مخلوق الله كأفعاله . لكن الماتريديين يدعون استقلال الإنسان فى اختياره ، والله الذى هو خالق أفعاله وخالق كل شىء ، ليس خالقا لاختياره ، لأن الخلق يتعلق بالموجودات والاختيار لا وجود له عندهم . وسائقهم إلى هذا القول إنقاذ الإنسان من الجبر فى أفعاله إذا كان غير مستقل فى اختياره .

والحق أن اختيار الإنسان الذى لا يختلف عن إرادته . لا يمكن إخراجه عن الموجودات. وطريقهم فى الإخراج بدعوى انها إرادة جزئية لا يستقيم لهم ، بل الموجود فى الخارج من الإرادات المنسوبة إلى الانسان ينحصر فى إراداته الجزئية الصادرة عنه متعلقة بأمور معينة .. فيمكننا ان نعد هذه الإرادات المتحققة فى الخارج بفضل جزئيتها أى تعينها وتشخصها ـ كما يكون الموجود فى الخارج جزئيات الكلى ، لا الكلى نفسه ـ

يمكننا أن نعدها من أفعال القلب فتكون مخلوقة لله كسائر أفعال الإنسان .. ولا يمكن إنقاذ الإنسان من الجبر فى أفعاله بواسطة الجبر فى اختياره ، حتى ولو لم يكن اختياره من الموجودات والمخلوقات ، إذ يكفيه كون هذا الاختيار متأثرا من الداعية التى يخلقها الله فى قلب الإنسان . لكن الأشاعرة يتعزون فى هذا الجبر الآتى من تأثير الداعية فى الاختيار ، بعدم وجود الجبر فى الأفعال المنسوبة إلى الاختيار وبعدم تسليم كون الاختيار متأثرا من الداعية لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم ، وإنما الجبر المتوسط أى الجبر بالواسطة يأتى إلى مذهبهم من كون الاختيار مخلوق الله كالأفعال . أما الماتريديون وأشباههم ممن لا يرضون الجبر بالمرة فكما ينكرون تأثير الداعية فى الاختيار إلى حد الوجوب لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم أيضا ، ينكرون كون الاختيار مخلوق الله تعالى كما ذكرناه آنفا مع الرد على متمسكهم فيه .

وإنى أخالف من هذا المذهب عدمَ كون اختيار الإنسان من الموجودات التى يتعلق بها خلق الله كأفعاله ، ومن المذهبين جوازَ الترجيح بلا مرجح فى أفعال الإنسان ـ وقد حققناه فى « تحت سلطان القدر » ص ١٢٦ ـ ١٣٧ ـ فيأتيها الجبر بالواسطة قطعا من كون الاختيار مخلوق الله أو من تأثير الداعية إلى حد الوجوب ، كما حققناه أيضا فى غير موضع من « تحت سلطان القدر » ويقتصر التعزى المعقول على كون هذا الجبر غير مفسد لاختيار الفاعل ، لعدم تعارضه مع إرادته كما يتعارض الإكراه مع إرادة المكره فيفسدها ان لم يسلبها ، ويكون الجبر فيما نحن فيه جبرا محبوبا عند المجبور لامثيل له فى غير ما يكون بين الله وعباده ، فهم يفعلون ما يشاءون ولا يشاءون إلا ما يشاء الله أن يفعلوه . وهو منطوق قوله تعالى : « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن يشاء الله » والذين يريدون رفع الجبر بالمرة عن موقف الإنسان فى أفعاله ولو بواسطة الجبر فى مشيئته التابعة لمشيئة الله بمقتضى الآية ـ ومنهم فضيلة الصديق ـ ذهبوا فى تفسير الآية إلى حد تغييرها .

وزاد الصديق عليهم فحاول أن يتعسف فى تفسير الكلمة المشهورة المنقولة عن العلماء فى إيضاح موقف الإنسان من الجبر المتوسط : « مختار فى أفعاله ومضطر فى اختياره » بأبعد من تعسفاتهم فى تفسير الآية فقال : « نعم ، العبد مختار فى فعله مجبور فى اختياره وهو بمعنى أنه مجبول على الاختيار فليس فى استطاعته أن لا يكون مختارا كالجدار » .

وهذا مع كونه من أغرب المكابرة المكشوفة ففيه أروع مثال لتوجيه الكلام بما لا يرضى صاحبه لأن أصحاب تلك الكلمة من العلماء ليسوا من خصوم مذهب الجبر المتوسط أى الجبر فى أفعال الإنسان بواسطة الجبر فى اختياره ، كفضيلة الصديق بل من أنصاره المعترفين به . وهم لم يقولوا ذاك القول بصدد إنكار مذهب الجبر ورده إلى مذهب المعتزلة القدرية ولا إلى أكثر منه منوِّهين بأنه من غير تفسيره بما فسر به الصديق يجعل العبد كالجدار ، لكن أصحاب مذهب هذا الجبر المتوسط أنفسهم وهم الأشاعرة يلزم أن يكونوا كالجدار قبل أن يكون الإنسان فى مذهبهم كذلك ، ويكون مثلهم مرتين العلماء المتكلمون عن خلاصة هذا المذهب الذى هو مذهبهم أيضا ، إذ ليس فى شىء من المعقول والمعروف أن يتكلم الرجل فى شرح أو تأويل مذهبه بما يقلبه إلى مذهب خصومه وإلى أبعد من ذلك ، كأنه يلتجىء إلى جانبهم منكرا لمذهبه وتائبا عنه!! فهذا مافعله فضيلة الصديق بقول العلماء فى خلاصة مذهب الجبر المتوسط ، جاعلا من نفسه نائبا فضوليا عنهم يقيهم شر مذهبهم الذى يجعل الإنسان كالجدار .

والواقع أن العلماء أرادوا بقولهم عن الإنسان إنه مختار فى فعله مضطر أو مجبور فى اختياره ، التوسطَ بين أمرين من الجبر أو التفويض ، وتفسير الصديق لقولهم ذاك يجعل الأمرين أمرا واحدا فقط وهو التفويض الممثَّل لمذهب المعتزلة القدرية ، ويردّ الأمر الآخر الذى هو الجبر إلى التفويض أيضا فيجعله تفويضا مؤكدا ، وليس هذا

طبعا فى شىء من مذهب الأشاعرة ، بل نقيضه وأكثر من نقيضه .

وهناك وجيزة أخرى فى تلخيص مذهب الجبر المتوسط أى الجبر فى الفعل بواسطة الجبر فى الاختيار ، تُعزى إلى المحققين وتماثل الوجيزة التى عبث فضيلته فى تفسيرها ، وهى «أن الإنسان مضطر فى صورة مختار» قال العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد : «لاخفاء فى أن حصول المشيئة والداعية التى يجب معها الفعلُ أو التركُ ليس بمشيئتنا واختيارنا، وإليه الإشارة بقولهتعالى « وماتشاءون إلا أن يشاء الله » وقوله : « قل كل من عند الله » ولذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر وإن كان فىالحال الاختيار وان الإنسان مضطر فى صورة مختار » فهل يمكن فضيلةَ الصديق أن يفسر قول المحققين هذا أيضا ــ وهو أبلغ فى الاعتراف بالجبر من القول الأول ــ بما يقلبه إلى مذهب المعتزلة كما فسرالقول الأول ، لاسيما بعد تصريح العلامة التفتازانى بأن المآل هو الجبر وتأييده بقوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » الذى تعسف فيه الصديق وغيره من علماء الزمان ليفهموا منه مالم يفهمه العلامة التفتازانى .

وقال العلامة فىمحل آخر من شرح المقاصد : « ونحن نقول الحق ماقاله بعض أئمة الدين ان لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وذلك لأن المبادىء القريبة على قدرته واختياره والمبادىء البعيدة على عجزه واضطراره فإن الإنسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد فى شق الحائط ، وفى كلام العقلاء « قال الحائط للوتد لِمَ تشقنى قال : سل من يدقنى » .

وإنى أرى الحق فيما رآه العلامة حقا ونقله عن بعض أئمة الدين أو بعبارة أخرى من المحققين ، لكن فى مثال القلم والوتد نظرا عندى لأن الجبر الواقع فى المثالين جبر محض وليس للقلم والوتد حتى صورة مختار ، مع أن المحققين القائلين بكون الإنسان مضطرا فى صورة مختار أرادوا بقولهم هذا ما أراده أصحاب الكلمة الأولى من نشدان

الوسط بين أمرين وإن كان جانب الجبر والاضطرار راجحا على جانب الاقتدار وفى غاية القوة المتساوية مع ما فى الجبر المحض ، ومع هذا فالاختيار موجود فى قول المحققين ولو صوريا ، فلو كان للقلم فى يد الكاتب والوتد فى يد الداق شعور واختيار متفقان مع شعور الكاتب والداق واختيارهما كان التمثيل بهما تام الانطباق على موقف الإنسان بيد الله ، وقد قلنا فى «تحت سلطان القدر» بعدم وجود مثال تام الانطباق على موقف البشر تحت سلطان القدر ، وانتقدنا كل مثال ذكره المؤلفون فى الشرق والغرب ، ولذا كانت هذه المسألة أعوص مسائل الدنيا رغم مايراه فضيلة الصديق من أنها بديهية من أجلى البديهيات .

حتى إنى لا أكتفى بالاختيار الصورى فى الإنسان المضطر وأقول انه يفعل ما يفعله ويترك ما يتركه باختيار تام حقيقى لكنه ضرورى الاتفاق مع اختيار الله ، فكأن الاضطرار فى اختيار الإنسان لا فى الإنسان نفسه الذى فى وسعه ان يعدل عن كل اختيار له نقول عنه انه يتفق مع اختيار الله ، إلى غيره . فإذا بالاختيار المعدول إليه هو المتفق مع اختيار الله التابع له والمعدول عنه غير متفق .

ولنا مزيد بيان عن هذا الموقف الدقيق للإنسان فى «تحت سلطان القدر» ص١٤٨ ـ ١٥٧ يصدقك إذا قلت عن الإنسان المنتهى أمره إلى الجبر متى فر منه ، من ناحية كون مشيئته تحت تأثير مشيئة الله : إنه غير مجبور ولا مكره لعدم تعارض مشيئته فى تقلباتها مع مشيئة الله التى تتبعها فى رغبة صادقة منه وطيب نفس ، وتأثيرُ مشيئة الله فى مشيئته من نوع الترغيب والاقناع بخلق داعيــة فى قلبه تجذب مشيئته إلى جانب مشيئته جذبا ، لا من نوع القسر والإكراه ، وإن هذا الترغيب لكونه ترغيب عزيز مقتدر لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء ، أقوى فى التأثير من الجبر والإكراه ، فكل مايشاء العبد ويكون ، لا يكون إلا عينَ ما شاء الله الذى يكون هو ولا يكون غيرُه .

ولهذا لا يمس كل ما ذكره الصديق فى الطعن على مذهب الجبر ولا تمثيله الإنسان فى هذا المذهب بالجدار ، لا يمس شيء من ذلك ، الجبرَ الذى نقول به وهو لا يعارض إرادة المجبور ولا اختياره ولا يسلب أيًّا منهما ولا يفسده كما يفسده الجبر المرادف للإكراه . وليست إرادة العبد واختياره أداة بيد الله كالقلم فى يد الكاتب فإن كانا أداة لم يكونا كالقلم ، فهل رأيتم أو سمعتم أداة من نوع الاختيار والإرادة لا بيد المختار والمريد؟ وكل هذا موجب لغموض المسألة ، فلو قلنا لا إرادة ولا اختيار للانسان كانت المسألة سهلة وكان الإنسان كالجدار، ومع هذا كان قولا باطلا ومصادما للبداهة كما ذكره فضيلة الصديق . ولو قلنا كما قال المعتزلة أو إمام الحرمين أو الماتريدية أو الصديق إن العبد حر فى اختيار الفعل والترك وليس هو ولا اختياره تحت تأثير إرادة الله إلا من حيث إن قدرته على الإرادة والاختيار عطية من الله له فى ابتداء خلقته ، حيث خلقه إنسانا ولم يخلقه جمادا ، كانت المسألة سهلة أيضاً ولكن كان قولا غير مطابق أيضا للحق المطابق لموقف الإنسان الحقيقى ، وكان إيمان المرء بالقدر على هذا المذهب لا أهمية له بل ولا معنى ، لكونه إيمانا بقدرة وإرادة نفسه اللتين يترتب عليهما حصول الفعل ترتيبا مطردا ، سواء كان حصوله بخلق الله أو بخلقه نفسه ، لا إيمانا بالقدر ، ولا يكون المناسب على هذا أن يقال بعد الإيمان بالقدر : خيره وشره من الله تعالى بل من الإنسان نفسه .

أما الإيمان بالقدر على الوجه الصحيح وربط الخير والشر إلى إرادة الله فإنما يُعقل من طريق الاعتراف بوجود مشيئتين لله تعالى أولاهما مشيئته المتعلقة بخلق الإنسان ذا قدرة وإرادة والثانية مشيئته عند كل ما يفعله الإنسان من خير أو شر، لخلق ذلك الفعل متفقة مع مشيئة الفاعل[1] وقد أجمع أصحاب المذاهب الحق على أن الله خالق أفعال

---

[١] ومشيئة الله هذه التى هى غير مشيئة خلق الإنسان ذا قدرة وإرادة، تسمى توفيقه تعالى إذا كان الفعل خيراً وخذلانه إذا كان شراً .

العباد ويلزم أن يكون فضيلة الصديق معهم رغم عدم اعترافه بمشيئة الله بجنب مشيئة الإنسان المتعلقة بأفعاله غيرِ مشيئته عند خلقه ذا قدرة وإرادة ، فهل يكون إذن خالق الله لأفعال العباد فى أوقاتها بدون مشيئة منه ؟

فأصدق القول الذى لا شبهة فيه للعقل والمنطق أن جميع العلماء الجدد المرتكبين كل تكلف لإبعاد قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » عن الجبر والمنكرين بهذا الغرض مشيئة الله المتعلقة بخصوصية أفعال الإنسان ، تقبلوا من حيث لايشعرون مذهب المعتزلة فى إسناد خلق أفعال العباد إليهم أنفسهم لا إلى الله إذ لا خلق بدون مشيئة وإذا لم يكن الله خالق تلك الأفعال فلا توجد مشيئة له يمكن تعليق مشيئات العبادعليها فى الآية ، غير مشيئته فى خلقهم ذوى قدرة وإرادة. إذ لو وجدت هذه المشيئة المتصلة بمشيئاتهم اتصالها بها فى الآية لكانت أحق من كل الوجوه بأن يكون التعليق عليها فى الآية ، أحق من مشيئة لله بعيدة عن مشيئاتهم فى الزمان والمعنى والسياق والسباق. وقد لفتنا من قبل إلى بعض نواحى هذا البعد كما أن الخصوم كانوا معترفين بهذا البعد — من حيث لايشعرون — لما أنكروا وجود تلك المشيئة لله القريبة وخرجوا فى سبيل هذا الإنكار عن مذهبهم فى خالق أفعال العباد .. وهكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام .

ومن عجائب الأخطاء التى جر إليها علماء الزمان إنكارهم الجبر المتوسط ثم إنكارهم —لتبرير ذلك الإنكار— مشيئاتِ الله تعالى الخصوصية المتعلقة بخلق أفعال العباد فى أوقاتها.. من عجائب الأخطاء قول المرحوم الشيخ بخيت فى تفسير قوله تعالى « ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون » : « لو شاء عدم فعلهم لخلقهم مقهورين مسلوبى القدرة والإرادة كالجمادات » وهذا يشبه تفسير المعتزلة فى هذه الآية بحمل مشيئته تعالى على مشيئة القسر والإلجاء وإن لم يكن عين تفسيرهم بتمامه ، أو بالأولى وإن كان تفسيرهم

أقل بُعداً عن الآية من تفسير الشيخ .. وعلى كل حال فهما متقاربان لا متحدان ، لأن هؤلاء العلماء اعتنقوا عند فرارهم من الجبر مذهب المعتزلة غير معترفين به .

وقد قلت إن تفسير المعتزلة أقل بعداً عن الآية من تفسير الشيخ، لأن تفسيره القائل بأن ربك لو شاء عدم فعلهم لخلقهم مقهورين ، لكنه لم يشأ فلم يكونوا مقهورين كالجمادات، ينافى قوله تعالى « وهو القاهر فوق عباده » ، والشيخ ذكر قوله تعالى هذا عند تفسير آية المشيئة غير منتبه إلى المنافاة ولا إلى أن الجمادات لا يقال عنها « ما فعلوه » كما لا يقال « فعلوه »، لأن النفى إنما يتصور فيما يتصور فيه الإثبات .

والشيخ الأكبر المراغى نسج على منوال فضيلة الشيخ بخيت ولكنه بعد أن قرأ نقدى عليه فى « تحت سلطان القدر »، فقال فى تفسير الآية « ولو شاء ربك مافعلوه بأن خلقهم ملائكة » .

وكلهم بعيدون عن المعنى اللائق بالنظم المعجز ، كأن الله غير قادر على أن يجعلهم — وهم أناس كما مر فهم ذوو قدرة وإرادة — لا يفعلون مافعلوه، بأن يتركوا فعله بإراداتهم واختيارهم توفيقا لها من الله مع إرادته .

أما فضيلة الصديق فلكونه ساعيا جهد طاقته للتغاضى والتجاهل عما كتبت فى « تحت سلطان القدر » وأطلت فى نقد ما قاله الشيخ بخيت مبتعدا كل الابتعاد عن الحق والذوق فى تفسير آيات المشيئة — فهو وإن لم يفسر تلك الآيات كما فسرها فضيلة الشيخ المرحوم لكنه تعدى حدود الاعتدال عند تفسير كلمة العلماء فى موقف الإنسان على مذهب الأشاعرة : « مختار فى فعله مضطر فى اختياره » تفسيرا محرفا للكلام عن مواضعه فشبّه المجبور فى ذلك المذهب بالجدار . وهذا على الرغم من أن بين الجدار وبين المجبور فى مذهبهم جبرا محبوبا ، بعدَ ما بين المشرقين لأن له شعورا وإرادة يبنى أفعاله عليهما ، حتى ان المجبور جبرا مكروها يفعل مايفعله أيضا

بشعور وإرادة وإن كانت إرادته فسدت بما يصادمها من إرادة المكرِه ، فلا يصح تشبيهه أيضا بالجدار ، فما ظنك بالمجبور الذى يفعل ما يشاء عن رضى وطيب نفس متفقَ الإرادة مع إرادة المجبر ، حتى لو قلنا لاجبر هناك ولكن دوام الاتفاق وعدم الانفكاك بين الإرادتين لصح ذلك . نعم دوام الاتفاق بين الإرادتين ، على أن تكون إرادة الإنسان تابعة وإرادة الله متبوعة ، لاعلى أن تكون إرادة الله تابعة لإرادة الإنسان كما فى مذهب الماتريدية القائل بجريان عادة الله على خلق أفعال الإنسان على حسب إرادته التى هو مستقل فيها عندهم .

ولا يعد تعييب مذهب الماتريديين المتفق مع المذهب المختار عند الصديق ، بتضمنه لاتباع إرادة الله لإرادة الإنسان، ثقيلا عليهم مع كون هذا الاتباع واقعا فى مذهبهم إن لم يكن بالحرف والإسم فمن طريق المعنى المؤدى باسم آخر . كالتنفيذ والتأييد ... ومع كون التبعية خلاف الواقع وعكسَه بموجب قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .. وإنما الحقيق بالاستثقال والاستنكار تعييب مذهب الأشاعرة القائلين بالجبر المتوسط بأنه يجعل الإنسان كالجدار، وعدمُ الاعتراف بوجود الجبر فى الواقع محبوبا أو غير محبوب .

والحق الذى لا مرية فيه عندنا انه لا قبل لإنكار تدخل من الله فى فعل عبده بعد إسناد خلق الفعل إلى الله ـ المعترف به عند الصديق ، مادام غير مصارح بانتحال مذهب المعتزلة فى قطع إسناد خلقه عن الله ـ وحينئذ تكون لله مشيئات خاصة متعلقة بخلق كل فعل من أفعال العباد زيادة على مشيئته المتعلقة بخلقهم ذوى قدرة وإرادة، ويكون للعبد أيضا مشيئة متعلقة بفعله، فتجتمع المشيئتان وتتفقان على ذلك الفعل. أما تعيين التابع والمتبوع من هاتين المشيئتين المتفقتين فأمره إلى الداعية التى يخلقها الله فى قلب العبد تحثُّه إلى تلك المشيئة المتفقة مع مشيئة الله ، ومن هذا يحصل الجبر المحبوب للعبد المجبور .

وهذا ما نطق به قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وما قاله العلامة التفتازانى ونقلناه سابقا من «أن المبادىء البعيدة لفعل العبد – يعنى الداعية – تدل على عجزه واضطراره وإن كانت المبادىء القريبة دالة على اختياره فإن الإنسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب الخ . . » والسبب فى كون الاختيار صوريا والاضطرار حقيقيا أن العبرة بالمبادىء البعيدة، لكون المبادىء القريبة مبنية عليها دون العكس .

وهذا أيضا اتفاق العقل مع النقل فى هذا الجبر : ومن أجل ذلك قلت فى «تحت سلطان القدر » معترضا على العلامة التفتازانى فى قوله « بأن العمدة فى هذه المسألة على العقل دون النقل بناء على أن الأدلة النقلية متعارضة فيها » قلت لا يمكن أن يكون هناك تعارض فى الأدلة النقلية من دون وجود مثله فى الأدلة العقلية .

فليس موقف الإنسان المختار المقيد اختياره بالتبعية لاختيار الله ، لا كتبعية اختيار المكرَه لاختيار المكرِه المتعارضين بل تبعية أشد من ذلك ، ومع هذا تبعية مرغوب فيها من التابع ، ومن أجله كان هو المسئول عن أفعاله المبنية على هذا الاختيار . . فاعل مختار مقيد اختياره بقيد لا يخرج عنه لزاما ولا يريد أن يخرج، وهو لهذا ومع ذلك مسئول عن أفعاله ... موقف الإنسان هذا ليس كما يستسهل حلَّ مشكلاته المستسهلون الذين منهم بل من متطرفيهم فضيلة الصديق القائل فى تعليقاته على اللمعة ص ٦٨ « بيد أن شدة الظهور كثيرا ما تتخذ وسيلة التنازع المؤدى إلى عد أجلى المسائل من أعوصها » . وعندى أن منبع الغلط فى ظن مستسهلى الأمر نفاة الجبر أن الإنسان يفعل ما فعله مستقلا فى إرادته الجزئية لعدم كونها مخلوقة لله وعدمُ كونها مخلوقة لعدم كونها موجودة .

فانظر كيف تُستصغر إرادة العبد المتوجه نحو أفعاله لئلا يستكثر استقلاله فيها . .

تستصغر باسم الجزئية التى لا يصح استصغارها[1]، ثم يعزى إليها أعظم تأثير هو استجلاب خلق الله لكل فعل من أفعال العبد استجلابا مطردا كأنما هذه الإرادة الجزئية هى خالقة تلك الأفعال.. نعم استجلابا مطردا لخلق الله ، لا يتخلف بناء على سنة من الله جارية على خلق تلك الأفعال وفق هذه الإرادة الجزئية . . فهى تؤدى بالاطراد إلى وقوع تلك الأفعال وإن كان وقوعها بخلق الله ... فى حين أنه قد يختل استقلال العبد عند المعتزلة فى إيجاد أفعاله ، بسبب الداعية إلى الفعل التى يخلقها الله باتفاق المذاهب فى قلوب العباد مؤثرة فى إراداتهم ويكون تأثيرها فى مذهبهم أقوى مما لها فى مذهب الماتريدية ، لعدم جواز الترجيح بلا مرجح عندهم أى المعتزلة . ولهذا قلت فى تحت سلطان القدر ولا أزال قائلا إن العبد فى مذهب الماتريديين أكثر استقلالا منه فى مذهب المعتزلة .

نعود إلى ما كنا فيه : وظنهم الثانى الذى غلطوا فيه أن الداعية التى يخلقها الله فى قلب الإنسان موجهة له إلى الفعل أو ترك الفعل ، مرجحة يمكن إهمالها لاموجبة. وقد قضينا فى « تحت سلطان القدر » على كلا الظنين ونبهنا إلى أن إرادة الإنسان إن كانت من الموجودات فهى إرادته الجزئية أى المتعينة بتعين متعلقها فعلا أو ترك فعل، وهى بهذا التعين يكون لها تحقق فى الخارج عند حالات العزم على فعل شىء معين أو ترك فعله ، لا إرادته المطلقة الموصوف بها الإنسان دائما حتى فى حال عدم إرادة شىء أيضا صالحةً للتعلق بالفعل والترك . وليست هذه إرادة موجودة فعلا ، بل عبارة عن الاستعداد للإرادة .. كما حققنا كون الداعية موجبة .

---

[١] تستصغر هذه الإرادة بوصف الجزئية مع أن هذا الوصف هو الذى يجعل الإرادة معينة ومتحققة فى الخارج وكل إرادة صدرت من الإنسان ووقعت متجهة الى جهة معينة فهى ارادة جزئية تتحقق فى الخارج بفضل جزئيتها ، كما يتحقق الإنسان الكلى فى الخارج ، بجزئياته المتشخصة فى زيد وعمر وبكر . ولا وجود للانسان الكلى ولا لإرادته الكلية . فهى التى تستحق ان لاتعد مخلوقة لعدم كونها موجودة ، لا الإرادة الجزئية . لكنهم يستصغرونها ثم يعزون إليها أعظم تأثير

لـكن فضيلة الصديق أهمل ما كتبناه فى الـكتاب المذكور بشأن الداعية وظن أن إهماله ينفعه فى القول بإمكان إهمال الداعية . ومرادنا من الداعية الداعية المؤدية إلى الفعل أو الترك لا الداعية التى تسنح بالبال ولا تؤدى إلى فعل أو ترك فعل ، لأن كلامنا فى مسألة أفعال العباد الواقعة فعلا لا المتصورة فقط ، فداعية الواقعة موجبة قطعا ، وتمام التحقيق فى « تحت سلطان القدر » ص ١٥٣ ـ ١٥٤ وإنـكار حاجة الأفعال الاختيارية إلى الداعية أو إنـكار وجود الفعل أو الترك مع وجود الداعية بعيد عن التحقيق .

ولنا أن نقول هنا اما أن لا يكون لله تعالى مشيئة خاصة فى فعل الإنسان غير خلقه ذا قدرة وإرادة واختيار كما قال المعتزلة ومن نحا نحوهم مثل إمام الحرمين والماتريدية وصاحب « اللمعة » وفضيلة الصديق ، بل الأشعرى أيضا فى مذهبه الحقيقى على ما ادعاه المدعون والمؤولون لقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بما أول به فضيلته بعد المرحوم الشيخ بخيت ... أو يكون لله تلك المشيئة الخاصة المتعلقة بطرف معين من الفعل أو الترك لـكل فعل معين كما هو مذهبنا ، وهى مشيئة الله المتفقة مع مشيئة الإنسان المبنية على الداعية التى يخلقها الله فى قلبه ، فلو لم تـكن لله هذه المشيئة لما خلق الداعية فى قلب الإنسان ، بل لو لم يكن لله هذه المشيئة لما كان وجه لإسناد الخلق فى أفعال الإنسان إلى الله فى غير مذهب المعتزلة القائلين بأن الإنسان هو خالق أفعاله ، لاستلزامه إن كان الله خالقها أن يكون خالقها من غـير مشيئة منه . فإذا كان لله مشيئة متعلقة بفعل الإنسان وتركه الفعل وللعبد مشيئة ، وكان تقرر الطرف المعين من فعل العبد وتركه الفعل باتفاق هاتين المشيئتين ، اعتبرنا مشيئة العبد فى هذا الاتفاق تابعة لمشيئة الله وجعلناه منطوق قوله تعالى : «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» لـكون مشيئة العبد تابعة للداعية التابعة لمشيئة الله خالق الداعية ، ولم نعتبر مشيئة العبد متبوعة لمشيئة الله الذى هو خالق الفعل على وفق إرادة العبد واختياره كما هو مذهب الماتريدية ،

واعتبره إمام الحرمين الذى اعتبرناه نحن فى المعنى مع المعتزلة ، لفظا من غير معنى .

فقد انجلى أن لله مشيئة خاصة فى شأن كل فعل من أفعال عباده أو تركهم لذلك الفعل ، تستميل مشيئتهم إليه وتكون لا محالة نافذة فى استمالتها على مقتضى قانون « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ومشيئة الله هذه التى هى غير مشيئته الأولى المتعلقة بخلق الإنسان ذا إرادة واختيار ، تسمى توفيقه تعالى بالنسبة إلى عبده السعيد وخذلانه بالنسبة إلى عبده الشقى المذكورَين فى قوله « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » والدليل على وجود هذه المشيئة لله المستميلة خلقُه الداعية كما قلنا[1] ، وعلى نفوذها القطعى استحالة تخلف ماشاء الله عن مشيئته ، فمن هذا يحصل الجبر عندنا ؛ والذين يعتبرون الداعية مرجحة فقط لا موجبة يكونون بمنزلة المجيزين لهذا التخلف المذكور ولا تنس أن مرادنا من الداعية هى التى بنى عليها الفعل أو تركُ الفعل ، وما عداها ليست بداعية . فالداعية موجبة وغير الموجبة ليست بداعية.. ولا تنس أيضا أن الإنسان الذى يتوهم قدرته على إهمال الداعية يقع تحت داعية أخرى تقابلها .

فمشيئة الله الخالقةُ للداعية لاتخلى الجو لمشيئة الإنسان وهو صريح معنى قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» لاسيما إذا قرأناه كما قرأ ابن مسعود : « وما تشاءون إلا ما شاء الله » والمعارضون فى تفسير الآية يبعدونها عن معناها الطبيعى فهى كما ترى تجمع مشيئة الإنسان مع مشيئة الله وتقارن بينهما فى التابعية والمتبوعية بأن تنص على أن مشيئة الإنسان لا تختلف عن مشيئة الله . ولا محل لأن يكون المراد من مشيئة الله المذكورة فيها مشيئته التى خلق بها الإنسان ذا مشيئة واختيار ، لأن معنى ذلك خلقه قادرا على المشيئة ومهيأ لها ، لاخلقه شائيا بالفعل فلا تجتمع المشيئتان عند خلق الإنسان

[١] لأن الله تعالى لا يكون هاديا لمن شاء من عباده ، ومضلا لمن شاء منهم المذكورين فى فى قوله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، بمجرد خلقهم ذوى ارادة واختيار .

لتجرى المقارنة بينهما . وفضلا عن هذا فلا وجه للمقارنة بين مشيئة الإنسان ومشيئة من أعطاه المشيئة ولا لتعيين أى منهما تابعة والأخرى متبوعة بالضبط والتصريح ، لكونه تصريحا بما هو معلوم ومستغن عن البيان[١] ولا يجوز حمل كلام الله على معنى معلوم للمخاطبين قبل إلقائه عليهم ، مع عدم انطباق لفظ الكلام الوارد بصيغة الفعل المضارع فى مشيئة الله ، على مشيئته العامة المتعلقة بتكوين الإنسان فى أول خلقه مستعدا للمشيئة . والآية إنما تكون مفيدة لمعنى جديد جدير بأن ينبّه المخاطبون إليه، إذا حملت مشيئة الله المذكورة فيها على مشيئة جديدة لله خاصة ربما يغفل المخاطبون عنها وعن كونها مقيّدة لمشيئته العامة السابقة المتعلقة بخلق الإنسان مزوّدا بالقدرة على المشيئة ربما يغفلون عنها لخفائها وخفاء تأثيرها فى مشيئة الإنسان كما غفل العلماء المعاصرون المتغاضون عن موقف الإنسان الغامض المجبور فى صورة المختار .

وأما اقتناع فضيلة الصديق بما نقله عن « جول سيمون » الفيلسوف الفرنسى من قوله « وما الدواعى إلا فرص لظهور الإرادة وأنى تكون الداعية علة للإرادة وأنت تشاهد وسائل لتحصيل شئ تميل إليه النفس وتختار إحداها » ص ٧٠ « اللمعة » فمما يتعجب منه فلو قرأ فضيلته ما كتبته توضيحا لكون المرجّح موجبا ص١٥٧ — ١٥٩ وص ١٢٧—١٤٢ من « تحت سلطان القدر » ولاسيما لو قرأ منه ما كتبته فى القسم الثانى من الفصل المعنون « آراء فلاسفة الغرب » ص ٢٥٥—٢٦٧ لاطلع على حقائق لا يكون أمامها أدنى مقاومة لقول « جون سيمون » المنقول ، وكنت نقلت تلك الصفحات هنا على طولها لو كانت صفحات كتاب لغيرى ، وإنى أوصى القراء أن يقارنوا بين القولين فيتبعوا أحسنهما ، لكن مايظهر من حال فضيلته أنه اعتزم على

[١] على أن المرحوم الشيخ بخيت زاد فى الابتعاد وفهم من الآية تبعية مشيئة الله لمشيئة الإنسان. راجع « تحت سلطان القدر » .

أن لايقرأ كتابى « تحت سلطان القدر » لئلا يزعزعه عن رأيه الذى يصر عليه ، ولنقل عنه إنه لم يلتفت إلى كلماتى فى إيجاب الداعية إزاء كلمة « جون سيمون » عن عدم إفادتها الوجوب، فهل كان ينبغى لفضيلته أن يتمسك بقول هذا الفيلسوف الغربى متغاضيا عن قول العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد المار ذكره : « لا خفاء فى أن حصول المشيئة والداعية التى يجب معها الفعل أو الترك ليس بمشيئتنا واختيارنا الخ » ؟

فقد ظهر من كل ما سبق حصر المذاهب حول مسألة أفعال العباد فى مذهبين الجبر أو التفويض ، حتى إن مذهب التفويض الذى اشتهر به المعتزلة يرجع إلى الجبر بتأثير الدواعى التى يخلقها الله فى القلوب وعدم تجويزهم الترجيح بلا مرجح ، فيكون مذهب الماتريدية فقط القائل بكون الإرادة الجزئية التى هى الإرادة الوحيدة المتحققة فى الخارج، من العباد والله تعالى خالق أفعالهم المقدورة على حسب إراداتهم خلقا مطردا جرت سنة الله عليه. وليس للدواعى السانحة لقلوب الناس سلطان عليهم عند الماتريدية لقولهم بجواز الترجيح من الفاعل المختار بلا مرجح ؛ ... يكون هذا المذهب فقط ، أحق باسم مذهب التفويض وأبعد عن الجبر من مذهب المعتزلة[1] ، ولا يكون لأصحابه الماتريديين ومروجيه المزدادين فى الأزمنة الأخيرة حق تضليل المعتزلة واتهامهم بالمغالاة فى سلطة الإنسان على أفعاله ، فهو يملك أفعاله التى يخلقها الله فى مذهب الماتريدية بتملك إرادتها ، ولا يملك أفعالَه الصادرة عنه فى مذهب المعتزلة رغم كونه خالقها ، بسبب الدواعى التى يخلقها الله فى قلبه وهى موجبات لا مرجحات كما حققناه

وظهر أيضا أن الفرار من مذهب المعتزلة المتهمين بإنكار القدر والمسمَّين بما أنكروه أعنى القدرية ، إلى أى مذهب من المذاهب المتوسطة بين الجبر والاعتزال إما أن يعود

---

[١] ويكون قول الصديق المنقول سابقاً « فالمعتزلة المنقرضة يعيشون الآن تحت اسم الماتريدية أو الشيعة الإمامية » محتاجا إلى التصحيح والتعديل .

إلى الجبر غير المرغوب فيه لكون مآل الخليطة الممنوحة للإنسان فى أى مذهب متوسط المركبة من الاختيار والاضطرار ، اضطرارا مخلا باستقلاله ؛ وإما أن يعود إلى الاستقلال الموجود فى الاعتزال غير المرغوب فيه أيضا ، بل المهروب منه ، أو إلى أشد منه وأكثر كما فى مذهب الماتريدية المانح للإنسان على رأينا مالا يمنحه مذهب المعتزلة . أما نحن الذين نؤمن بالقدر الذى اعتنى بشأنه الإسلام وامن منكربه ولا نأبه للإيمان بالقدر التابع لاختيار الإنسان المستقل باستقلاله فى إرادته الجزئية كما فى مذهب الماتريدية .. فنختار الجبر على اعتزال المعتزلة واعتزال الماتريدية الذى هوأشد

نعم ، الجبر الذى نقول به غير الجبر الذى تقول به الفرقة الضالة الجبرية النافون لاختيار الإنسان وإرادته ، وهو أى الجبر الذى نختاره مايسمى الجبر المتوسط ، سواء قال به الأشعرى أو رجع عنه إلى ما يتحد مع مذهب الماتريدية ، لأنا لا نقول القول تقليدا لأحد[1] وليس معنى الجبر المتوسط انه جبر متوسط القوة لاشديدها كالجبر الذى فى مذهب الجبرية الضالين ، إذ لا فرق بين الجبرين فى المذهبين من حيث القوة والتأثير ، حتى إن الجبر الذى نقول به يفوق الإكراه فى القوة كالجبر فى مذهب الطائفة الضالة سواء بسواء ومع هذا فلا إكراه فى كلا الجبرين لعدم تعارضهما بإرادة المجبور ، أما عدم التعارض فى مذهبهم فلعدم الإرادة والاختيار للإنسان فى مذهبهم، وأما عدم التعارض فى مذهبنا فلان الجبر الذى نقول به يأتلف مع إرادة الإنسان واختياره ، حتى لو قلنا إنه لا جبر فى مذهبنا لصح ذلك ، إذ الإنسان يفعل ما يفعله عندنا بإرادته واختياره ، إلا أنه لا يريد ولا يختار إلا ما يريد الله ويختاره له ، فكأنه مجبور من غير جبر ، وفيه كمال قدرة الله الذى لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء . فراد

[١] على أنى أرى فى غاية البعد أن يرجع شيخ الأشاعرة عن قوله المعروف فى أفعال العباد المفسر بالجبر المتوسط ولا يكون للأشاعرة المؤلفين فى علم الكلام والباقين على مذهب الشيخ القديم، وفيهم فحول المحققين مثل الرازى والغزالى والقاضى عضد الدين والعلامة التفتازانى والسيد الشريف الجرجانى والجلال الدوانى .... علم برجوع الشيخ ولا بتأليفه الجديد المسمى بالإبانة !!

العبد ومختاره فيما يفعله أو يتركه بطيب نفس منه لابد أن يتفق مع مراد الله ومختاره، وإلا لا يحصل ذلك الفعل أو الترك، بل لا يكون مرادَ العبد ومختارَه أيضا . وكأنه مجبور على اختيار ما يطيب له من حيث انه موافق لما أراد الله واختاره له .

ونحن الذين لا ننفى إرادة العبد واختياره وإنما نقول بتوجههما لزاما ـ لا بجبر من الله بل برغبة خالصة من صاحب الإرادة والاختيار إلى وجهة إرادة الله واختياره، لايمسنا تعريض الخصوم بكون الإنسان فى مذهب الجبر كالجدار .

أما قول فضيلة الصديق فى تعليقاته على « اللمعة » ص ٩٦ « من لوازم الجبر المحض ارتفاع مسؤولية العبد، فالقول بالجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفر بواح والقول به مع نفى اللازم خرق مكشوف » فمنشأ الغلط فيه مع التشدد فى القول الناشىء من شدة الغلط، كون فضيلته من المستسهلين لحل هذه المسألة . وهذا القول المشدد وإن كان موجها إلى الجبر المحض دون الجبر المتوسط الذى نقول به مع القائلين، لكن لما كان هذا الجبر المتوسط يرجع فى النهاية إلى الجبر المحض لعدم الفرق بينهما فى قطعية التأثير، لزم أن لا يسلم الجبر المتوسط أيضا أى الجبر فى أفعال الإنسان بواسطة التأثير فى مبادئها البعيدة، من طعن فضيلته . والشق الأول من الطعن وهو كفر القائل بالجبر مع التزام مايلزمه عنده من ارتفاع مسؤولية العبد، مسلم به عندنا تمامَ التسليم، سواء كان هذا الالتزام أى القول بارتفاع المسؤولية فى الجبر المحض أو الجبر المتوسط .

أما الشق الثانى أعنى كون القول بالجبر مع نفى لازمه عنده الذى هو ارتفاع مسؤولية العبد، خرقا مكشوفا، فغير مسلم به، وعدم التسليم هذا مبنى على عدم التسليم بلزوم ارتفاع المسؤولية عن العبد للقول بالجبر ـ لاسيما الجبر الذى نقول به ـ فقد أثبتنا فى « تحت سلطان القدر » وفى هذا الكتاب إثباتا عقليا ونقليا أن إرادة الله محيطة بكل شىء فى العالم، على أن لا تكون أفعال العباد خيرها وشرها خارجة عن هذا الحكم، وليست إرادة الله المتعلقة بأفعال العباد عبارة عن كونه خالقهم ذوى قدرة واختيار

يفعلون بهما مايشاءون من غير تدخل من الله فى أفعالهم أو مبادىء أفعالهم التى تنبعث منها الأفعال ، بل لله تعالى إرادة أخرى بجنب كل فعل فعله عبده وذلك الفعل يحصل بفضل هذه الإرادة . ونفاة هذه الإرادة الذين يخالفوننا فى تفسير قوله تعالى «وماتشاءون إلا أن يشاء الله» يعترفون بإرادة الله العامة المتعلقة بأفعال العباد ، وهى إرادته فى أصل خلقتهم مستعدين لتولى أفعالهم قادرين عليها ومختارين ، من غير أن يكون لله تعالى إرادات خصوصية مفصلة تتعلق بخصوصيات أفعالهم ، فيكون مذهب المخالفين هذا قولا بأن الله تعالى يريد أفعال العباد بكلياتها ولا يريدها بجزئياتها المنقسمة إلى الخير والشر ، على طرز قول القائلين بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات .

ثم إن مذهبهم هذا يصادم قوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء » وقوله « ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا » وقوله حكاية عن سيدنا شعيب « ولا ينفعكم نصحى إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون » .

أثبتنا أن إرادة الله محيطة بكل مايكون فى العالم وان كل إرادة للانسان متعلقة بأفعاله تنبعث موافقة لإرادة الله[1] وهو منشأ الجبر ، واعترفنا مع ذلك بأن مسؤولية الإنسان عن أفعاله حق ، ولم يكن اعترافنا بمسؤلية الإنسان عن أفعاله إيمانا بنصوص كتاب الله فى ذلك فقط أو خوفا من استحقاق منكرها الإكفار فقط ، بل لكون عقولنا أيضا تؤيد مسؤوليته فى الدنيا والآخرة عن أعماله كما تؤيد وقوع تلك الأعمال تحت إرادة الله ، الذى ينشأ منه الجبر أو ما يشبهه ، فلا نتردد فى كون مجازاة المحسن بالإحسان والمسىء بالإساءة ، حقا وعدلا مع علمنا بأن كلا منهما فعل ما فعله تحت مشيئة الله ، ولو شاء ربك ما فعلوه . فنحن مقتنعون بحقيقتين أولاهما أن مافعله العبد

---

[١] ولا تنس أن إرادة الله قد تفترق عن رضاه كما هو من مقررات علم الكلام .

هو ماشاء الله أن يفعله العبد ، وماشاء الله لابد كائن فهذا الفعل مكتوب على العبد أن يفعله ، وهو وإن كان يفعله باختياره لـكن عدم افتراق اختياره عن اختيار الله الذى يستميله إليه بتهيئة مبادئه فى قلبه ، يجعله كالمجبور فى فعله كما هو منطوق قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فهو مجبور فيه ومسؤول عنه . وكلا الأمرين حق مطابق للواقع بأدلة من العقل والنقل لم نأل جهدا ثم لم نأل جهدا فى بيانها وإيضاحها[1] فكيف يصح بعد أن كانت مجبورية العبد ومسؤوليته حقيقتين مطابقتين للواقع ، أن يكون ارتفاع مسؤوليته وهو نقيض الحقيقية الثانية من لوازم الحقيقة الأولى ؟ أو كيف يصح أن يكون الجمع بين الحقيقتين فى عقيدة واحدة وهما مجبوريته ومسؤوليته، خرقا مكشوفا ؟ .

أما كون العقول تقف حيارى فى تأليف المسؤولية بالمجبورية فلا نبالى به بعد أن ثبت كون كل منهما حقيقة واقعة ولسنا مكلفين بهذا التأليف المستعصى على عقولنا كما كنا مكلفين بتصديقهما ولو غير مؤتلفين ، لـكون كل منهما حقيقة ثابتة برأسها عقليا ونقليا . وفضيلة الصديق ينكر إحدى الحقيقتين فى سبيل الاعتراف بأخراهما مدعيا أن

---

[١] حكى صديق لى أنه سمع واحداً من العلماء بالإسكندرية قرأ كتابى « القول الفصل » ونال إعجابه ، غير أنه وجدنى أطيل الـكلام وأردده . وأنا ألفته وكل من يجد فى كتبى ماوجده ، إلى أنى لا أكتب إلا فى صعاب المسائل التى اختلط فيــه الحابل بالنابل ، فربما تبعد مسافة الخلف فى مسألة واحدة بين عدها من أعوص العويصات وعدها من أجلى البديهيات ، وربما يتعمد عامد أو يتمرد مارد فأضرب فى حديد بارد ؟ أضرب فيه إلى أن يحر ويلين من توالى الضربات ، وليس من دأبى أن أتكلم كلاما مقولا أو أركب طريقاً معبدة ، بل يرانى القارئ دائما أتخير المزالق وأتسور كل حالق . ثم إنى أحرص كل الحرص على أن ينتهى قراء كتبى من هذه المباحث العميقة المرتبكة إلى نتيجة محصلة ، فيتجاذبنى هــذا الحرص وما بى من العجمة وضعف اللغة إلى ماوجده الناقد الإسكندرانى من إطالة القول أو ترديده ، فإنى فى هذا الموقف كحافر بئر بإبرة . ومع هذا فقلما يخلو ترديدى إن شاء الله من تجديد وإطالتى من طائل .

الجمع بينهما خرَق مكشوف ، ولا يبالى بكونه ينكر الإيمان بالقدر الذى اعتُنى بشأنه فى أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم ـ مع الحقيقة التى ينكرها ، ويخالف كثيرا من آيات القرآن الظاهرة الدلالة كقوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» وقوله «إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء» وقوله «إن الله يحول بين المرء وقلبه» وقوله «ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها» وقوله بلسان سيدنا موسى «إن هى إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء» وهذا قوله «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون» الذى هو مأخذ مذهبى فى مسألة أفعال العباد وقد حلَّيت به صدر كتابى «تحت سلطان القدر» .. صريح فى الجمع بين المجبورية والمسؤولية ، فهل فى قوله تعالى هذا أيضا خرق مكشوف ؟ فإن ادعى عدم مفهومية الجبر ـ بالمعنى الذى لم ندَعْ قولا لقائل فى إيضاحه بهذا الكتاب وذاك الكتاب ـ من قول الله «يضل من يشاء ويهدى من يشاء» كان الخرق المكشوف فى ذلك الادعاء ، إذ لا هادى لمن أضله الله ولا مضل لمن هداه . وهل الأشاعرة الذين هم مشاهير أهل السنة خُرق وحُمق ؟ ومذهبهم الذى كان قبل فساد عقل الشرق بدعاية الغربيين ، أفضل المذاهب الإسلامية ، خَرَق مكشوف ؟

لا ، لا ، بل الغلط فى ميزان فضيلة الصديق ، حيث عد مسألة القدر من أجلى البديهيات ، فاستعمل فى وزنها الميزان الذى توزن به المسائل العادية العامية ، هذه المسألة التى أراد الصحابى الجليل عمران بن حصين امتحان التابعى الألمعى أبى الأسود الدؤلى واختبارَ عقله فى فهمها ، كما حكى فى حديث مسلم وسبق ذكره فى هذا الكتاب ومن قبله فى «تحت سلطان القدر» مسألة إلهية من أعوص العويصات . مسألة مختصة بالله الذى كفى لدك الجبال ماأودعه فى الذرة من القوة الخفية . وقد نبه ابن قتيبة على هذا الفرق

بين الميزانين فى كتابه « اختلاف اللفظ » نقلناه بنصه فى « تحت سلطان القدر » وفى هذا الكتاب مكبرين . ونحن لا نرضى أن لا يزال عقل فضيلة الصديق بعد كل هذه التنبيهات على دقة المسألة وغموضها ، غارقا فى بساطتها التى افترضها من عنده وعض عليها بالنواجذ .

وهذا الغموض فى المسألة هو الذى يدعونا إلى ما لفت القارئ الإسكندرانى من إطالة القول وترديده فنقول ، ولا ندرى كم مرة قلنا :

لا تقل كيف يكون الإنسان مجبورا ومسؤولا معا ؟ ولا إن الجمع بينهما خَرق مكشوف فلسنا نحن الجامعين بينهما ، وإن كنا قائلين بهما لما نراهما مجموعتين فى فى نصوص كتاب الله ، ومجموعتين أيضا فيما فعله الإنسان مختارا ، عند التدقيق فى مبادىء هذا الاختيار المنتهية فى الداعية التى يخلقها الله فى قلبه .. ولكونه فى أفعاله المبنية على اختياره مختارا وفى اختياره المبنى على تلك المبادىء مضطرا ، وكون الفعل الاختيارى المبنى على الاختيار الاضطرارى ، اضطراريا بالواسطة ... لانشتغل بتأويل نصوص الكتاب الجامعة بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته .. فلسنا نحن مسؤولين عن الجمع بين كوننا مجبورين ومسؤولين ولا الله الذى هو الجامع بينهما ، لأنه لايسأل عما يفعل ! وفى هذا سر القدر الخافى على عقل البشر وسر كون الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى معتنًى به فى الإسلام على غموضه الداعى إلى العناية ! ولا معنى لهذه العناية بالقدر المتعلق بأفعال الإنسان الاختيارية إن لم يكن لله الذى يضل من يشاء ويهدى والذى يحول بين المرء وقلبه ، تأثير فى اختيارهم كما هو مذهب الخصم . ولا أدرى أنا إذا كان فضيلة الصديق غير معترف بكون الخير والشر من الله فى القدر المتعلق بأفعال الإنسان بل من الإنسان نفسه ، وهذا صريح مذهب المعتزلة ومذهب التغافل عن الداعية التى يخلقها الله فى قلب الإنسان والتى تنتهى إليها المبادىء المتقدمة لاختياره فتجعله اضطراريا ، ومذهب التغافل عن أن الله لايجرى فى ملكه إلا مايشاء ،

فهل فضيلته منكر للقدر الذى بيد الله ، مع المنكرين أو إنه مؤمن بالقدر الذى أزمته بيد الإنسان محـرفا للإيمان بالقدر عن موضعه فى الـكلمة المأثورة عن السلف والمأخوذة من حديث مسلم [1] كما حرف معنى قول الأشاعرة « إن الإنسان مختار فى فعله مجبور فى اختياره » مع ما فى هذا التحريف من المـكابرة المـكشوفة وفى التحريف الأول من الخرق المـكشوف الذى يتهمنى فضيلته به حيث لا معنى لـكون الإيمان بالقدر الذى يدور مع مشيئة الإنسان ممتنى بشأنه فى الإسلام إلى حد ذكره فى عداد ما يؤمَن به .

ونقول أيضا : أمامنا قول الله تعالى الحاسم « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » فصاحب المشيئة فى هذا القول الوارد فى كتاب الله كثيرا على مذهبنا هو الله ، وعلى مذهب الخصم يلزم أن يكون صاحب المشيئة هو الضال فى الجملة الأولى والمهدى فى الجملة الثانية أعنى أن الله لا يُضل على هذا المذهب من يشاء هو أى الله ضلاله ، ولا يهدى من يشاء هو أى الله هدايته ، بل يُضل من يشاء الضلالةَ ويهدى من يشاء الاهتداء ! .. لـكن لم يذهب إليه أحد من العلماء فى تفسير هاتين الجملتين حتى ولا القائلون بمذهب الخصم ، والـكل متفقون على إرجاع الضمير المستتر فى فعل المشيئة إلى الله . لا إلى « من » غير أنى سمعت مرة هذا الاحتمال من فضيلته وألحقته بشذوذه المـكابر فى تفسير قولهم « إن الإنسان مختار فى أفعاله، مضطر فى اختيار تلك الأفعال .. ويصادمه قوله تعالى « من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » وقوله « إن هى إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء » اللذان لا يمشى فيهما التلاعب بمرجع الضمير ، لـكون فاعل المشيئة مصرّحا به وأنا أسأل فضيلته فى قوله تعالى « أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون » : من الذى زين للمسىء سوء عمله فأراه حسنا ؟ ولا شك أنه الله ابتداء ، أو انتهاء لتعقيبه بقوله « فإن الله

---

[١] آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله

يضل من يشاء ويهدى من يشاء » لا المسىء نفسه ولا الشيطان ! ولقوله تعالى « وقيضنا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم » بل لقـوله « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لـكل أمة عملهم »[١] وقوله « أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للـكافرين ما كانوا يعملون » ومثله المزين فى الآية التى ذكرناها أولا أعنى قوله تعالى « أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون » وهـذه الآية بالنظر إلى إنذار المسيئين فى مختتمها بعد الإشارة إلى من زين لهم سوء أعمالهم ، تماثل قوله تعالى : « ولو شاء الله لجعلـكم أمة واحدة ولـكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » فى جمع المسؤولية بالمجبورية الذى عده فضيلته سامحه الله خرقا مكشوفا .

ثم إنى لا أقول ما أقوله من أن كلا من مجبورية الإنسان ومسؤوليته حق وعدل . . لا أقول ذلك لضرورة كونى أنا الآخر مجبورا فى تعلية مقام الألوهية عن أن يتوجه إليه نقد واعتراض . . بل لو كنت أنا حَـكَمًا فى أمر هذا الإنسان المنقسم إلى المحسن والمسىء لما ترددت فى إثابة المحسن وإدانة المسىء مع كون كل منهما مجبورا فيما فعله ، أما الإساءة والإحسان فلانزاع بيننا فى ذلك ، وأما مجبورية الفاعلين فقد أثبتُّها بنصوص القرآن الواضحة وبالتحليل الفنى فى نفس الفعل ومبادئه تحليلا لاقبل للرد عليه ، ولهذا يقابله فضيلة الخصم بالإعراض عن التكلم فيه وعن قراءة ما كتبت بصدده فى الـكتاب الأول وفى الثانى بالقياس على الأول ، فيتحول عن التحليل فى نفس الفعل المسفر عن مجبورية الفاعل ، إلى التمسك بالتنافى المحسوس

---

[١] ولذا قال خضر بك :

هاد مضل حقيق وإن نسبا ... على المجاز إلى رسل وشيطان

بين المجبورية والمسؤولية رغم كون كل منهما حقيقة ثابتة فى نفسهما ، وإنما يدل التنافى على غموض المسألة الذى أنكره فضيلته وكان ذلك مبدأ خطائه وقد وجد التمسك بالتنافى بين المجبورية والمسؤولية أسهل من الخوض فى تحليل أفعال الإنسان المؤدى إلى مجبوريته فيها جبرا خفيا محبوبا من غير جنس الجبر الجارى بين الناس ، كما وجد الإعراض عن قراءة كتابى « تحت سلطان القدر » وما فيه من المباحث الهامة الموجبة للتعمق فى التفكير ، أسهل رد على الكتاب ، كأنه يقول : « ولم هذا التعمق فى مسألة بسيطة كل البساطة ؟ أمران متنافيان مجبورية الإنسان فى أفعاله ومسؤوليته عنها : ولا إمكان لإنكار مسؤليته لأنه كفر ولا للاعتراف بمجبوريته لأنها تستلزم عدم مسؤوليته فنختار الطريق الحاسم الأخصر وننكر مجبوريته ونسفه القائل بوجودها أيضا فى جنب مسؤليته ولا نستمع إلى الآيات الكثيرة الناطقة بهذه المجبورية العجيبة حتى إن بعض تلك الآيات صريح فى الجمع بين المسؤولية والمجبورية — ولا إلى الأدلة العقلية المؤدية إلى الجبر عند التفتيش عن مبادىء أفعال الإنسان ، لأن تلك الآيات والأدلة تمنعنا عن البت فى حل المسألة التى ادعينا أنها من أجلى البديهيات ورأينا كل السلامة والسهولة فى هذه الدعوى » .

لكن الحق الحقيق بالعقل السليم أن يقف عند حده فى معاملته مع الله غير مجترئ على دعوى التلازم بين إثبات شىء ونفى شىء جمع الله بينهما ، لأن دعوى التلازم المذكور مساوية فى المعنى لدعوى بطلان الجمع بينهما ، كما يقول فضيلة الصديق « ان التسليم بمجبورية العبد ينافى مسؤوليته ، والقول بمجبوريته ومسؤوليته معا خرق مكشوف » فقوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » معناه أكبر مما فهمه المرحوم الشيخ بخيت ونقلته فى « تحت سلطان القدر » ص ١٠١ — ١٠٣ ومما فهمه صديقى المرحوم الشيخ يوسف الدجوى وذكره فى رسالة مستقلة . فلو كان معناه كما فهمه أحد هذين الشيخين كان لفضيلة صديقى الشيخ زاهد عذر فى دعوى التلازم المذكور ولكن

معنى هذه الآية كما فهمه التابعى الجليل أبو الأسود الدؤلى والصحابى العظيم عمران فى حديث مسلم الذى ذكرناه فى « تحت سلطان القدر » ص ١٠١ ـ ١٠٣ وذكرنا من قبل أيضا فى هذا الكتاب . فهل يشبه ما فهمه أبو الأسود التابعى وعمران بن حصين الصحابى من معنى هذه الآية اعنى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » المذكور فى فى قولهما لدفع الظلم عن الله المتصور على تقديران لا يكون الناس فيما يعملون ويكدحون فيه من خير أو شر ، مستأنفين شيئا مما قدر لهم فى الأزل أن يعملوه ... هل يشبه ما فهمه أبو الأسود وعمران بن حصين بل النبى صلى الله عليه وسلم أيضا من هذه الآية ، بما فهمه المعارضون من قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وعلى قراءة ابن مسعود « إلا ماشاء الله » ؟

فرجال القرون الثلاثة التى هى خير القرون على أن يكون فى رأسهم النبى صلى الله عليه وسلم وفى مؤخرتهم أبو الأسود الدؤلى التابعى ، يربطون الحل النهائى لمسألة أفعال العباد المجبورين فيها والمسؤولين عنها ، بقوله تعالى : « لايسأل عما يفعل وهم يسألون » ، كما لم يفهموا معنى هذه الآية نفسها أعنى « لايسأل عما يفعل وهم يسألون » مثل فهم المرحوم الشيخ بخيت الذى صغّر معناها العظيم وجعلها فى نطاق ضيق[1] كأنها نزلت فى حل مشكلة الجبر والقدر على وفق مذهب الشيخ فى نفى الجبر وتثبيت القدر . وكانت الآية آخر ملتجأ لعقول البشر فى مسألة القضاء والقدر التى لا مندوحة فيها عن الجبر ، فأراد فضيلة الشيخ نقض هذا الملتجأ ليضطر الناس إلى قبول مذهبه[2] .

هذه المسألة تتعلق بأفعاله وإرادته تعالى التى لا تكتنه كما لا تكتنه ذاته ، والله

---

[١] راجع « تحت سلطان القدر » ص ١٠١ــ١٠٣

[٢] فقال إنهم يسألون بسبب كسبهم والله لا يسأل لكونه خالق أعمالهم على حسب كسبهم، لا لكونه متعاليا عن أن تتوجه إليه المسؤولية ، مع أن كسبهم الذى يرجع إلى إراداتهم الجزئية =

جل جلاله أكبر من أن يحيط به وبأفعاله وإراداته عقل البشر ، فهل من الضرورى أن نذهب بعقولنا لحل هـذه المسألة التى لا تقبل الحل ، إلى جعل الله مسؤولا عن مسؤولية الإنسان الذى جعله الله مجبورا ومسؤولا معا ونذهب لكف عقولنا عن الذهاب المذكور إلى إنكار ناحية المجبورية ؟ فكأن هذا الإنكار ضرورى لئلا يكون الله مسؤولا عن سؤال المجبور مع أنه تعالى متعال عن أن تدركه المسؤولية إذا جازى عبده بأفعاله التى فعلها مسيّرا من عنده .. وقد كتبت فى « تحت سلطان القدر » حديثا يلجأ إليه الحائرون فى مسألة الجبر والقدر وهو أن الله تعالى لو عذب أهل سماواته وأرضه لعذبها وهو غير ظالم الخ . . وكتبت فى « القول الفصل » إن مراتب القوة إذا ارتقت إلى قوة الله ففيها يتحد الحق مع القوة .

ليس لنا أن نجعل من عقولنا القصيرة حَكَما بيننا وبين الله يحدِّد له طريق معاملته مع خلقه. فهذه المسألة التى لاتقبل الحل إنما تحل بالتفكير فى عظمة الله التى تعجز عقولنا عن أن تجعل لها حدًّا . وإنى أذكر ما قاله أحد فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين وأردد ذكره بكل إعجاب ، وهو أن الله تعالى مع العالَم ليسا بأكبر من الله وحده .

= يدورمع مشيئة الله المتعلقة بخلق الداعية فى قلوبهم قبيل خلق أفعالهم على حسب كسبهم . وهذا هو منطوق قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » الذى لم يأل الشيخ المرحوم جهدا فى تغيير معناه لتأليفه بمذهبه وقد عرفت سعيه من أجل ذلك لتغيير معنى قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

أما صديقى المرحوم الدجوى فهو يجتهد فى إبعاد هذا القول المهيب عن تصويره تعالى كأحد الجبابرة المستبدين المتكبرين فكأنه يجتهد لإبعاد الآية عن مهابتها ، لأنه لما رأى هذه الصفات العالية تستنكر من كل من حدثته نفسه أن يطمح إليها لبعدها عن حالهم ومنالهم ، ظن أنها تستنكر من الله أيضا قياسا لها على تلق الناس فيما بينهم تلك الصفات ، وهذا القياس المخطئ بين مقام الرب والمربوب هو منشأ غلط الغالطين فى موضوع مسألتنا التى حصل فيها الخلاف بينى وبين كثير من العلماء المعاصرين ، مع أن الله نفسه ينادى بأنه المهيمن العزيز الجبار المتكبر الذى يفعل مايشاء ويحكم ما يريد أى المستبد الأعظم الذى لا شريك له ونعم ذلك الاستبداد منه لكونه أهله وهو فى محله يحق له ولا يحق لغيره ولا مانع من تسميته به إلا كون أسماء الله توقيفية عندنا نحن المسلمين ،

فالعالم بالنظر إلى هذا القول العظيم يعد عديما ، وهـذا العدم أحسن من العدم الذى يتصوره أصحاب مذهب وحدة الوجود ، للعالم وأصح ، والإشكال الذى يلازم مسألة أفعال العباد المجبورين والمسؤولين معا ينحل ويذوب فى بحر عظمة الله . وأذكر مثالا لمقام عظمته : وهو معلوم أن عبيد الملك الصادقين والمخلصين فى طاعتهم له قد يجدون إزاء بعض أفعال الملك ومعاملاته إنكارا يضمرونه فى قلوبهم من غير تأثير هذا الإنكار فى طاعتهم وإخلاصهم وإنما تـكون حرية الإنكار هـذه حق العقل الذى لا سلطان للملك عليـه ولا اطلاع على خفايا القلوب ، لـكن الله الذى يعلم السر فى السماوات والأرض لا يخفى عليه المضمرات فى قلوب عباده ، فالقيام بواجبهم إزاء مقام ربهم الأعظم من مقامات الملوك ، أصعب من واجب عبيد الملوك وأدق ، حيث يوجب عليهم التنازل عن حرية العقل أيضا ولا غرو فى ذلك فإنه خالق العباد وخالق عقولهم فهو مولاهم ومولى عقولهم ومالك مليكهم .

وآخر ما أقول فى تلخيص النزاع بينى وبين فضيلة الصديق أن الإنسان يلزم أن يكون مسؤولا عند الله عن أعماله وهذا متفق عليه بيننا إلا أنه يلزم لتصحيح هذه المسؤولية عنـد الصديق كونه أى الإنسان مخيّرا فى أفعاله المقدورة لا مسيرا من قبل الله بأن يكون لله تدخل إن لم يكن فى أفعاله ففى مشيئته وهو مذهبنا القائل بأن مشيئة الإنسان تابعة لمشيئة الله كما أنه المفهوم جليا من قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » والصديق يتكلف فى تفسير الآية كما تكلف المرحوم الشيخ بخيت فيجعل مشيئة الله المذكورة فى مقابلة مشيئات العباد مشيئته التى خلق بها الإنسان قادرا على ما يستطيعه من الأفعال ومختارا فى فعلها . لـكن مشيئة الله هذه السابقة لأفعال الإنسان طول عمره مشيئة مجملة غير متعينة لأن تكون مشيئة الهداية للسعداء ولا مشيئة الضلالة للأشقياء المذكورين فى قوله تعالى الوارد كثيرا فى كتاب الله « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » المناسبتين لأن تكونا هما المشيئة لله المتبوعة لمشيئات العباد المنقسمة

إلى الخير والشر ونحن نبحث عن منشأ مشيئات العباد المنقسمة إلى الخير والشر وهى موجودة ومذكورة فى فاتحة الكتاب نرددها كل يوم فى كل ركعة من صلواتنا الخمس سائلين الله تعالى أن يهدينا صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. فلا شك إذن من وجود فريق من الناس أنعم الله عليهم فهداهم الصراط المستقيم وآخرين حرموا هذا الإنعام ووجهوا إلى صراط الجحيم .

ولاشك أيضا أن هذا التوجيه وذاك الإنعام يحصل من الله تعالى بمشيئتين خاصتين غير المشيئة العامة التى جعل بها الإنسان فى مبدأ خلقه ذاقدرة وإرادة ويلزم أن تكون مشيئة الله التى نتبعها مشيئات الناس المنقسمة إلى الخير والشر فى قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ، من جنس هاتين المشيئتين الخاصتين . وأخيرا يجىء تعيين وتمييز من يكون فريق المنعم عليهم بالهداية إلى الصراط المستقيم ومن يكون فريق المحرومين من نعمة الهداية . فإن خصصنا الإنعام للذين يستحقون بسابق أعمالهم الصالحة ، فلا ينال الإنسان ما يناله من نعم الله بالاستحقاق إذلا يتصور أن يكون له حق على الله .. ولو أولنا الاستحقاق وحملناه على مرجح يحوزه بعض الناس على بعض فتلك المرجحات أيضا من نعم الله على حائزيها ثم ان تلك المرجحات من الأعمال الصالحة السابقة لا بد ان تنتهى إلى عمل صالح سابق لا سابق له يستجلب إليه نعمة الهداية، فصلاح ذلك العمل الذى يكون مبدأ الصالحات من الأعمال نعمة من الله خالصة من السبب المرجح الذى يحوزه العامل نفسه وإنما فضل من الله يختص به من يشاء . وهو الموافق لسنة الله فى كتابه تعليلا لحظوظ عباده من نعمة الهداية ونقمة الضلال وقائلا يضل من يشاء ويهدى من يشاء . فهو تعالى يستبد بالهداية والاختيار لنفسه دون عباده ، فيقول أهل الجنة الحمد لله الذى هدانا لهـذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ويقول لنبيه إنك لا تهدى من أحببت ولـكن الله يهدى من يشاء ولذا يقول العالم الـكلامى :

هاد مضل حقيقى وإن نسبا   على المجاز إلى رسل وشيطان

وإن جاء فى بعض آيات القرآن : «والله لا يهدى القوم الفاسقين والله لا يهدى القوم الظالمين » وفى بعضها: «يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويهديهم إلى صراط مستقيم » وأردنا حمل «من يشاء» فى الآية الأولى أعنى «يضل من يشاء ويهدى من يشاء » على المتناسبين معهم فى الآيات الأخيرة ، حمل المطلق على المقيد ، فلا يمكن ذلك لأن المذكورين فى الآية الأولى تحت عنوان « من يشاء » مقيدون أيضا بمشيئة الله لا مطلقون ، ولا يجوز حمل مقيد على المقيد بقيد آخر . فإن كانت هداية الله واضلاله لا يجاوزان المستأهلين فتمدُّحه بواسع سلطته المفهوم من قوله : « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » ينافيه ولا يتطلب مستأهلا غير « من يشاء » .

فلا سبيل لقطع تدخّل الله تعالى فى هداية قوم وضلال قوم ، للتوصل إلى استقلال الإنسان فى مشيئاته .. ذلك الاستقلال الذى لا يمكن عند نفاة الجبر محضه ومتوسطه — ومنهم فضيلة الصديق — توجيهُ المسؤولية بدونه إلى الإنسان ، وهم يظنون أن المجبور لا يصح أن يكون مسؤولا . فكأنه إن كان مسؤولا كان الله مسؤولا عن مسؤوليته. وعندنا أن مجبورية الإنسان ومسؤوليته حقيقتان واقعتان .. وكوننا لا نعقل التأليف بينهما يدل على غموض المسألة لا على عدم وقوعهما . ونحن الذين نؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى نرى أن الإنسان إذا خلى ونفسه فاختار الضلالة على الهدى والشر على الخير كان ذلك من قلة عقله أو ضعف إرادته أو سوء خُلقه أو فساد محيطه .. تلك الفروق التى يرجع كلها إلى تقسيم الله تعالى الحظوظ بين عباده والتى لها تأثير فى انقسام الناس إلى سعداء وأشقياء فى الدنيا والآخرة .

هذا ، مع أن بعض الآيات ترى مشيئة الله فيها مقترنة بتأييد مالها من الاستبداد المتغلب على مشيئة عباده فتزيد على تدخلها وتأثيرها فى مشيئاتهم ، انظر قوله تعالى : «أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء فلا تذهب

نفسك عليهم حسرات » وانظر قوله « إن الله يُسمع من يشاء وما أنت بمسمع من فى القبور » وقوله « لله مافى السماوات وما فى الأرض وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء » .

لا يقول فيغفر لمن نجح فى المحاسبة ، بل يقول دائما لمن يشاء ويُمَنّى بترتيب كل معاملاته مع عباده على مشيئته خالصةً من أى سبب غيرها .

وفى نهاية البحث أنقل عدة جمل من كتابى « تحت سلطان القدر » الذى لم يقرأه فضيلته عمدا فلعله يقرؤها فى هذا الكتاب فيخفف عما رمى به مذهبى فى الجمع بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته من الخرق المكشوف ... أنقلها ثم أذيّلها بما يكون شفيعا لى عند فضيلته من كلام إمام الحرمين الذى اتخذه فضيلته قدوة فى مسألة القضاء والقدر .

وهذا النقل والتذييل يكفيان لإثبات مذهبى فى أن الإنسان لا يكون مستقلا فى حركاته وسكناته الاختيارية عن تأثير مشيئة الله وتوجيهها إلى جهاتها المعينة... يكفيان لإثبات مذهبى لو لم يكن له شواهد أخرى أحصيتها إلى هنا :

قلت فى تحت سلطان القدر ص ٢٣٠ : « والقول الفصل أنا نحن معاشر البشر فى دار امتحان مدهش .. فكما لم نأت الدنيا بإرادتنا الجزئية ، فبالنظر إلى أن خُلقنا مختلفين فى القوة والضعف والحسن والقبح والغنى والفقر والذكاوة والغباوة واستعداد الهداية والضلالة ، لم نأخذ حظوظنا من وسائل السعادة والشقاء حينما أخذنا ، باختيارنا وإرادتنا . فلماذا تعجبون إذا كان مالك الملك الذى لم يترك أمرنا لنا فى مبادئ الخلقة، لا يقطع تدخله فى أعمالنا وحركاتنا التى لها علاقة شديدة بتلك المبادئ؟ فهل فى استطاعتكم أن تعترضوا على الفروق المشهودة بيننا فى الفطرة . وان لا تعترضوا فلماذا لا تعترضون ؟ لا تعترضون البتة بناء على أن المخلوق ليس له أن يعترض على خالقه ، إذ لا تشبه مالكية

الخالق وحاكميته بأية حاكمية ومالكية ، فالكية سواه مقيدة غير تامة ، وهذه مطلقة تعم أجزاء الملوك التى لاتتجزأ . فإذن لا تعترضون للسبب نفسه على كون الحاكمية فى أفعالنا له والمسؤلية عن تلك الأفعال علينا ، لأنكم إن لم تبدأوا الاعتراض ـ على تقدير انفتاح بابه ـ أو بالتعبير الأخف الاعتذار ، من تفاوت الخلقة فى المبادئ ، فمهما تكونوا أحرارا فى أفعالكم وحركاتكم فالمالك المطلق الذى حدد استعداداتكم كما شاء فى الأزل لن يخرجكم فى أفعالكم وإراداتكم أيضا عن قبضة إرادته كما قال محي الدين بن عربى الملقب بالشيخ الأكبر «إن الخير والشر تابعان لاستعداد فاعليهما»[1] فمع كون الإنسان مختارا فى أفعاله وحركاته من حيث استقلاله فى إرادته الجزئية فرضا ، هل يستوى فى نقطة الإرادة الجزئية موقف من خلق قليلَ الحظ من العقل السليم الذى يحتاج إليه فى تميز الحق من الباطل أو ضعيفَ الإرادة تجاه الشهوات النفسانية ، مع موقف من خلق رزين العقل ومتين الإرادة » .

وقال إمام الحرمين فى القسم الثانى من كلامه الطويل الذى نقله ابن قيم الجوزية فى شفاء العليل مشايعا له ونقلناه نحن فى تحت سلطان القدر مع اتهامه بالاضطراب .

قال : « إذا أراد الله بعبد خيرا كمل عقله وأتم بصيرته ثم صرف عنه العوائق والدوافع وأزاح عنه الموانع ووفق له قرناء الخير وسهل له سبله وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات وقيّض له مايقربه إلى القربات ثم يعتادها ويعرن عليها . وإذا أراد الله بعبد شرا قدر له مايبعده عن الخير ويقصيه وهيأ له أسباب تماديه فى الغى وحبب إليه التشوف إلى الشهوات وعرّضه للآفات وكلما غلبت عليه دواعى النفس خسفت دواعى الخير ثم يستمر على الشر على مر الدهور ويأتى مهاويها ويتعاون عليه الوسواس ونزغات الشيطان ونزغات النفس الأمارة بالسوء فتنسج الغفلة على قلبه غشاوة بقضاء الله وقدره فذلكم

---

[١] إن الشيخ الأكبر أصاب فى بناء الأمر على مسألة الاستعداد ولكنه أخطأ جدا فى سعيه لإخراج الاستعدادات من قبضة سلطان الله تعالى وسيجيء تحقيقه .

الطبع والختم والأكنة . وأنا أضرب فى ذلك مثلا فأقول لوفرضنا شابا حديث العهد بحلمه لم تهذبه المذاهب ولم تحنكه التجارب وهو على نهاية فى غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغته من الحطام وخص بفسحة من الجمال ولم يكن عليه قوّام يزعه عن ورطات الردى ويمنعه عن الارتباك فى شبكات الهوى ووافاه أخدان الفساد وهو فى غلواء شبابه يحدّث نفسه بالبقاء أمدا بعيدا فما أقرب مَن هذا وصفه من خلع العذار والبدار إلى شيم الأشرار وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ليس مجبرا على المعاصى والزلات ولا مصدورا عن الطاعات ومعه من العقل مايستوجب به اللائمة إذا عصى . فمَن هذا سبيله لا يستحيل فى العقل تكليفه فإنه ليس ممنوعا ولكن إن سبق له سوء القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل إلا أن يتغمده الله برحمته وهو أرحم الراحمين » .

ثم إنى لا أجد مندوحة فى هذه النقطة التى انتهيت إليها من اجتماع المجبورية مع المسؤولية فى الإنسان ؛ وهى مركز غموض المسألة التى نداولها مع من يخالفوننا فى الرأى من العلماء ... لا أجد هنا مندوحة عن نقل القسم الثانى مما كتبته تحت عنوان « أقوال فلاسفة الغرب » من « تحت سلطان القدر » لا أجد مندوحة عن نقله على الرغم من سبق التصريح منى بأن الإكثار فى النقل عن كتابى لا يعجبنى . . ومما يؤكد نفى المندوحة أن هذا النقل من ذلك الكتاب ينفع فى عُظمى قضية هذا الكتاب مع التى هى إثبات وجود الله وينفع أيضا فى إثبات أن فضيلة الصديق الذى لم يتردد فى القول بأنى لم أخلُ من سفسطة فى أجلى البديهيات حتى كسوته كسوة أعوص العويصات، كان عند ما قال ذلك القول ، ظالما متخطيا لمباحث معروضة أمام عينيه لم يكن تخطيها هينا إلى هذا الحد وهذا ما قلته فى « تحت سلطان القدر » :

« قد علم القارىء مما نبهت عليه آنفا أن النظر فى آراء علماء الغرب بشأن مسألتنا الموضوعة على بساط البحث فى هذا الكتاب أمر عنّ لى بعد الانتهاء من تحريره .

«ثم راجعت كتاب « دروس الروحيات » الذى ألفه « أ . رابو » وترجمه إلى

التركية محمد على عينى بك من فضلاء كتاب الترك الأفذاذ فرأيت أن مؤلفه أيضا يختار وجود الاختيار فى الإنسان ويناقش الإيجابيين النافين له مع الاعتناء بشأنهم فوق اعتناء « ل . فونس غريو » ـ الذى فرغنا الآن من النظر فى كلماته، قائلا :

(إن فى الإيجابية حقيقة يُعترف بها وهى أن الاختيار ليس بقدرة مطلقة مستقلة وإنما هو محدود تابع لشروط مقيد بإيجابات) ومصرحا بأن دعوى الاختيار غير المتأثر من الأسباب والسوائق لا تُدافع عنها .

«ثم إنه يقول (إن الغريزة عمياء والإرادة متأملة وإن الغريزة اضطرارية والإرادة حرة بحسب الظاهر وإن الاختيار ليس صفة الإرادة فحسب بل الإرادة نفسها فالسؤال عن الإنسان هل هو حر أم لا مساو للسؤال عن أنه يريد أولا يريد) . ويقول « لو روجع رأى العامة لما كانت مسألة الاختيار موضع النقاش لأن كل إنسان يرى نفسه مختارا ويعتقد وهذا الاعتقاد أمر غريزى بحيث انه كان يعتبر آخر حجة قطعية. فالإنسان مهما قل أن يتأمل نفسه ويرى أنه فاعل ، يظن الاختيار أحق ما فيه من الظواهر بأن يكون محققا، ألا يرى كيف نظن عند التردد فى ترجيح أحد الشئون المحتملة فى أمر وقبل اتخاذ القرار بشأنه ، أن لنا بقدر ما كان بأيدينا تقرير أحدها ، تقرير الآخر وأنا قادرون بعد اتخاذ القرار على أن نتوقف أو نرجع ونرجح ترجيحا مباينا للأول . الحاصل إنا مطمئنون بعد الفعل على كونه صادرا منا وكوننا غير مضطرين فيه أصلا وإننالو شئنا لأتينا بما يباينه بالكلية، فبعض الإحساسات مثل مفهوم المسؤولية والحكم بالتحسين والتقبيح وعذاب القلب أو فرحه كله مبنى على هذا الاعتقاد إلا أن هذا الاعتقاد هل هو صادق أو غير صادق وهل هو أمر ظاهرى فحسب أو أن مع هذا الاختيار النفسى اختيارا فى الخارج ، محل مناقشته وحله ـ ان أمكن ـ علم مابعدالطبيعة لكن لامندوحة فى الروحيات المتعلقة بالتربية عن البحث فى الاختيار، وفضلا عن ذلك فإن ما نطلبه هو الحرية الحقيقية لااعتقادها المركوز فى فطرتنا، فقد يحتمل أن تكون

طبيعة الأشياء تُمانع فطرتنا فتجعل تحقق ما نمتقده فى الخارج مستحيلا فمن يقدر على القول بعدم كون الاختيار من هذا القبيل ؟) .

«ثم يذكر المؤلف الجبرية باختصار ولا يعترف لهم بغير القيمة التاريخية ويقول (إنهم إن تمسكوا بكون جميع حادثات العالم وكل ما نعقله فى حياتنا قد كتب بقلم القضاء وعين قبل وقوعه فقد خالفوا مبادئ العلم) فيظهر أنه لا يعبأ بالجبرية الدينية بالرغم من عدم كون المؤلف نفسه لادينيا ، قدر ما يعبأ بالإيجابية مع أنك قد علمت أنهم الجبرية المادية وماذكره من مخالفة الطريق الأول لمبادىء العلم ناتج عن عدم بنائهم الجبر الذى قالوا به ، على السبب والعلة اللذين هما رأس مبادىء العلوم كما بنى عليه الفريق الثانى .

« ونحن مع عدم إنكارنا الأسباب والعلل وعدم كون مذهبنا الجبر المحض النافى للاختيار ما ألفينا المؤلف منصفا فى حكمه بين الفريقين فقد يمكن جمع الجبرية الدينية مع الاعتراف بالأسباب والعلل وقد يُستغنى عنها بالعلة الأولى .

«ثم إنك ترى المؤلف وهو من أنصار الاختيار لا يدرى كيف يدخله فى حادثات الكون التى لايسعه إنكار ارتباط بعضها مع بعض بالسببية الذى يقول به الإيجابيون ولا يدرى كيف يكون الاختيار المربوط بالسبب اختيارا أو كيف يرتبط الاختيار الحر بحادثات الكون المنظمة ـ وهو أجنبىٌّ عنها بحريته ـ من دون أن تضيع عنه ماهيته. فدخول الاختيار الحر ذى الشعور والاجتهاد فى حادثات الكون المرتبط بعضها مع بعض المنقادة حتما لنظامها وأخذُ موضع له بينها ، يشبه دخول آلة حرة ذات إرادة فى الماكينة لا يؤمَن على اتباعها فى حركتها نظام الآلات السائرة فيها الذى هو نظام الماكينة وإنما تتبع هوى مشيئتها، لا أقل من أن يكون اتباعها له من المحتمل، فى حين أنها أخذت موضعا لها بين آلات الماكينة المقيدة المنقادة لنظام الماكينة، فلاجرم تفسد هذه الآلة نظام الماكينة وتحدث الثورة بين آلاتها أولا يؤمن عليها من إحداثها وتكون

منها آلة الفوضى إلا أن توجد معها قوة اختيارية أخرى تفوقها وتراقب على ائتلافها مع الآلات المتحركة السائرة على نظام الماكينة ولو اعترف لاختيار البشر الذى يلزم أن يكون حرا ولو على حدما ، بارتباطه بالأسباب الـكونية تحت هيمنة إرادة الله واختياره الذى يماثله بحسب الماهية كأن تلك الأسباب ونظامها تحت هيمنته ، لخف الإشكال. ولا يستأنس العقل بدخول الاختيار الحر فى الحادثات الـكونية غير الحرة المرتبط بعضها مع بعض ، من دون أن تضيع عنه ماهيته الحرة لـكونه حرا ومربوطا بالسبب معا ؛ إلا إذا كان هذا النظام الدقيق الذى يسلم كل أحد بدقته وغموضه، أثر صنع المختار الأعظم ولو كان العالم بجميع أجزائه وحادثاته آثار قوة لا إرادة لها ولا اختيار لما وجد هذا الجزء الاختيارى من البشر أى محل له فى الـكون . ومن أجل هذا نرى الماديين الإيجابيين ينفونه ولا يصدر مختار ولا اختيار من غير المختار كما لا يصدر عالم ولا عـلم من غير العليم"، ففى علم الإنسان واختياره أجلى دليل على أنه ليس بحصول الطبيعة الجاهلة غير المختارة وإنما هو أثر العليم المختار جل شأنه . فذاك المختار الأعظم هو الذى خلق اختيار الإنسان أولا ونظمه ثانيا فى سلك حوادث الـكون غير الاختيارية وألف بينهما ــ ولا يقدر أحد غيره على هذا التأليف ــ وجعله اختيارا ومربوطا بالسبب أى جعله حرية ولزاما معا ولا يقدر أحد غيره على هذا الجعل . وهذا هو السر فى غموض مسألة الاختيار فى نظر كل طائفة مشتغلين بالعلم، فعلماء الدين إستصعبوا التئامه مع عقيدة القضاء والقدر وبعبارة أولى من سلطان إرادة الله العام، فمن نظر إلى دخول الحرية فى طبيعة الإرادة والاختيار حاول إخراجها ــ كما فعله المعتزلة ــ أو كما فعله الماتريدية ــ من عموم ذاك السلطان ولا فرق بين الشقين فى الإخلال بنظام التوحيد وإن تعزى أصحاب كل من المحاولتين بإسناد هذا الخروج إلى إذن الله مع كونه بمعنى الإخلال بنظام التوحيد بإذن الله ومع إباء قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » إياه كل الإباء وقد سبق تحقيق معنى الآية بما يقضى على التأويلات الصارفة عن ظاهرها . ومن نظر إلى انعدام

الإرادة والاختيار بانعدام حريتهما تحت سلطان إرادة الله، أنكرهما وقال بالجبر المحض. وعلماء الطبيعة بل الفلاسفة أيضا استعصى عليهم انقياد الاختيار لقوانين الأسباب والعلل فإن انقاد لا يكون الاختيار اختيارا ولهذا أنكره الإيجابيون . وبالرغم من هذا وذاك فإن فى الإنسان اختيارا وإرادة وأن لهما اتصالا بالأسباب فماذا نفعل تجاه هذا السر الغامض ؟ هل ننفى الاختيار وندعى كون الإنسان أداة فى يد الطبيعة غير ذات إرادة واختيار كما فعله الإيجابيون ؟ أو فى يد الله كما قال به الجبرية ؟ ومذهب كل منهما مخالف لبداهة العقول وشهادة الوجدان حيث إن الإنسان مفترق عن الجماد لا بشعوره فقط بل بإرادته واختياره أيضا على أن لا يكونا عبارتين عن وهم من شعوره كما ادعاه بعض الفلاسفة الغربيين مثل « اسپينوزا » حيث قال : « لو كان الحجر الملقى فى الهواء ذا شعور لظن أنه يتحرك بإرادته » ولكنه ماذا يقول فى الإنسان الملقى من الطيارة جبرا حيث لا يظن أن حركته فى الهواء بإرادته مع ما فيه من الشعور ، وماذا يقول فى الفرق الذى يحسه الإنسان بين انتقاله من محل إلى محل بسعى نفسه وبين انتقاله بدفع غيره وهو فى الحالين ذو شعور ؟

« فإذا تعذر نفى الاختيار وتعذر القول بالاختيار المنقاد للأسباب لعدم بقاء حرية الاختيار مع الانقياد ، فهل ننفى الأسباب والعلل أو ارتباط الاختيار بما هو خروج على مبادىء العلم ؟ ومن جراء ذلك لا يجترئ هذا المؤلف على دعوى عمل الاختيار بلا سبب ولا يفره الترجيح الواقع فى مثل قدحى العطشان وطريقى الهارب بلا سبب مرجح — كما يفر الكثيرين من المتكلمين — وينفى الترجيح بل الإرادة فى مثلهما وإن لم يكن المثال الذى ذكره عين ذينك المثالين وقوله فيه يؤيد ماسبق من قولى فيهما . وفى المثال الذى ذكره — وهو أن عليك لأحد جنيها من ذهب حل ميعاد قضائه وعلى مكتبك عدة جنيهات مصفوفة فتأخذ واحدا منها بدون ترجيح وتقضى به دينك — فائدةٌ وهى أنه لو فرض كون ذلك الجنيه زائفا لما كنت مسئولا عنه لعدم قصد منك

فى تعيينه للأخذ والدفع فهو يذكر مايلزم الإيجابيين فى مثال الحمار الجوعان بين باقتين من البقل المتساويتين فى القرب منه والمنظر الجاذب ، من القول بأنه يموت جوعا ولا يرجح أحدهما . ويذكر قول أنصار الاختيار (إن الإرادة ترجح بين الشيئين بلاسبب وعندتساوى الأسباب، والحمارُ المذكور لايتردد فى الأكل من أحدهما) ثم لايجده جديرا بالقبول لابتنائه على تحليل ناقص ويصل فى نتيجة تحليله إلى القطع بوجود السائق حيث توجد الإرادة وبعدم الإرادة حيث لا يوجد السائق والنتيجة تؤيد الإيجابية .

«ثم يعود فيخوض فى إثبات الاختيار قائلا (نعترف بأن مايعين الفعل هو السائق وبعبارة أصحّ أقوى السائق ومع ذلك هل السوائق خارجة منا وهل ليس بعدها شىء يضم إليها منا ولا لنا علاقة بالفعل وتأثير فيه؟ أفمثلنا كمثل ميزان وضع فيه الدراهم؟ كلا إن تشبيه الإنسان بالميزان فى عطالته ومطاوعته واضطراره دائما إلى الانحناء على الناحية التى هى أثقل ، تشبيه باطل ، فللإنسان فى بعض الأوقات حالة جازمة يجمع فيه نفسه ويتملص من أسر الاعتيادات والمؤثرات ويتغلب عليها . ثم إن السوائق لاقيمة لها مطلقة وثابتة فنحن الذين نقوّمها ولهذا تختلف باختلاف الأشخاص) .

(فإذن يمكننا أن نقبل دستور الإيجابية ونقول إن لكل فعل من أفعال الإنسان سائقا إلا أن شخص الفاعل يقلب هذا السائق إلى نفسه بحيث يتجلى فيه طابعه ولونه فالسائق وشخص الفاعل ليسا بشيئين مستقلين ومتباينين بل ممتزجين بحدان يظلاوا حدا شايما لا يقبل القسمة والإيجابيون يعدونهما قوتين متناوئتين، وأعظم أخطائهم أنهم لا يرون فاعلية الشخص الظاهرة حين ينتقل من التفكير إلى الفعل فينكرونها ويوضحون الواقعات بشكل ميكانيكى .. نعم انهم محقون فى نفى اختيار بمعنى محض الهوى والتحكم ، وليس لهم أن يحذفوا الاختيار ويلغوه ومعنى الاختيار أن يفعل الإنسان شاعرا متأملا أنه فعله مبنيا على سوائق أحـــدثها لنفسه . فليست السوائق هى

التى توجب وتعين أفعالنا وإنما نحن نعينها على حسب سوائقنا .

(ولا يجدى التوسل فى إثبات الاختيار بالنصائح والتهديدات والتضرعات بل كل ذلك بالعكس ينفع الإيجابية إذ لامعنى لأن أهددك أوأنصح لك أو أتضرع إليك بعد ماعلمت أنك قادر على أن لاتعبأ بشىء من ذلك وعند الإيجابية لها معنى سببى وكلها من قبيل الدراهم الموضوعة فى كفة الميزان) .

» ثم يقول المؤلف (ومهما كانت دعوى الإيجابية مسلمة فى التعليل فللاختيار حقوق بقدر ماللإيجاب منها فأولا كل الظواهر تشهد لها وثانيا انا نحس من قلوبنا بلا واسطة تدخُّل إرادتنا فى الفعل ولا يفوق أى دليل تجاه هذا الإحساس فتدخُّل الإرادة هذا بمنزلة فعل حى شخصى وكل منا يحس أنه حر فى هذا الفعل ويعلن نفسه فيه أمرا بسيطا غير قابل للتحليل ولاتابع للزمان إلا أنه إذارجع إلى نفسه وأقام الفعل الواقع مقام الفعل الذى هو على شرف الوقوع يفرقه إلى أجزائه وينقضه ويضع مكانه علامة مجردة ميكانيكية فإذا الفاعلية عطلة والاختيار إيجاب فمن ثمة ترى الإنسان إذا أخذ يوضح أو يفهم لنفسه اختياره فلا جرم ينتهى إلى الإيجاب) .

« ونحن نقول هذا الإيجاب هو ما يعبر عنه علماء المنطق ضرورة بشرط المحمول لأنه إذا أقيم الفعل الواقع مقام الفعل الذى هو على شرف الوقوع بأن تمت وظيفة الإرادة وحصل الفعل فليس فى قدرة الإرادة حينئذ أن تسترجع الفعل وتجعله غير واقع بعد أن كان لها الاقتدار والخيار حين كان الفعل على شرف الوقوع فى أن تُمضى عليه أو ترجع عنه وتجعله غير واقع . لكن هذا الإيجاب الحاصل بعد وقوع الفعل لايضر الاختيار الوجود فى أوانه ولا يجدر بأن يعتبر عقبة فى وجه مذهب الاختيار حتى يحتاج المؤلف إلى الاعتذار عنه أو الاعتراف بالعجز أمامه ، وإنما محل الاشكال على هذا المذهب هو الإيجاب المتولد من ارتباط الاختيار بالأسباب والسوائق والذى لم يخرج المؤلف عن عهدة حله بأن جعل السائق أمرا ممتزجا ومتحدا مع إرادة الفاعل

غيرمتميز ولا مستقل عنهما وأنكر بتعينها وخضوعها لها دائما ونظر إلى كون صاحب الإرادة يجمع نفسه فى بعض الأحيان ويتغلب على الاعتيادات ويخرج عن أسر المؤثرات وماذا يعنى بكون السائق ممتزجا ومتحدا مع إرادة الفاعل؟ فهل يريد أن يرى أن هناك إرادة من غير سائق وهو خلاف المفروض أم أن السائق يتبع الإرادة دون تبعية الإرادة له وهو خلاف المعقول ؟ أما دعوى كون السوائق محدثة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق فإنكار لأساس التعليل ومخالفة لمبدأ العلم الذى يحترمه المؤلف ورجوع عن القول بأن لا إرادة حيث لا سائق . ولهذا فالذى ذكره من جمع الإنسان نفسه فى بعض الأحيان وتغلُّبه على الاعتيادات والمؤثرات فإنما يقع بسائق جديد من غير جنس السوائق التى اعتادها وتغلُّبِهِ على اعتياداته بتغلُّب هذا السائق على السوائق الأولى . وكونُ السوائق تختلف باختلاف الأشخاص ليس بناشئ من تأثير الأشخاص فى السوائق بل من اختلاف تأثيرها فى نظرهم فبعضهم لايدرك أهميتها ما أدرك البعض الآخر وهذا الفرق فى الإدراك مؤثر فى نفس الفاعل مؤيدا للسائق أو معارضا لها لا ان نفس الفاعل تؤثر فيه .. فهو أيضا من جنس السوائق التى تخضع لها الإرادة لا من جنس الإرادة التى يدّعى خضوع السوائق لها فلو كان الإنسان هو العامل فى إحداث السائق لفعله لكان هذا الاحداث عند إرادة الفعل محتاجا إلى إرادة ثانية تتعلق بهذا الإحداث وتحتاج هذه الإرادة إلى سائق ثان ثم إحداثه إلى إرادة ثالثة ويتسلسل .

« فالحق أنه لايمكن الخلاص من الإيجاب بعد التسليم بأن لاإرادة حيث لاسائق. ولهذا ترى علماء الإسلام لجأوا فى هذا الباب إلى دعوى عدم توقف الإرادة على السائق حيث جوزوا الترجيح بلا مرجح وتمسكوا بمثالين من قدحى العطشان وطريقى الهارب وتعزوا بعدم بلوغ المرجح مبلغ الموجب وإن كنتَ قد علمت مماتقدم فى هذا الكتاب مبلغ قيمة ذينك المثالين وقيمة الدعوى المبنية عليهما وقيمة التعزى بالفرق بين المرجح

والموجب وفي بعض مناقشات المؤلف الغربي مع الإيجابية نوع مشابهة بهذا التعزى. والذى هو أحرى بالتسليم من تلك المناقشات وأقوى ما ذكره بهذا الصدد قوله (هل ليس بعد السوائق شئ ينضم إليها منا) ويعنى به الإرادة، لكن هذا القول إنما ينهض تجاه الإيجابيين النافين للاختيار ونحن لا ننكر وجود الإرادة والاختيار وإنما ننفى حرية الإنسان واستقلاله فى إرادته واختياره وكلام المؤلف يتردد بين النفى والإثبات، أما استدلاله عليه باستطاعة الإنسان لترقية إرادته وتخليصها بالتدريب والتربية من الانسياق نحو غرائزه وأهوائه وتقاليده، بترويض نفسه وتعويدها إتقان التأمل الذى امتاز به الإنسان عن الحيوان حتى ينشىء من نفسه إنسانا يعمل بعقله وينفع المجتمع بعد أن كان يعمل بأهوائه، فكل هذا الذى لاينكر ويظهر فى مظاهر استقلال الإرادة ليس إلا عبارة عن تبدل متبوعها وتحولها من تبعية الهوى إلى تبعية العقل الذى هو معدود من السوائق أيضا والحادثة راجعة إلى تغلب سائق على سائق والعمل بأقوى السوائق.

« بقى قول المؤلف [1] (إن التسليم بوجود الاختيار ماهو مقتضى اعتقاد راسخ فحسب بل وظيفة متحتمة أيضا ولولاه لأضاعت الحياة الإنسانية معناها وضل عن استقامتها وكان جميع الأفتراضات محترمة فمهما رجح قول الإيجابية من حيث النظر والعلم ففيه مايجعله مغلوبا ومردودا من حيث العمل ونحن نحكم ببطلان مذهب مخالف للأخلاق وعلم من دون وجدان).

« ونحن نقول إن قول المؤلف هذا يشبه ظن بعض علماء الإسلام المتقدمين والمتأخرين أن قول الأشاعرة بالجبر المتوسط يخالف أساس الاعتراف بمسئولية العباد عن أعمالهم وظن بعض المتأخرين أن الاعتراف بسلطان إرادة الله على إرادة البشر الكلية والجزئية يعوق الإنسان عن السعى والعمل والتقدم ويسوقه إلى الكسل

[١] نقلنا أكثر أقوال المؤلف بالجمع والتأليف والاختصار.

وبالتأخر فيظهر أن كثيرا من علماء الشرق والغرب خلطوا تدقيق هذه المسألة العلمية بشيء من ناحية العمل وخافوا أن تكون نتيجة العلم بحقيقة المسألة سقوط العمل وعندنا أن العمل هوموضوع هذه التدقيقات العلمية وهو لازم للمسألة لزومَ الموضوع فنحن ننظر فى أعمال الإنسان كيف يفعلها وهل له فى فعلها اختيار أم لا وإذا كان له اختيار فهل هو مستقل غير مربوط بالأسباب والدواعى أو مقيد ومربوط بها . فعلى كل حال فإن الفعل والعمل موضوع المسألة ومحل النظر فهو محفوظ سواء وقع حال كون الإنسان مختارا فيه أو موجبا لا أنه يقع إن كان الإنسان مختارا ولا يقع إن كان موجبا فيحل محله الكسل ولونفينا الاختيار وقلنا بالإيجاب لقلنا إن العمل واقع أيضا ولكن بالإيجاب بدل وقوعه بالاختيار فالفرق بين المذهبين فى كيفية وقوع العمل لافى وقوعه أولا وقوعه ولا منافاة بين العمل وبين القول بالإيجاب فى العمل بل إيجاب العمل يؤيد العمل أكثر من تأييد الاختيار فيه له ثم إنه لا فرق بين العمل والكسل أى ترك العمل فى الاستناد إلى السبب الذى يتولد منه الإيجاب . فالقول بالإيجاب إن أخل بالعمل لارتباط السبب فهو مخل بالكسل أى بترك العمل أيضا ولا معنى لإخلاله بالعمل وترك العمل معا فلا معنى لإخلاله بالعمل (١) .

«ومن هذا التحقيق يستفاد عدم صحة كون القول بالاختيار خادما للأخلاق بواسطة خدمته لتقوية الإرادة لا كون القول بالإيجاب هادما للأخلاق بواسطة خدمته لإضعاف الإرادة إذ لا نسلم كون الأخلاق مبنيا على قوة الإرادة وضدها على ضعفها وكم قوة للإنسان يحوزها وتسوقه إلى البغى والعدوان ولا يمكن أن ندعى طروء الضعف على إرادته عند حصول تلك القوة .. وحقيقة الأمر أن إرادة الإنسان بين سوائق علوية يعدها عقله وتربيته وبيئته الحسنتان وسوائق سفلية يعدها هواه وتربيته وبيئته السيئتان ، والقوة أو الضعف فى هذه السوائق لا فى إرادته وإنما هى تدور مع الغالب منهما والإمداد

[١] ولبحث العمل زيادة توضيح منا فى الفصل المعقود له فى هذا الكتاب .

الأول من الله الذى أوجد تلك السوائق مختلفة بالنسبة إلى أشخاص مختلفين والإمداد الآخر الذى تتم به الغلبة لسائق أحد الطرفين أيضا من الله الذى يحول بين المرء وقلبه.

« أما الفرق بين مذهب الإيجاب والاختيار من حيث ترتب المسؤولية على الإنسان من أعماله وعدم ترتبها وتأثير هذا الفرق فى أخلاق أهل المذهبين فقد يمكن أن يكون الإيجابى الذى لا يرى مسؤولية الإنسان عليا يجتنب سوء الأعمال بوازع من قلبه ووجدانه اللذين يرجعان إلى طيب فطرته بل ومن علمه الذى إن لم تقض بلزوم اجتنابها من ناحية المسؤلية فقد يقضى به من ناحية التمييز بين الحسن والقبيح ، وربما يكون إيجابى فى المذهب أصلح فى العمل من الاختيارى لقوة عقله وسلامة طبعه إلا أنه مهما كان الأمر كذلك ، فالإيجابى النافى للمسئولية لعدم وجدان مثبت لها من مذهبه العلمى ولا من مذهبه العقلى لابد أن يكون وازعه أنقص من وازع الاختيارى الذى يساويه فى جميع الأحوال والظروف ويفترق عنه فى اعتقاد المسؤلية ، لكن الجبرى المعترف بمسئوليته عند الله تعالى اعترافا مبنياً على اخباره المؤيد بشهادة قلبه ووجدانه بها والذى يمنعه من إبلاغ مذهبه العلمى إلى نفى المسئولية عن الإنسان ، فهو فى مأمن من هذا المحذور فى حين أن الإيجابى المادى لايسلم منه.. وقد سبق منا تحقيق البحث فى مشكلة التأليف بين مسألة المسئولية وبين موقف الإنسان تحت سلطان مشيئة الله العام ، وما ذكرنا هنا من الفرق بين مذهبى الإيجابية المادية والجبرية الدينية حقيق بأن يعد من قِصَر نظر المؤلفين الغربيين الذين قصروا اهتمامهم فى نقاشهم على الإيجابية ولم يُعنوا بالجبرية الدينية مع عدم كونهم أنفسهم لادينيين وما قدروا هؤلاء حق قدرهم بل ما فهموهم ومذاهبَهم المتشعبة إلى الجبر المحض والجبر المتوسط . وكلامهم فى الجواب على تقييد اختيار الإنسان بعلم الله الأزلى ـ الذى نقلناه عن المؤلف الأول الذى ترجم كتابه أحمد نعيم بك وما قول المؤلف الثانى ببعيد عنـه ـ يدل على مبلغهم فى الفهم .

وهنا انتهيت مما أردت نقله عن « تحت سلطان القدر » كما انتهى الجزء الثالث هنا من « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين » وله الحمد والمنة والفضل كله فى الأول والآخر.

أغلاط[1] الجزء الثالث المطبعية من

« موقف العقل والعلم والعالَم من رب العالمين وعباده المرسلين »

٣ ، ١٣ لجيل ٦ ، ٢٠ إلى المرجح ٧ ، ١ أفلم ييأس ٧ ، ١٣ أن يكون ٨ ، ١٩ أيضا ٩ ، ١ من داخل ١٣ ، ٣ منهم بأنفسهم ١٤ ، ٨ إلا كفورا ١٤ ، ٩ كثيرا ١٧ ، ١٥ المجتنبين ١٩ ، ٨ تلك ١٩ ، ١١ النار ٢٢ ، ١٢ نارية ٣٠ ، ١٩ تحيط ٣٧ ، ٢٥ الأجيال ٣٩ ، ٢٥ فأضيف ٤٠ ، ٢٠ تخصيص ٤١ ، ٩ إذ لا يقال ٤٥ ، ٥ الراجعين ٤٦ ، ١١ هذا المد ٥٣ ، ٣ وقد احتج به ٥٣ ، ١٨ مصنوعة ٥٤ ، ٦ وما تعملون فيها ٥٤ ، ٢٢ وتصويرهم ٥٦ ، ٧ ذاهبة أدراج ٥٧ ، ٥ المسلمون ٥٨ ، ١٠ لا نقول به ٦١ ، ٤ فها نحن أولاء ٦٢ ، ١٤ الدماغ ٦٣ ، ٥ وأن يماين ٦٣ ، ١٥ أتباعها ٧٣ ، ٤ بالأخلاق ٨١ ، ١٥ موجدا ٨٣ ، ١٩ المفروضين ٩١ ، ٣ من ناحيتهما ٩١ ، ٢٢ عاشقدن ٩٢ ، ١١ ولا منكرا ٩٥ ، ١٢ حضيض ٩٥ ، ٢١ الصوفية ٩٦ ، ١ إلا الله ٩٦ ، ١٨ من البساطة ١٠٠ ، ٨ إبطاله ١٠٦ ، ١٨ فماذا ١١٦ ، ١٢ من نفسه ١٢٤ ، ١٨ الآثار ١٣٨ ، ١ ذاته ١٤٠ ، ٢٠ يخطونها ١٤١ ، ٢١ فلا نبالي بهما ١٤٤ ، ١٧ ١٤٧ ، ١٤ حائر ١٥٢ ، ٢١ من حيث إنه ١٥٣ ، ٨ إنما يكونان ١٥٥ ، ٦ تعريبها « الكل هو » ١٥٨ ، ١٩ يخالف ١٦٤ ، ١ أبو بكر بن العربي ١٦٤ ، ٢ والقواصم ١٦٥ ، ١٤ الآخرة ١٦٨ ، ١١ محيي الدين بن عربي ١٧٠ ، ١٢ الاقدس ١٧٨ ، ٨ تعلقية ١٨٠ ، ١٥ واحدة ١٨٢ ، ٦ الأولى ١٨٢ ، ٨ والثانية ١٨٣ ، ١٧ أن يكون ١٨٧ ، ٤ والعقل ، وإنما ١٨٧ ، ١٠ فيخته ١٨٧ ، ١٢ السافلة ١٩٢ ، ١٨ الكثيرة ١٩٢ ، ٢٠ واحدا ٢٠١ ، ١٤ وهي محال ٢٠١ ، ١٤ « أميل سسه » ٢٠٢ ، ٨ ، ٩ فيؤل ٢٠٣ ، ٢ هذا ٢٠٧ ، ٢ الوجود ٢٠٨ ، ٤ من أني ٢١١ ، ٨ في هذا ٢١٣ ، ٧ ترتكز ٢٠٩ ، ١٦ وهأنذا ٢٢٢ ، ١٣ ليجمله ٢٢٣ ، ٤ موجودا ٢٢٣ ،

---

[١] الرجاء من القراء الكرام أن يصححوا قبل الشروع في قراءة كل جزء من أجزاء هذا الكتاب ، ما في نسختهم من الأغلاط المطبعية .

٦ فى الخارج ٢٢٣ ، ٧ الوجودات ٢٢٤ ، ٧ لا جمل ٢٣٦ ، ٨ بموجودين : الله وما سواه ٢٣٩ ، ٥ مما يجلو ٢٤٢ ، ٢٢ لانلتزم ٢٤٩ ، ٧ ـ ٨ فى الخارج ٢٦٢، ١ وليس ٢٦٢ ، ٩ بهذا الحد ٢٦٦ ، ١٢ فإنه ٢٦٧ ، ٨ فى التثليث ٢٦٨ ، ٧ بعدد الموجودات ٢٧٧ ، ٤ إلى الصحو ، ٢٨١ ، ٢١ «الاثنان متغايران» ٢٨٢ ، ٣ «لا هو ولاغيره» ٢٨٤ ، ١ الافتتان ٢٨٥ ، ١٨ يروا ٢٩٥ ، ١٦ يرجعون ٢٩٦ ، ١٧ تقتضيه ٣٠١ ، ١٤ [وقد سقطت ألف التثنية من « اختارا » بغلط مطبعى] ٣٠٤ ، ١٠ الوجودات ٣٠٤ ، ١٢ معلوم ٣٠٤ ، ١٧ لما تنبهوا ٣٠٧ ، ١١ وتوهُّم ٣١٢ ، ١ تحتاج ٣٢٠ ، ٢ الاتصال ٣٢١ ، ٦ إذ اللازم ٣٢٣ ، ١٨ قديمين ٣٢٤ ، ٢ يجب ٣٢٥ ، ١٩ إيجاد الشئ ٣٢٧ ، ١١ إلى الذات ٣٢٨ ، ١٩ كلتاهما ٣٣٣ ، ١٧ ، ١٩ وإرادة ٣٣٥ ، ١٧ على قول الشيخ ٣٢٧ ، ٦ وقد ظنوه البحترى ٣٣٨ ، ١٠ وما سوّاها ٣٣٩ ، ١٠ « وما تشاءون ٣٤٢ ، ١ من مسألة ٣٤٢ ، ٦ المتعلق بأفعال ٧ المتعلق بأفعال ٣٥٢ ، ١٥ مع أن ٣٥٣ ، ١ تتخذوا ٢ أن تستقيموا ٣٦٤ ، ٢ إما ٣٦٧ ، ١٩ فى كتاب الفته ٣٦٨ ، ٢٣ حاجة ٣٦٩ ، ٥ عليها ٣٧٤ ، ١٤ متناهيا ١٧ والوجود الذهنى ٣٧٩ ، ٢١ ليبنتز ٣٨١ ، ٤ جزء ٣٨٢ ، ١٤ تناقض ٣٨٢ ، ١٤ لما لا نهاية له ١٩ لأن « لم » ٢٠ « فلم » ٣٨٤ ، ١٦ المسبوقيات ٣٨٨ ، ٩ التناقض ٣٩٩ ، ١٧ يؤول ٤٠٣ ، ٦ بمشيئته ٤٠٩ ، ١٤ ترتبا ٤١٠ ، ١٦ علماء ٤١٣ ، ٤ كالقلم ٥ والاضطرار ٤١٥ ، ١٥ الخلق ٤١٩ ، ٩ الجبر ١٠ لأنا ١١ جبر ٤٢١ ، ١٨ مجازاة ٤٢٢ ، ١٦ اختلط فيها ٤٢٦ ، ٣ فيسبوا ٤ وجملنا ٤٢٨ ، ١٩ اللتين لا تكتنهان ٤٣١ ٢ من صلواتنا .

أسماء الرجال المذكورين فى الجزء الثالث

من « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

فهرس

الإشارة إلى بعض المباحث المهمة التى ينطوى عليها هذا الجزء من الكتاب

فى شأنه تعالى ممنوعة » يرد عليه أن العلم تابع للمعلوم وهو المصلحة فتكون هى المؤثرة فى الحقيقة كما أن المصلحة فى فعل الإنسان تؤثر أيضا بواسطة علمه، والله تعالى أجل من أن يتأثر بشىء من أنواع التأثير الناشىء من جهة الممكنات التى من جملتها الأغراض والمصالح . فتبين بُعد نظر المتكلمين الذين يجتنبون تعليل أفعال الله بالأغراض والعلل الغائية، وتبين أيضا أن أفعاله لاتتبع الحكمة بل الحكمة تتبع أفعاله، وكل من يستبعد هذه الدقيقة فإنما يتكلم فى شأنه تعالى بالقياس إلى نفسه . وقد ذهب الفيلسوف ديكارت إلى أبعد من هذا ٥

وتقييد الله تعالى فى أفعاله بأى قيد حتى بقيد الحكمة، واعتبار كل مايصدر عنه من الأفعال ضروريا لا يمكن خلافه لأنه مقتضى الحكمة وخلافه خلافها كما قيل : « ليس فى الإمكان أبدع مما كان »؛ كما لا يلتئم مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب ، لايلتئم أيضا بكثير من آيات القرآن ٦

والتأويل فى تلك الآيات بالتفريق بين وجود المانع عن الشىء وبين وجود المانع عن مشيئته ، مبنى عندى على قول الفلاسفة الذين لا يوافقهم المتكلمون ، بأن الله مختار فى أفعاله على معنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » وإلى قولهم هذا يرجع تأويل الآيات المذكورة وإن لم يشعر به من لم يكن على مذهب الفلاسفة من المؤولين . فالله تعالى فى رأى الفريقين (الفلاسفة والمؤولين لآيات المشيئة) مختار فى أفعاله مضطر فى إرادته كما هو مذهبنا فى الإنسان، حين لم يكن الإنسان مضطرا فى إرادته عند المؤولين ، فيكون حرية الله واستقلاله فى اختياره أنقص من حرية الإنسان فى اختياره على رأى هؤلاء الغافلين ٧ـ٨

أما التمسك فى الجواب عن آيات المشيئة بظاهر ماقاله النحاة من أن (لو) لامتناع الثانى لامتناع الأول، فغلط فاحش وقع فيه صاحب « الفصوص » عند الدفاع عن مذهبه الباطل القائل بتبعية الخير والشر لاستعداد الناس التابع لماهياتهم الغير المجعولة ٨

نقد قول ابن رشد فى تفسير قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » وخلاصته

أن الله تعالى يهدى فعلا ويضل إعدادا وتهيئة ٨ ــ ١٦

فعلى هذا التقدير من التفسير يدخل نوع الإنسان جملة فيمن يشاء الله إضلالهم وليس المراد إضلالهم بالفعل لأنه ينافى وجود بعض منهم مهتد ٩

وهذا القسم المهتدى من الإنسان يبقى على مذهب ابن رشد غير معلوم السبب فى اهتدائهم. فإن كانت هدايتهم من الله بإباء إدخالهم فيمن يشاء الله إضلالهم ولو كان ذلك بطريق التهيئة للضلال ، وإن كانت هدايتهم من أنفسهم لزم أن يكونوا من أهل الهداية على الرغم من أن الله أضلهم أى جعلهم مهيئين للضلال فلم يكن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء كما نص عليه فى كتابه بل يَضل من يضل، من نفسه ويهدى من يهتدى، من نفسه وكيف يقول « ومن يضلل الله فما له من هاد »؟ الحاصل أن هناك من يضلهم الله فعلا وهم الذين قال عنهم «من يضلل الله فلا هادى له» وهناك من يهديهم الله فعلا وهم الذين قال الله عنهم « ومن يهدى الله فما له من مضل » وهذا أى الإضلال الفعلى والهداية الفعلية ولاسيما الإضلال الفعلى ماأنكره ابن رشد ١٠ ــ ١١

والله تعالى على مذهب ابن رشد واجب أن يفعل مافعله وليس له أن يفعل خلاف ما فعله حتى إنه يقيم قيامة التكبر على المتكلمين القائلين بأن الله فاعل مختار بمعنى أن الفعل وخلافه كلاهما يصح عنه ويجوز له ولا مرجح هناك من نفس الفعل أو خلافه غير إرادته، وأما على مذهب ابن رشد فالله تعالى فاعل مختار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن يكون مقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق كما هو مذهب الفلاسفة أيضا، لكن هـذا تلاعب لفظى ليس من الاختيار فى شىء كما يأتى بيانه فى مبحث حدوث العالم (ص ٣٣١) . فإذا لم يكن الله مختارا فيما فعله وليست فيه مشيئته بمعناها الحقيق فكيف يصح له أن يتمدح بأنه «يضل من يشاء ويهدى من يشاء» فيما لا يحصى من آيات القرآن، حتى ولو كان إضلاله عبارة عن تهيئة الناس للضلال، مادام لا يمكنه أن لا يهيئهم له ؟ وكيف يقول : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها »

مع أن كل ما فعله يفعله فى مذهب ابن رشد لكونه ضروريا غير جائز العدول عنه إلى خلافه ولا يمكنه أن يشاء العدول لكونه فاعلا موجبا كما فى مذهب الفلاسفة . وليس ابن رشد إلا واحدا من أذنابهم ١١ ــ ١٢

أما تعييب مذهب الأشاعرة باستلزام كون أفعال الله عبثا واتفاقا إذا لم تعلل بالأغراض والعلل الغائية ، فوهم محض منشؤه كون العائبين يقيسون الله تعالى على أنفسهم أى على الإنسان الذى لا يعمل إلا بالمرجح والعلة الغائية، وقد غاب عنهم فى هذا القياس أن الله تعالى لا يحتاج إلى التأمل والتفكير فى حين أن أصحاب الروية من البشر يحتاجون إلى التفكير فى عواقب أفعالهم . فنفى التعليل من أفعاله تعالى معناه أنه لا يبنى أفعاله على المرجح والعلة الغائية شأنَ المفكرين فى عواقب الأمور ، لأن التفكير عمل قلبى يجب تنزيه الله عنه ، ولا ينافيه أن أفعاله لا تخلو عن الحكم والمصالح من غير بنائها عليها لكنها لا يعبر عنها بالعلة الغائية لأن العلة الغائية ما يبنى الفاعل فعله عليه فى ذهنه ويفكر فيه قبل الإقدام على الفعل. ومن هذا قلنا الحكمة تتبع أفعاله ولم نقل أفعاله تتبع الحكمة، وليس فى هذا ما يوجب الاستغراب لأن كمال المخلوق ليس فى نفسه بل فى توافقه مع اختيار الله تعالى ١٦

فللمتكلمين المجتنبين تعليل أفعاله تعالى بالعلل الغائية مرمى سام لم تصل إليه أنظار خصومهم . أما نحن الذين عنينا فى هذا الكتاب بدليل العلة الغائية لإثبات وجود الله لأن جل ما يهمنا فى تأليفه إثبات وجوده فى أسلوب يسهل تناوله للمصريين ، فلا نلام إذا تسامحنا ببعض التعبيرات فى سبيل مهمتنا ١٧

قول المتكلمين إن كل شئ فى العالم مستند إلى الله من غير واسطة ، معناه أنه لا علة فى الكائنات ولا معلول ولا سبب ولا مسبب ولا تأثير شئ فى شىء وإنما كل كائن معلول علة واحدة هى إرادة الله، وإن كان الناظر فى الكائنات يرى بين أجزائها تناسبا وانسجاما يخيلان إليه عِلّية بعضها لبعض وتولد بعضها من بعض . إذ لا رابطة بين

الأشياء تقتضيها طبائع الأشياء غير جريان سنة الله على خلق بعضها عقب بعض ... فإذا حرك أحدنا يده لتحريك المفتاح فلا تكون حركة المفتاح مترتبة من نفسها على حركة اليد ، وإنما يكون كل من الحركتين بتقدير الله وخلقه ١٨ ـ ٢١

وهؤلاء المتكلمون لا ينفون اللزوم العقلي بين بعض الأشياء من غير أن يكون الملزوم علة للازم كلزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدمتي القياس المنطقي المستجمع لشرائط الإنتاج عند الإمام الرازي، وهو من الأشاعرة وكلزوم وجود المحل لوجود العرض ووجود الجزء لوجود الكل مع كون كل من اللازم والملزوم في هذه الأمثلة معلولي علة واحدة هي إرادة الله أن يخلقهما متصلين ٢١

مناقشة صاحب «العلم الشامخ» الذي ينعي في كتابه بشدة لاذعة على جميع المذاهب الإسلامية المعروفة لاسيما الأشاعرة النافين لتعليل أفعال الله بالأغراض والقائلين بكون الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع لا العقل وكون الله خالق أفعال الإنسان. وهو يعضد مذهب المعتزلة في هذه المسائل ٢٢ ـ ٢٩

أما تبجح هذا المؤلف معترضا على الأشاعرة وقائلا : « هل يكون حسنا من الله لو فرضنا أنه صدّق النبي الكاذب وكذب النبي الصادق ، فالجواب نعم إن صدق الله الكاذب كان ذلك حسنا منه. لكن المؤلف لا يعرف أن القضية الشرطية تصدق منطقيا من غير توقف على وقوع شرطها . ولعدم معرفته بذلك يتعاظم عليه هذه القضية الشرطية تعاظمَ وقوع الشرط ويتوهم أن مدعيها كمدعيه . ومنشأ الغلط تثبيت الحَسن والقبيح قبل تثبيت الله. وقولُ النبي صلى الله عليه وسلم : «إن الله لو عذب أهل سماواته وأرضه لعذبها وهو غير ظالم ولو رحمهم كانت رحمته خيرا من أعمالهم» خير حاسم لمسألة التحسين والتقبيح هل هما عقليان أم شرعيان ، وخير منبه للغافلين على عظمة الله وعظمةِ فعله المستتبع للمحاسن والحكم ٢٤ ـ ٢٥

ومما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة قولهم بأن الله خالق أفعال عباده فهو يختار

قول المعتزلة بأن العباد أنفسهم الخالقون لأفعالهم وإلا فلا يكونون مسئولين عنها، وما يفعلونه من الكفر والفسوق والعصيان فكلها يقع منهم على خلاف إرادة الله التى لا تختلف عن أمره كما اختلفت عنه عند أهل السنة ، فيجرى فى ملك الله ما يشاؤه ومالا يشاؤه على المذهب المختار عند هذا المؤلف ويهدر قوله تعالى « ولو شاء الله ما فعلوه » كان القول بعدم كون خالق أفعال عباده خلاف ما نص عليه الله بقوله «والله خلقكم وما تعملون » والمسألة أى مسألة تحديد موقف البشر تحت سلطان القدر لن يخرج الرجل عن عهدة حلها ولو ألف ألف كتاب فى حجم « العلم الشامخ » وان يستطيع الجواب عما أكثر الله ذكره فى القرآن من أنه يضل من يشاء ويهدى من يشاء، فقد ينهار كثير من الأعلام الشامخة ولا تنهار تلك الآيات الماثلات كالجبال مانعات عن مذهب أساتذته المعتزلة بل مذهب الماتريدية أيضا فى هذه المسألة وكذا قوله تعالى «وماتشاءون إلا أن يشاء الله » فى سورتين من كتاب الله ، جبلان شامخان لن يقدروا اجتيازها ٢٥

رد على قولهم فى تأويل قوله تعالى عن نفسه بأنه يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، بأن الإنسان يضل باختياره ويهدى باختياره لكن اختياره فى الحالين مستند إلى مشيئة الله الذى خلق الإنسان قادرا على أن يفعل بمشيئته واختياره ، ولولا مشيئة الله المتعلقة بخلق الإنسان على هذه الحالة المخيرة لما أمكنه أن يضل باختياره ولا أن يهتدى . وقد مشى المتكافئون المعاصرون أمثال الشيخ بخيت فى تأويل قوله تعالى «وما تشاؤن إلا أن يشاء الله » على هذا المنوال الذى اختاره المؤلف اليمنى فى تأويل قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » ٢٦

أبعد المذاهب عن الحق فى مسألة الجبر والقدر أبسطها وأسهلها ٢٧

رأى العالم اليمنى فى مشكلة إيمان أبى لهب المعروف فى علم الكلام بكون الأمر به مع جميع المكلفين تكليفا بما لا يطاق فى حقه بعد نزول السورة القائلة: «تبت يدا أبى لهب» والمقروءة إلى قيام الساعة ٢٧ ـ ٢٨

وفى حكاية الإخوة الثلاثة ٢٨ ـ ٢٩

مؤلف كتاب « إيثار الحق على الخلق » المعروف بابن الوزير ، عالم يمنى آخر من مجتهدى القرن الثامن على تعريف طابعى كتابه وهو من طراز « العلم الشامخ » ومن مراجعه . ويفهم من الكتابين أن اليمن لا يعوزه العلماء الراكنون إلى مذهب المعتزلة ٢٩ ـ ٥٦

كنت رأيتنى عند تحرير كتابى « تحت سلطان القدر » فى غنى عن استقصاء النقاش مع المعتزلة بعد أن أفنى مشايخهم الدهر وقضى على مذهبهم علماء أهل السنة، فإذا بمجتهدى اليمن يسعون لبعث ذلك المذهب من قبره وإذا بى أطلع بهذا على الناحية الإسلامية من منشأ العقلية لأناس من رجال علماء الدين يريدون أن يكونوا عصريين معتبرين عقيدة الإيمان بالقدر الكاملة التى فى مذهب الجبر المتوسط ، سببا لتثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل بعد الناحية المصرية ، كما حصلت هذه العقلية حتى فى الشيخ بخيت رحمه الله وحتى فى صديقنا الشيخ زاهد أبقاه الله ٣٠

رحم الله السلف من علماء المذاهب الإسلامية كانوا أقوم تفكيرا فلم يعترض خصوم الأشاعرة عليهم عند النقاش فى مسألة أفعال العباد بأن مذهبهم يؤدى إلى تعطيل الأفعال ٣١

نحن القائلين بالقدر لا نمنع العمل ولا نقول بعدم الحاجة إليه ولا بأن الإنسان يقعد ويعمل القدر ، حتى يكون مذهبنا الكسل والعطالة للإنسان وإنما كل من الفريقين اللذين ينقسم إليهما الناس وهم العاملون والكسالى يأخذ حظه من القدر ، فيعمل العاملون، بالقدر ولابد أن يكونوا عاملين ، ويكسل الكسالى، بالقدر ولابد أن يكونوا كسالى ، من غير أن يكون لهم معذرة من القدر فى كسلهم ولا للعاملين معذرة منه فى عملهم ٣٢

ومن أخطاء العلماء المعاصرين فى مسألة أفعال العباد ما وقع للشيخ محمد عبده فى

رسالة التوحيد ، من أنه لم يفهم أن المراد من أفعال العباد التى هى محل النزاع بين المذاهب أفعالهم المقدورة الصادرة عنهم فعلا، لا ماهو أعم مماأرادوا أن يفعلوه فلم يتسن لهم ٣٢

رواج أفكار المجتهدين اليمانيين عند من راجت من علماء الأزهر وغيرهم ، ينبيء عن كون الراكنين إليه وهو مذهب المعتزلة بعينه — يبغون السهولة فى وضع المسألة أكثر من تحرى الحقيقة، حيث يكون مكافية الإنسان بالأحكام الشرعية ومسئوليته عنهاواضحة فى مذهب المعتزلة بكل وضوح، ولـكنه إن لم يكن الإنسان حرا فى اختياره وقامت أدلة العقل والفعل على أن مشيئته منوطة بمشيئة الله فكيف يصح أن نعتبره حرا لنجعله مسئولا عن أعماله؟ ونحن لا ننكر أيضاً مسئوليته ونعتقده حقاوعدلا، لـكنامع هذا لا ننكر كون اختياره تحت سلطة الله ومشيئته . فنحن لا نهمل كلتا ناحيتى الحقيقة التى أهمل معارضونا إحدى الناحيتين منها وضحّوا بها فى سبيل الناحية الأخرى ٣٣

نحن نقول مع القرآن إن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ونقول مع الحديث المجمع عليه « ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » والذى يلزم منطقيا لصدق الجملة الثانية منه أن يكون عكس نقيضها أيضا صادقا وهو « كل ما يكون فهو ما شاء الله » لـكن ابن الوزير يحرف معنى الجملة الثانية من الحديث وهو « ما لم يشأ لم يكن » إلى قوله « وما شاء أن لا يكون لم يكن » وهو أخص من نص الحديث فى الجملة الثانية ، وعلى تأويله يخرج بعض الـكائنات عن مشيئة الله، مع أنه لاشك فى عموم الحديث لـكل ما كان ومالم يكن.. فإن كان الحديث لاعموم له ولا تعلق بأفعال العباد فلماذا إذن اضطر الرجل إلى تحريف الجملة الثانية منه ؟ ٣٤ — ٣٥

وكان هو وتلميذه مؤلف العلم الشامخ يعيبان على علماء أهل السنة أن الله عندهم لا يقدر على إقدار عباده لإيجاد أفعالهم، فى حين أن المؤلف الأستاذ يدعى عدم قدرة الله على إيجاد أفعال عباده . مع أن علماءنا لم يقولوا بأن الله غير قادر على إقدار غيره لإيجاد

بهذا الاستنتاج المقول أيضا لا في العالم قياسا على الإنسان ولا في الإنسان المقيس عليه ٦٥ ـ ٦٦

الفيلسوف كانت لا يقبل صحة الانتقال من وجود الإدراك إلى وجود الروح صاحبة الإدراك ، قائلا إن الإدراك الموجود في الذهن إنما يدل على وجود المدرك في الذهن وهو خطأ فاحش من كانت ٦٦ ـ ٦٧

يقول كانت الذى انتقد جميع أدلة وجود الله العقلية النظرية : إن الله تعالى كما لا يمكن إثبات وجوده إثباتا علميا تجريبيا لا يمكن إثبات عدم وجوده أيضا فيلزم أن تبقى هذه المسألة في نظر العلم غير ثابت الوجود والعدم، وعدم إمكان إثبات عدم وجوده إنما يكون دليلا على إثبات إمكان وجوده لا على ثبوت وجوده . وكان اللائق إذن بالعاقل بل الواجب أن يحتكم إلى عقله وإن يذعن لحكمه ولكن أنى ذلك لهواة التجربة أسارى العلم الحديث ٦٨

يقول : كثيرا ما يكون الإيمان أقوى من العلم وبهذا يثبت كانت تأثر فلسفته من النصرانية كما وقع في فلسفة القرون الوسطى ، وقد كان ديكارت صححها وأعاد إلى العقل حقوقه وكرامته ٦٩

خلاصة دليل كانت أنه إن كانت الأخلاق فضيلة تجعل صاحبها أهلا للسعادة فلابد من وجود الله ، ليكون ضمانا لأصحاب الأخلاق أن ينالوا السعادة عاجلا أو آجلا ، ولذا سماه دليلا عمليا لكونه ربط الأخلاق بعقيدة الإيمان بالله وربط الإيمان بالله بقانون الأخلاق . والمعروف عند أهل العلم أن الدليل يكون عبارة عما يفيد العلم ويوصل إلى الحقيقة ، لا ما يصور حاجة أو يؤيد فضيلة أو يتضمن مصلحة مهما كانت مصلحة عظيمة . كأنه يقول لولا الله ما قامت الأخلاق على أساس متين فبنى مسألة وجود الله على دليل الأخلاق أى على حاجة الأخلاق إلى وجوده فأصبحت الأخلاق دليلا على وجود الله ومحتاجة إليه معا وهو دور أو مصادرة على المطلوب ٧٠ ـ ٧١

وكأنه يقول لولا أن الله موجود لانهارت الأخلاق لعدم وجود من يكفل بالسعادة لأصحاب الأخلاق وهو محال . لكن الناس لا يهتمون بالأخلاق لهذا الحد ، وأنا أيضا لا أسلم بخطورتها لحد أن يعدل وجودها وجود الله فى الأهمية وعدمها عدمه فى استلزام المحال ٧٤

الله موجود بالرغم من كل شىء سواء صلحت أخلاق المجتمع أو فسدت ، وسواء سعد أصحاب الفضيلة أوشقوا . فيجب أن يعلم هذه الحقيقة العظمى التى ليس لأى شىء أدنى قيمة بجنبها ، والله واجب الوجود للنشأة الأولى ليوجد الموجودات، قبل أن يكون لازما لوجود النشأة الثانية ليحاسب الناس على أعمالهم ، أويكون لازم الوجود ليحافظ الناس على أخلاقهم فى الدنيا راغبين فى سعادة الآخرة ٧٣

لا يلزم محال عقلى من افتراق السعادة عن الفضيلة بدليل افتراقها فعلا فى الدنيا بالنسبة إلى كثير من أصحاب الفضيلة ٧٦

فدليل كانت لا يستوجب وجود الله حق الاستيجاب ولا يكون الله واجب الوجود بهذا الدليل ، أى لا يكون اللهَ لأن أخص ما يمتاز به الله وجوب وجوده . ووجوب الوجود إنما يتحقق له إذا استحال عدم وجوده ٧٦ ـ ٧٧

الإنسان فى كونه موجودا أحوج إلى الله منه فى كونه مسعودا . فقد انجلى أن كانت ترك العروة الوثقى واستند إلى ماليس بمستند . ولعل فى هذا الاختيار المعكوس تأثير كون الرجل مسيحيا ٧٧ ـ ٧٨

وأهم شىء فعله فى دليله أنه إن لم يثبت وجود الله حق الإثبات فقد أوثق الرابطة بين الأخلاق وبين وجود الله . وحاصل الفرق بين مسلكنا ومسلك كانت أن وجود الله ثابت عنده بعد ثبوت وجود النشأة الأخرى نتوقف عليه، وعندنا قبله غير متوقف عليه ، وإنما وجود النشأة الأخرى متوقف على وجود الله كوجود كل شىء . فبفضل وجود الله يثبت عندنا إمكان تلك النشأة ، وبدليل الأخلاق يثبت وجودها فعلا ويثبت

قالوا إن الله هوالوجود الذى يوجد فى كل موجود وكل موجود موجودٌ بوجود الله لا بوجود نفسه إذ لا وجود له وإنما الوجود لله بل الله عين الوجود ٨٨

وقالوا فى حديث « كان الله ولا شىء معه » : « لما سمعه على كرم الله وجهه قال (الآن كما كان) فهل قول على يصحح الحديث وينتقده ؟ ٨٨

مراد القائلين بوحدة الوجود وحدة الموجود ٨٨

يشبهون العالم بالمرآة والله بالصورة المرئية فيها ، حتى إن هذا التشبيه لايفيد تمـام مقصودهم لأن للمرآة وجودا ولا وجود للعالم حتى ولا رائحته ، فالذى نراه موجودا ونسميه العالم يلزم أن يكون أحق بأن نسميه الله، وليس فى هـذا المذهب نفى وجود الموجودات بل توحيدها وجعلها موجودا واحدا هو الله . فهو ينجر إلى القول باتحاد العالم مع الله . وجوابهم عن هذا اللازم بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين ، لا بين وجود هو الله وعدم هو العالم ليس بشىء . وقد يعكسون طرفى التشبيه بالمرآة فيقولون إن الله كالمرآة والعالم كالصورة المرئية فيها . قال شيخهم الأكبر : « فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك وأنت مرآته فى رؤيته وظهور أحكامها ٨٩

صاحب «الفصوص» يجهِّـل من قال : « العجز عن درك الإدراك إدراك » رغم كونه أبا بكر الصديق ٨٩

ماذا الفرق إذن بين هذا المذهب المعزو إلى أولياء الله العارفين وبين المذهب الغربى « بانته ئيزم » القائل بأن الله مجموع العالم والذى يقول عنه ناقدوه الغربيون: إنه نفى لوجود الله بلطف ولباقة ؟ ٩٠

من أى باب من أبواب التفكير وجد هذاالمذهب البعيد كل البعد عن العقل ، طريقا للدخول فى بعض العقول ؟ ولم يكن فى الباحثين بعصر حديثا فى هذه المسألة من تحرى المنشأ ليدخل فى درسها دخولا مأنوسا وفى الصميم ٩١ ــ ٩٢

ومن الخطأ الفاحش أن يكون هذا المذهب حصل للقائلين به فى نتيجة المكاشفة الصحيحة أو الغيبوبة الماذرة ، وإنما هو فلسفة ذات دعوى وأدلة عملية ونقلية مبسوطة فى كتبهم .. فلسفة مشتقة من فلسفة أخرى مدونة فى علم الكلام معتنى بشأنها ، وإن كانت كلتا الفلسفتين المشتقة والمشتق منها باطلة ٩٣

خلاصة هاتين النظريتين أن أصحابهما زاعمون اطلاعهم بعد فكرة طويلة على أن حقيقة الله الوجود . فهذا الزعم قوّل الصوفية الوجودية فى الله مالا يقوله المجانين ٩٣

قول الإمام الغزالى فى مشكاته: «ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن لا موجود إلا الله » ٩٤

وقوله : «لا إله إلا الله توحيد العوام، وتوحيد الخواص لاموجود إلا الله » ٩٥

لماذا سموا وحدة الوجود التى هى المعنى المقصود من مذهبهم ، بوحدة الوجود؟ ٩٦

المذهب الفلسفى القائل بأن وجود الله عين ذاته والذى اشتق منه مذهب الصوفية الوجودية ، مبنى على لزوم كون ذات الله تعالى بسيطا منزها عن أى شائبة من شوائب التركب الذى هو رمز الحاجة المتنافية مع مقام الألوهية . فلا يجوز أن يكون له وجود زائد على ذاته ولو فى الذهن ويلزم إما أن يكون ذاتا من غير وجود أو وجودا من غير ذات ٩٧

فى وجود الموجود ثلاثة مذاهب ١ عين الذات فى الواجب والممكن ٢ وغير الذات فيهما ٣ عين الذات فى الواجب وغيرها فى الممكن ٩٨

تعجبى من علماء أصول الدين كيف تلقوا مذهب الفلاسفة فى وجود الله المنتهى إلى القول بأن حقيقة الله الوجود ، برحابة الصدر حتى كادوا يفضلونه على مذهب جمهور المتكلمين ، فى حين أنهم لم يبالوا بمذهب الصوفية الوجودية حتى أغفلوه أو تشددوا فى الرد عليه ، فى حين أن المذهب الصوفى القائل بوحدة الوجود مشتق من مذهب الفلاسفة فى مسألة الوجود وأن هذا أصل ذاك ووالده الذى لا يقل عنه استحقاقا للرد والإبطال ٩٩

الأمر فى ذلك المذهب أن ذات الله المجردة عن الوجود شبه الوجود فى تأدية مؤداه وشبه العلم فى تأدية مؤداه وشبه الإرادة والقدرة فى تأدية مؤداها ، لا الوجود بعينه ولا العلم بعينه ولا الإرادة ولا القدرة وليس كمثله شئ . فهل يكفى كون ذات الله شبه الوجود من بين أشباهها فى الحكم عليها بأنها عين الوجود من غير موجود أى من غير ماهية كما هو مذهب الفلاسفة الوجودية ، أو عين الوجود فى كل موجود كما هو مذهب الصوفية الوجودية ؟ ١٢٦ ــ ١٢٧

فقد ظهر أن فكرة وحدة الوجود تولدت من غلط فهم لمذهب الفلاسفة ، وليس المغالطون هم الصوفية الوجودية فحسب بل أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين أيضا. وكان الواجب أن يفهم قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته فهما موافقا لقولهم فى صفات الله أيضا بأنها عين ذاته ، أعنى بنفى الصفات وإثبات الذات مع ترتب نتائج الصفات على الذات المحضة ١٢٧

لما كان اختلاق الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية من أعظم ما تمسك به أصحاب الخرافة الوجودية من محقق المتكلمين الذين اختاروا ويا للأسف مذهب الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته ولم يستكثروا كل تكلف فى الدفاع عنه ــ لم أستكثر أنا الآخر أىّ وقفة التعمق فى نقض ما اختلقوه من الوجود بمعنى مبدأ الآثار متوقعا من القراء المتثبتين أن لا يستكثروا هذه الوقفات ، فقمت مستمرا فى نقاش المختلقين مهما كانوا من أعاظم العلماء المحققين الذين أكبرهم ويكبر فى عينى أن أناقشهم : ١٣١

نقض البرهان الذى اخترعه المحقق الدوانى لإثبات لزوم اتحاد حقيقة الله مع حقيقة الوجود ليكون وجوده غير محتاج إلى العلة ويكونَ واجب الوجود ، والمفهوم من كلام الفاضل الكلنبوى أن عماد مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من محقق المتكلمين هو هذا البرهان ١٣٢ ــ ١٣٣

وقد رأى المعجب من تعب الفاضل السيلكوتى الذى هو أحذق العلماء فى حل

المعضلات العلمية ، من رآه يجتهد فى استنباط الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله من الوجود المبتدع الذى اضطروا إلى حمل الوجود عليه بعد أن جعلوه حقيقة الله ١٣٩ ـ ١٤٨

مذهب الصوفية أعنى وحدة الوجود وإبطاله ١٤٩ ـ ١٩٩

إنهم لا ينكرون وجود العالم وإنما ينظرون إلى وجود هذه الموجودات كلها على أنه وجود الله . أما تنزيل وجود ما سوى الله بالنسبة إلى وجوده ، منزلة العدم فهو مذهبنا نحن المعارضين لمذهب الوجوديين. والوجوديون يعيبون مذهب التنزيل هذا مدعين أنه مذهب المجاز ، كما قال الغزالى وقد سبق نقله . وهناك مذهب يشبه مذهب وحدة الوجود وليس به جدير بأن يسمى وحدة الشهود ، والوجوديون يعدونه درجة أدنى من وحدة الوجود ١٥٠ ـ ١٥١

يسمون مذهبهم مذهب التوحيد لكونهم يردون جميع الموجودات إلى موجود واحد. ولا يكون إكبارَ الله واعتبارَه فوق كل شىء اعتبارُ وجود كل شىء وجودَه، فما هذا إلا تلبيس فى معنى التوحيد وإقامة الاتحاد مقامه ، والمقصود من توحيده اعتقاد أنه وحيد فى ألوهيته لايشاركه فيها شىء من خلقه . فالقول باختلاط وجوده مع وجود كل شىء وإفناء أحد الوجودين فى الآخر أيا كان الفانى منهما ، يخالف مغزى التوحيد، وكيف يمتاز الإله عن المألوه والخالق عن المخلوق ؟ ولذا قالوا العبد رب والرب عبد ياليت شعرى من المكلف ؟ كان الوثنى يشرك بالله غيره فجاءت الصوفية الوجودية فجعلت كل شىء مما جعله الوثنيون شريكه وما لم يجعلوه ، عينه ، وهذا عندنا أشد من عقيدة الإشراك ١٥٣

قول العاملى فى رسالته الخاصة «إذا كان الواجب تعالى واحدا شخصيا جزئيا كان مباينا لجميع الموجودات وكان كل من الموجودات موجودا بوجود مستقل فيلزم اشتراكهم فى الوجود الواجب، وذلك ينافى كمال التوحيد ويلزم أن يكون الواجب تعالى فى أضيق

المراتب إذ التعين المانع عن تصور الشركة أضيق المراتب ، مع أنه وصف نفسه بقوله (واسع عليم) - فن من فنون الجنون ، انظر عقولهم القصيرة حيث لا يجيزون وجود الموجودات بإيجاد الله احترازا عن كونها شركاء لله فى الوجود ، ومن أين يدرون أن الوجود لا يكون إلا واجبا لولا زعمهم أن الوجود هو الله ؟ ١٥٣ ـ ١٥٤

قد يزعم زاعم أن يكون كل موجود فى العالم على مذهبهم متضمنا لجزء من الله الذى هو الوجود ويكون الله كل هذه الموجودات المجموعى ، وإليه يميل مذهب الاتحاديين الغربيين « پانتا ئيزم » لكن الظاهر من فحص أقوال الصوفية الوجودية المعدودين من المسلمين أنهم يعتبرون الله مطلقا وكليا لا كلا والموجودات أشبه بأن تكون أفراد الكلى لا أجزاء الكل وهنا دقة المسألة وغموضها : فكل موجود هو الله ومع هذا فالله واحد لا يتعدد ١٥٥

واعتبارهم الله كليا معروف فيما بينهم حتى إنهم لجأوا من هذا إلى ادعاء وجود الكلى الطبيعى فى الخارج . وفى الغرب اليوم نضال بين مذهبى الإله الشخصى والإله غير الشخصى ، ولم يدع أحد هناك التأليف بينهما ، فى حين أن دعوى التأليف قديمة فى الصوفية . ونعم ما قال « من دوبيران » « إن للعلم قطبين أحدهما أنا الشخص الذى يُذهَب دائما منه والآخر « الله » الشخص الذى يوصَل دائما إليه » ١٥٧ ـ ١٥٨

إن الواحد والكثير إن لم يكونا غيرين يجب أن يكون أحدهما غير موجود ليندرج فى الآخر ، فالواحد لا يكون كثيرا من دون أن يكون الثانى غير الأول ، فتنتقض الوحدة أو يكونَ أحدهما غير موجود والموجودان لابد أن يكونا غيرين . فنحن نقول للتأليف بين كثرة أفراد الإنسان وبين وحدة الماهية الكلية الإنسانية : إن الكثير موجود فى الخارج والواحد الكلى غير موجود فى غير الأذهان وإنما وجوده بوجود أفراده ، وهم يقولون للتأليف بين وحدة الوجود المطلق الذى هو الله وكثرة الموجودات المحسوسة : إن الواحد موجود والكثير غير موجود وإنما ذلك الواحد ظهر فى هيئات متعددة

فى التصور والعرفان لا ينفى وجود الكائنات » ١٧٢

قولٌ للعالم التركى مترجم « مطالب ومذاهب » ساقه فى انتقاد النصرانية ونحن نطبقه مع تحبيذه، على مذهب الصوفية الوجودية أيضا، على الرغم من جنوح صاحب القول لهذا المذهب ١٧٢ ـ ١٧٣

وقال الكانبوى معلقا على قول الغزالى : « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله» مامعناه أن السوفسطائى ينكر وجود العالم المحسوس بالمرة والصوفية الوجودية إنما ينكرون كون وجود تلك المحسوسات وجودَها نفسها، ويدعونَ أنه وجود الله. وخلاصة مذهبهم أن العالم موجود باعتبار أنه الله ومعدوم باعتبار أنه العالم . والسبب الأصلى فى ذلك أن الوجود هو الله. ولا أدرى أى المذهبين السوفسطائى أو الصوفى الوجودى أشد بطلانا من الآخر؟ وقد صرحوا بأنه لا طريق للوصول إلى هذا المذهب إلا بالكشف الذى نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم، كما شبه الغزالى العلم الظاهر بمكان وضيع لايرى منه شيء بعيد عن أطوار العقل . وأنا أقول هـذا استهانة ظاهرة بالعلم الظاهر المأخوذ من الكتاب والسنة وبالعقل الذى كرم الله به الإنسان وجعله أهلا للخطاب، ومناقض لقول صاحب الأسفار من أحمس أنصار الصوفية : « ما أشد فى السخافة قولَ من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل » أما ان نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم فقد صرح به كثير من محققيهم كالفاضل الجامى فى « الدرة الفاخرة » بل الغزالى أيضا فى قوله المنقول آنفا ، أليست هذه الدعوى ضد العقل تذكِّرنا قول سن طوماس « الحقائق الإلهية كالتثليث والذنب الفطرى لاتنافى العقل وإنما هى فوق العقل ومن أجل ذلك موضوع الايمان بغير تعقل. وعندى أن طريق الوصول إلى عقيدة وحدة الوجود مكشوف أمام العقل فهى مبنية على الفلسفة القائلة بأن حقيقة الله الوجود» ١٧٣ ـ ١٧٦

صاحب الأسفار يهيم بين سكرة ضلالة المحاباة للمذهب الوجودى وبين صحو الرجوع إلى صوابه ١٧٦ ـ ١٨٤

كنت أريد أن أبين المذهب الوجودى بكون الله عنصر الوجودية فى الأشياء أو كونه هيولى الوجود ومادته والأشياء هى الصور لتلك المادة، ولكنى ما كنت أجترىء على هذه التعبيرات ، فإذا بى أجد تعبير الهيولى والمادة، فى كلام صدر الدين الشيرازى وصدر الدين القونوى ، والتشبيه بالهيولى جاء فى الفصوص أيضا . وفضلا عن هذا فالله تعالى عند تحليل الممكن فى كلام صاحب الأسفار يكون هو الممكن نفسه غير مقتصر على مادة الممكن، بل المادة والصورة معا. أليس صاحب الفصوص رئيس الطائفة الاتحادية؟ وإن كانت الطائفة وأنصارها يتبرؤون عن القول بالاتحاد قائلين بأنه إن لم يتصور بين موجودين ، ومعترفين فى هذا الجواب بما هو أشد وأشنع ولا يدرى من انخدع بقول رئيس الطائفة « ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد » أن معناه عدم كفاية القول بأن العالم متحد مع الله، لكونه دون القول بما هو المطلوب الذى هو كون العالم عين الله ١٨٥

وقال القاضى عضد الدين فى المواقف « إن الله تعالى لا يتحد بغيره ولا يجوز أن يحل فى غيره. والمخالف فى هذين الأصلين طوائف: الأولى النصارى ، والثانية النصيرية والاستحاقية من الشيعة، والثالثة بعض الصوفية. وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها ، وهذا العذر أشد قبحا وبطلانا » وقال شارح المواقف السيد الشريف الجرجانى «إذ يلزم تلك المخالطة التى لا يجترىء على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز» وأنا أقول ليس بمستغرب أن يسكت شارح المواقف عن مناصرة مذهب الصوفية الوجودية مع كونه نفسه من الصوفية ، وإنما المستغرب كون كثيرين من أجلة العلماء المتقدمين كالغزالى والفنارى والجامى والدوانى والسيلكوتى والكلنبوى حتى صديق العالم الكبير المعاصر مترجم كتاب پول ژانه ، راكنين إليه ١٨٧

قول صاحب الفصوص « شهود الحق فى النساء أعظم الشهود وأكمله وأعظم الوصلة النكاح ، فشهود الرجل للحق أتم وأكمل من حيث هو فاعل ومنفعل » أقول وهذا أفظع مما فى دين الأشراف الذى ابتدعه «وكوست كونت زعيم الفلسفة الوضعية «بوزيتيويزم» من اتخاذ المرأة معبودا أعظم . وأقول أيضا مذهب وحـدة الوجود هو الذى يجرّئ صاحب الفصوص إلى التفوه بمثل هذه السخافات وإلا فليس هذا الرجل الذى يعد عند كثير من الغافلين من أولياء الله العارفين ويسمى بالشيخ الأكبر ، من المجانين ، فإن صح المذهب صح كل مايترتب عليه من السخافات وكان قائلها معذورا كما قيل: «فتصرف كيف شئت ولو أختك وأمك » لأن كل قائل وكل فاعل هو الله الذى لا يسأل عما يفعل . وليس منشأ الفساد والضلال هو مذهب وحـدة الوجود ، بل المنشأ الأول هو المذهب القائل بأن حقيقة الله الوجود ١٨٧ ـ ١٨٨

إذا كان الله عبارة عن الوجود المطلق المنبسط على الموجودات المتشخص بإطلاقه، وليس له مشخص غير هذا مستقل عن العالم ، إذا كان الأمر كذلك فقولهم العالم معدوم والله موجود لا يبعد أن يكون معناه أن العالم موجود والله معدوم!! ١٨٨ ـ ١٨٩

قوله فى فص نوح «إن للحق فى كل خلق ظهورا خاصا وهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الأفهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو أى العالم الاسم الظاهر ومنشأ عدم الإحاطة بالله عدم إمكان الإحاطة علما بالعالم» . ومن العجب المدهش أنهم كانوا يدعون عدم العالم ووجود الله وحده، فإذا بهم يجعلونه عبارة عن العالم الذى قالوا بعدمه ١٩١ ـ ١٩٢

ولهذا قلنا فيما سبق ان المذهب الفلسفى الذى يعتبر الله روح العالم أقرب إلى العقل بالنسبة إلى مذهب وحدة الوجود الذى يعتبره عين العالم ١٩٢

ماذا كان دليلنا الإثبات وجود الله وجود العالم المحتاج إلى إيجاده فمعنى المذهب الوجودى أن العالم مستغن عن الله لانطوائه على الله ١٩٣

وفى فص هود: « فهو الكون كله ولهذا لا يؤوده حفظ الكون بأرضه وسمائه» وقال الشارح عبدالغنى «فهو كل الأرواح وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمعانى وهو المنزه عن جميع ذلك إذ لا وجود إلا وجوده» ١٩٣

وفى فص هود أيضا «هو الإنسان الكبير الذى له أيضا صورة ظاهرة وروح مدبرة والله مجموع الصورة والروح» . وقال عبد الكريم الجيلى فى «الإنسان الكامل» «لا تقل أين الله وأين العالم فما ثم إلا الله المسمى بالعالم» وقال الشيخ الأكبر :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا ١٩٤

وإذا كان الله عبارة عن العالم الذى لا يتحقق ما يتحقق منه إلا ويبقى منه مالم يتحقق ، لزم أن يكون الله لم يتحقق بتمامه بعد . وهذا كقول ثه ريزهن ومتره أقكار من فلاسفة الغرب الاتحاديين : « لم يكن الله قبل المخلوقات ١٩٤ ـ ١٩٥

وقال الشيخ فى الفص الأخير : « لا يشاهَد الحق مجردا عن المواد أبدا » وقوله هذا عندما ادعى « أن كمال شهود الحق شهوده فى المرأة وأن أعظم الوصلة إلى الله النكاح والوقاع وأنه لهذا أحب النبى صلى الله عليه وسلم النساء وأنه لو علم الناكح روح المسألة لعلم عن التذ؟ ومن التذ؟ » أى لعلم من الملتذ بها ومن الملتذ ؟ يعنى أن الناكح والمنكوحة حتى الزانى والمزنية كليهما واحد وهو الله . وانظر ما قاله فى الفص نفسه قبل أسطر : «إن الشهوة تعم أجزاء الرجل كلها عند جماع المرأة، ولذلك أمر بالاغتسال فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة، فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره فطهره بالغسل » فهو يخطئه فى اعتقاد أنه يلتذ بغيره لا فى التذاذه بغيره . ومؤداه أنه لو علم حقيقة المرأة التى التذ بها لما وجب عليه الغسل أو على الأقل لا يجب على المعتقدين بوحدة الوجود فمن الملتذ بها ومن الملتذ ومن المغتسل ومن الآمر بالاغتسال ؟ كما قال الشيخ فى فص إدريس : « ومن أسمائه العلى على من؟ وما ثم إلا هو » فهل يعنى الشيخ أنه لا معنى لإسمه « العلى » ؟!! وقال فى فص هود :

في كبير وصغير عينه   وجهول بأمور وعليم
ولهذا وسعت رحمته   كل شيء من حقير وعظيم ١٩٥-١٩٦

وفي فص لقمان فسر الظلم بالجهل في قوله تعالى: «إن الشرك لظلم عظيم» وعلله بقوله: «فإن المشرك لايشرك به إلا عينه وهذا غاية الجهل». أقول ولا يدرى الشيخ أن هذا ليس تجهيلا للمشرك فقط بل تجهيل أيضا لله الذى عبر في كتابه عن فعل المشرك بأنه يشرك بالله غيره كقوله: «أيشركون بالله مالا يخلق شيئا وهم يخلقون» وقوله: «قل أرأيتم ما تدعون من دون الله» الخ ١٩٦

دعوى الفاضل الجامي أن الصوفية يوافقون الفلاسفة في قولهم بقدم العالم ويخالفونهم في قولهم بأن الله تعالى فاعل موجب لافاعل مختار، دعوى غير ناجحة. أما حديث «كان الله ولا شيء معه» فهم أفسدوا معناه بالزيادة التي عزاها بعضهم إلى على كرم الله وجهه وبعضهم إلى جنيد.

صاحب الأسفار أميل إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب الصوفية ٢٠٠

عود إلى بيان مذهب الفلاسفة مرة ثانية ٢٠٠ ـ ٢٥٥

لا لزوم لإرجاع قول المتكلمين في تفسير وجوب وجود الله إلى كون ذاته علة لوجوده حتى يرد عليهم اعتراض المحقق الطوسي المذكور سابقا بأنه يستلزم تقدم ذاته على وجوده، بل الواجب أن يقال أن وجود الله ضروري لوجود العالم غير معلل ولا محتاج إلى العلة كوجود الممكنات، والضروراتُ لا تعلل. فقد قلنا ان سبب وجود العالم وجود الله، أما سبب وجود السبب فإدراكه فوق عقل البشر ولو بحثنا عن سبب وجود السبب لزم التسلسل. فخلاصته ماذكرنا تفسير وجوب وجود الله بمعنى سلبي، لعدم السبيل إلى تفسيره بالمعنى الإيجابي لأن ذلك متوقف على معرفة حقيقته تعالى ٢٠١ ـ ٢٠٢

إني متعجب مثل الإمام الرازي وآسف زيادة عليه من كوني أرى أجلة علمائنا المتكلمين المتأخرين قد سحر عقولهم مذهب الفلاسفة القائل بأن حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية، فداسوا في سبيل تأييد هذا المذهب كل قواعد العقل والمنطق وحسبوا

أن وجود الله المجرد عن الماهية يمكنه أن يخرج على نظام الوجود فيجوز له مالا يجوز لمطلقه ٢٠٨ ـ ٢١٤

اعتراضى على مذهب الفلاسفة الوجودية أنه إذا خلى وطبعه ينجر إلى مذهب الصوفية الوجودية القائلين بأن الله هو الوجود المطلق المنبسط على جميع الموجودات. لأن الوجود إن كان واجب الوجود كان منشأ ذلك أنه وجود وأنه يستحيل انفكاك الشيء من نفسه كما عللت الفلاسفة أنفسُهم فيكون الوجود أينما كان واجب الوجود. وإن لم يكن الوجود واجب الوجود فلا يكون الوجود المجرد عن الماهية ولا الوجود الخاص واجب الوجود إذلا معنى لكون منشأ وجوب الوجود تجرده عن ماهية يضاف إليها، لأن التجرد لايجعل غير الواجب واجبا ولاغير المستقل مستقلا ولا غير الموجود موجودا. أما كون منشأ وجوب الوجود وجودا خاصا فإن كان المراد أىّ وجود خاص كان فهو يفضى إلى تعدد الواجب بعدد الوجودات الخاصة للأشياء كما كان فى مذهب وحدة الوجود أو بالأصح كما لزم ذلك المذهب. وإن كان المراد الوجود الخاص الكائن حقيقة الله فرجعه إلى التحكم المحض أوإلى الدور والمصادرة فى تصوير المسألة ٢١٣ـ٢١٤

وقد اعتُرض عليه أيضا بأن الوجود معلوم بديهى المفهوم فكيف يجوز أن يكون حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته ؟ ولايجدى الجواب عليها بأن المعلوم هوالوجود المطلق لا الوجود الخاص لأنهم إن كانوا يعلمون كنه الوجود فلا يجوز كونه حقيقة الله وإن كانوا لا يعلمونه فكيف يجترئون أن يجعلوا حقيقة الله مالا يعلمونه. فهذا ترديد لا يعزب عنه الوجود المطلق ولا الوجود الخاص. وزيادة على هذا فالوجود الخاص الذى لا يعلمون حقيقته يلزم أن لا يكون معلوما لهم أنه حقيقة الله بل ولا أنه يصح إطلاق اسم الوجود عليه. هذا، مع انى أعلم كونهم يعلمون معنى الوجود وقد راقهم مايعلمون من معناه حتى جعلوه حقيقة الله وهو الكون فى الأعيان وحتى فضلوه على الموجود الكائن لكونه يقبل العدم ولا يقبله الوجود، وحتى إنهم علموا كونه معنى مصدريا

غير قائم بذاته ولا موجودا فى الخارج فاستمانوا من اختصاصه بالله ليجعلوه موجودا قائما مقترفين فى هذه الاستمانة خطأ كبيرا آخر ٢١٤ ـ ٢١٦

وهنا دعوى باطلة شائعة بين الصوفية الوجودية وأنصار الفلاسفة: وهى أن الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود فعلى هذا يكون الوجود أحق باسم الموجود من الموجود ثم اختلقوا له مثالا فقالوا كما أن المضىء كالشمس مضىء بالضوء والضوء مضىء بنفسه ٢١٦ ـ ٢٤٠

نعم ، هنا نقطة فى غاية الدقة وهو أن الوجود الذى ليس بموجود فى الخارج منذ كان ، لا يكون عدما حتى ولو فرض انعدام الموجودات بأسرها ، إلا أن ذلك ليس لأن الوجود موجود يمتنع عدمه ، بل لأنه مفهوم ذهنى وماهية من الماهيات لا يمكن سلبها عن نفسها وامتناع سلب الشىء عن نفسه حقيقة معترف بها عندنا وعند الوجوديين إلى حد أنه كان أول دافع لهم إلى الأغاليط والأضاليل ٢٢٣

مدّعو موجودية الوجود لا يرضون مع ادعائهم أن يكون للوجود وجود فيتسلسل الوجودات ، فهل سمعتم موجودا لا وجود له ؟ ومن هـذا يلزم أن يفهم أن الوجود ليس بموجود بدلا من أن يفهم أن الوجود موجود بنفسه وبالنظر إلى ادعاء صاحب الأسفار أن الوجود موجود وأن الذى يعبر عنه بالموجود. أى المتصف بالوجود ، معدوم ٢٢٥ ـ ٢٢٦

فوجود زيد مثلا إذا كان موجودا لكونه وجودا ولم يكن زيد نفسه موجودا لكونه موجودا فلا يكون شىء أغرب من هـذا . نعم ، كون الأشياء معدومة والموجود هو الوجود صحيح على مذهب القائلين بوحدة الوجود ، فلا موجود عندهم غير الوجود ، إلا أن هذا الوجود الذى هو الموجود الوحيد عين ذات الله ، وهم لا يعترفون بوجودات خاصة سوى وجود الله . أما صاحب الأسفار الذى يتمذهب بمذهبى الفلاسفة والصوفية معا فيعترف بوجودات للأشياء موجودات فكان كأنه يشرك بالله الذى هو الوجود

وجودات غيره ، ولهذا ورد الاعتراض على دعوى أن الوجود موجود بذاته بلزوم أن يكون كل وجود فى كل موجود واجب الوجود ، إذلامعنى لواجب الوجود إلا الموجود بذاته. فخلاصة النقطة التى فيها غش التفكير من نظرية الفلاسفة الوجودية أن الوجود الخاص الذى فرض كونه حقيقةالله فى هذا المذهب يعطى دون سائر الوجودات الخاصة امتيازات الوجودية والقيام بنفسه والقيومية لغيره التى هى امتيازات الله الخاصة الثابتة له بأدلة إثبات الواجب ٢٢٧ ـ ٢٣٠

والحق الذى لا يفوت العاقل بين تهويشات المفتونين أمور : منها أن الوجود غير الموجود باتفاق بيننا وبين طائفتى الوجوديين وغير الموجود غير موجود ، وعلى الأقل أنه أى الوجود لا يوجد فى غير الموجود لأنه معنى مصدرى غيرقائم بنفسه. وقول صاحب الأسفار والعلامة التفتازانى والفاضل الكلنبوى إن المراد ليس مفهوم الوجود الذى هو المعنى المصدرى بل ما صدق عليه الوجود ، لا يجدى فى دفع الاعتراض . ومنها أن الوجود لو فرضنا أنه موجود فلا نسلم أنه موجود يتضمن الوجوب بطبعه حتى يستحق بهذه الخاصية أن يكون حقيقة الله وعين ذاته . واستدلالهم عليه بأن الوجود لا ينفك من نفسه أى الوجود وهذا معنى وجوب الوجود، مغالطة لأن استحالة انفكاك الوجود من نفسه تكفل له ضروريا كونه وجودا لا كونه موجودا وواجب الوجود موجود ٢٣١ ـ ٢٣٢

أول دافع لى إلى تدقيق مذهب الفلاسفة والتعمق فى نقده ٢٣٢

كنا قد سمعنا أمما جاهلية عبدوا الشمس أو النجوم أو الأوثان ، ولم يخطر بالبال أن أناسا من العلماء والحكماء والعرفاء يبلغ بهم السخف والسفه أن يكونوا عبدة الوجود الذى هو غير الموجود أو على الأقل شىء غير مستقل بالمفهومية والوجودية ٢٣٧

ليس أهم مهمتى فى هذا المبحث من الكتاب رغم كونه مفقود الدرس مسألة وحدة الوجود ، أبطال مذهب الصوفية الوجودية لأنه غنى عن الإبطال باعتراف أهل المذهب

أنفسهم بأنه وراء طور العقل وبما يترتب عليه من الأقوال الجنونية التى تجدها مكتوبة فى « الفصوص » وغيره، وإنما أهم مهمتي التى يمتاز به هذا الكتاب إن شاء الله إبطال مذهب الفلاسفة الذى يقام له وزن كبير فى علم الكلام ٢٤٠

ومن العجب أن مذهب الفلاسفة أعجبه الصوفية وتوقفوا هم أنفسهم فى منتصف الطريق كما غيروا معنى الوجود الذى تمسكوا به أولا وأعظموه إلى حد التأليه فنقضوا أساس كشفهم الذى أعجب الصوفية ، بأيديهم، والمذهب الصوفى الذى تقهقر الفلاسفة فى طريقهم إليه كيلا يقعوا فى هاويته ، يلاحقهم فيلحقهم فى كل خطوة من خطوات فرارهم

آخر تلخيص للمقام فى نقد المذهبين ٢٤٤ ـ ٢٥٥

المطلوب من وجوب وجود الله وجوب كونه فى الأعيان لكونه وجودا بمعنى غير معروف، وإذا اعترف بالوجودين أحدهما ذات الله وماهيته، والآخر وجود الوجود الذى هو ذاته وماهيته زيادة على الوجود الذى هو الذات ، فهذا اعتراف من الفلاسفة بزيادة الوجود على الذات التى هى مذهب جمهور المتكلمين؟ وإنما الفرق بين المذهبين أن الفلاسفة يعينون حقيقة الله أنها الوجود ، ولا تعيين لحقيقة الله فى مذهب المتكلمين وهو ليس بمنقصة لذلك المذهب بل مزية ٢٤٧

وصفوة القول ان وجود الشيء لا يكون إلا زائدا على نفسه خارجا عن حقيقته، ولكونه خارجا عنها وكونه وصفا اعتباريا غير موجود فى الخارج، لا يحصل به التركيب.. وأن المعروف من وجود الشيء أو عدمه كونه فى الأعيان أو عدم كونه فيها ، وليس المطلوب من وجوب وجود الله إلا أن يكون وجوده بهذا المعنى مضمونا له غير منفك عنه ، ولا حاجة للحصول على هذا الضمان إلى فرض كون الله نفس الوجود مادام الفارض مضطرا إلى تفسيره بمعنى غير المعنى المعروف وغير المعنى المطلوب كونه مضمونا له ، وإلى أن يلحق بفرضيته دعاوي لا يمكن إثباتها وأن يقع فى ارتباكات لا يستطيع التخلص منها ومن تبعاتها ، ولاشك أن كون الله موجودا أظهر وأصح من أن يكون وجودا، حتى إن القائلين بكونه وجودا يعودون فيسمون لجمله موجودا، مع أن الموجود

الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ما يكون الخارج ظرفا لنفسه ٢٥٠ ـ ٢٥١

أما وجوب وجود الله فوضع ضمان له بفرض أن يكون ذات الله هي الوجود لا يتم إلا بفرض ثان هو أن الوجـود أيضا ذات الله ومعناه أن الله لا يتضمن له وجوب الوجود إلا بأن يكون عبارة عن الوجود ولا يتضمن وجوب الوجود للوجود إلا بأن يكون الوجود عبارة عن ذات الله، وهذا دور ومصادرة يدلان دلالة واضحة على أن الوجود لا يستحق أن يفرض كونه الله الغنيّ عما سواه ٢٥٢

فإذا لم يتسن الإيضاح لكيفية وجوب وجود الله بفرض كون الله الوجود نفسه فالأسلم أن يكتفى ببنائه على أدلة وجود الله الإنية فيقال : معنى وجوب وجود الله أن وجوده ضروري لوجود العالم وإن كان وجود العالم غير ضروري فى حد ذاته . ونقطة الانتقال من العالم غير ضروري الوجود إلى موجده الضروري الوجود أولُ مرحلة يتجمد فيها عقل الملحد الغربي وعقول مقلديه فى الشرق ، يتجمد فيقول بوجود العالم من غير موجد ويتبعه عقول مقلديه من ملاحدة الشرق . وفى مقابل هذه العقول الجامدة يقول الفيلسوف أميل سسه عقله الحي : «يمكنني أن أتصور عدم وجود الله والعالم معا ولا يمكنني أن أتصور عدم وجود الله مع وجود العالم» ٢٥٢ـ٢٥٤

مما يخص مذهب الصوفية الوجودية من النقد أن حديث الخلق الذي ملأ كتاب الله يلزم أن يكون على هذا المذهب حديث خرافة ٢٥٥

ادعاء مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » العجيب أن فى عقيدة وحدة الوجود مزية حث الناس على التحاب فيما بينهم وإزالة الاحقاد والخصومات، وأعجب منه وأضل قوله: «إن التجارب العلمية الكاشفة عن ظاهرات غريبة روحية فى جميع نواحي الطبيعة حتى فى الخلايا والمكروبات ، ألهمت علماء العلوم المثبتة لزوم البحث عن العلة الأولى

وقولهم فى قـوله تعالى « ليس كمثله شىء » غاية فى التحريف المضاد للمعنى المراد ٢٦٨ ـ ٢٦٩

وقالوا إن الله يطلب من عباده أن يكونوا عباده المخلصين فلا يستعينوا بغـيره أليس الله بكاف عبده ومع هذا لا يخلو كل عبد مخلوق أن يحتاج إلى مخلوق . فإذا رحم الله المفتقر إلى غيره علّمه بمعرفته وشهود وجهه فى كل شىء تخلصه من الشرك . فإن قلت لهم هذا هوالشرك بعينه أجابوا بأن الشريك لا يكون عين الشريك ونحن نقول بأنالله عين كل شىء!! فما أعلمهم بالحيل وما أحذقهم قاتلهم الله ٢٦٩ ـ ٢٧٠

وقالوا فى قوله تعالى « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب » إنما اختص الذكر اصاحب القلب لتقلبه فى أنواع الصور والصفات فيعلم أنالحق هو المتجلى فى كل صورة ويعبده، لم يقل لمن كان عقل فإن العقل قيد فيحصر الأمر فى نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر ٢٦٩ ـ ٢٧٠

قال فىفص هود : فهو عين الوجود وهوعلى كل شىء حفيظ فهو الشاهد المشهود وهو روح العالم المدبر وهو الإنسان الـكبير وقال الشارح عبد الغنى النابلسى فهو كل الأرواح وهو كل النفوس وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمعانى وهو المتنزه عن كل ذلك ٢٧٢

وقال الشيخ الأكبر أيضا فى فص هود « إياك أن تتقيد فى الله بعقد مخصوص وتكفر ما سواه فيفوتك خير كثير فإن الله تبارك وتعالى عظيم من أن يحصره عقـد دون عقد وهو يقول (فأينما تولوا فثم وجه الله) ووجه الشىء حقيقته . » ومثله قـوله فىفص نوح عند تفسيرقولهتعالى «ولا تذرن ودا ولاسواعا ولايغوث ويعوق ونسرا»: « فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق فى كل معبود وجها يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله »

تذييل :

رأى الإمام الجليل الربانى مجدد الألف الثانى صاحب «المكتوبات» فى مسألة وحدة الوجود والشيخ الأكبر ٢٧٥_٢٩٩

قوله إن الأنبياء عليهم السلام أحق بتبليغ ما هو مطابق لنفس الأمر ، فإن كان الوجود واحدا فلماذا أخفوه وأظهروا خلاف نفس الأمر خصوصا فى الأحكام التى تتعلق بذات الله وصفاته ؟ ٢٨١

إن الشيخ المجدد رحمه الله عند انتقاده لعقيدة وحدة الوجود يخفى عليه شىء هو مفتاح تلك العقيدة ، كما خفى على معتقديها تقليدا لزعمائها وقد امتاز أثرنا هذا بالكشف عن هذا المفتاح وهو الفلسفة القائلة بأن حقيقة الله الوجود المطلق ٢٧٨

يتصور الشيخ المجدد التوحيد الوجودى غلطا من التوحيد الشهودى . وعندى أن مؤسسى هذا المذهب ليسوا غافلين لحد أن يظنوا الموجود معدوما وما سوى الله عينه ، وإنما قاتل الله فلسفة الوجود التى أطلقت أنفاسى فى توضيحها ٢٨٩.

رؤية الحق تعالى كل يوم ومكالمته بقية ثلث الليل أو ربعه إلى صلاة الصبح التى ادعاها بعضهم وتعجب منه المجدد رحمه الله وشدد فى الرد عليه، من الأمور البسيطة العادية عند القائلين بفلسفة الوجود المطلق التى مؤداها أن يكون كل موجود عين الحق تعالى ٢٩١

قوله ينبغى للسالك قبل بلوغه كنه الأمر أن يعد تقليد علماء أهل الحق لازما لنفسه مع مخالفة كشفه وإلهامه وأن يعتقد العلماء محقين ونفسه مخطئا لأن مستند العلماء تقليد الأنبياء عليهم السلام المؤيَّدين بالوحى المعصومين عن الخطأ ، وكشفه وإلهامه على تقدير مخالفته للأحكام الثابتة خطأ وغلط ٢٩٧

ما اختاره المجدد رحمه الله لا يختلف فى صميم المعنى عن مذهب الفلاسفة الذى أبطلناه مع مذهب الصوفية ٣٠٢

فعلى ماذكرنالايكون القديم إلاواجبا والإمكان ينافى القديم، ولايصح قول الفلاسفة بإمكان العالم وقدمه معا، ويسقط الخلاف المشهور بين الفلاسفة والمتكلمين فى أن المحوج إلى العلة الإمكان أو الحدوث وتسقط الأقاويل حول أزلية الإمكان واستلزامه لإمكان الأزلية ٣٢٤

لايتصور إيجاد الموجود أزلا الذى لم يسبق وجودَه العدم لأنه تحصيل الحاصل، ولا سبيل لحل هذا الإشكال بما اشتهر عند المؤلفين من علمائنا وتمسك به صاحب الأسفار من أنه إيجاد الموجود بهذا الإيجاد لا إيجاد الوجود بإيجاد متقدم على هذا الإيجاد ٣٢٥

عود إلى تعيين المحوج: هل هو إمكان المحتاج أو حدوثه ؟ والحق عندى الثانى، على الرغم من أن بعض المحققين من المتكلمين متفقون فى الأول مع الفلاسفة. ولعل سبب خطأ الفلاسفة قولهم بقدم العالم وخطأ البعض من محقق المتكلمين قولهم بإمكان صفات الله مع قدمها. وقد أصاب فلاسفة الغرب فى تعيين المحوج إلى العلة حيث قالوا عند وضع مبدأ العلية « كل حادث له علة » ٣٣٠

كون الله تعالى مختارا فى أفعاله على معنى «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » ابتدعه الفلاسفة، لا على معنى «إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل»، لايضمن له الاختيار التام لكون عبارتهم الخاصة بالمعنى الأول تدع الباب مفتوحا لاحتمال أن لا يكون الله قادرا على إرادة ترك الفعل فيكون مجبورا على أن يفعل دائما ويشاءَ الفعل ويصحّ مع ذلك أن يقال عنه: « إن لم يشأ لم يفعل » إيهاما لمختاريته فى ترك الفعل كمختاريته فى الفعل، مع أنه غير قادر على الترك لتعذر مشيئته أى مشيئة الترك عليه، فلو كان له أن يشاء ترك الفعل لترك وكانت العبارة عند ذلك تحولت إلى المعنى الثانى الذى يقول به علماؤنا المتكلمون. فلنا نحن أن نقول بدل قول الفلاسفة فى الجملة الثانية من عبارتهم « وإن لم يشأ لم يفعل»: «ولو شاء لم يفعل» لعدم تغير المعنى فى العبارتين فيظهر الفرق واضحا وباختصار

ومن البراهين المبطلة لوجود حوادث غير متناهية فى جانب الماضى برهان التضايف ٣٨٣ ـ ٣٨٦

ومما ينفى وجود حوادث غير متناهية فى جانب الماضى أنه لو فرض وجود ذلك قبل وجودنا الحالى لزم أن يكون من المستحيل وجودنا ووجود سائر الوجودات الحالية، لعدم إمكان أن يجىء دور وجودنا وسائر الموجودات الحالية بانتهاء سلسلة الموجودات المتعاقبة اللامتناهية التى تقدمتنا ، وفضلا عن وجودنا فلا يمكن وجود أى موجود قبلنا فى أى مرحلة من مراحل الماضى مهما توغلنا فى الرجوع إليه. أما جواب صاحب الأسفار على هذا الدليل فنعكس عليه ٣٨٦ ـ ٣٨٧

هامش خاص باختلاف بينى وبين صديقى العالم الكبير الشيخ محمد زاهد أبقاه الله ، فى مسألة الجبر والقدر ٣٩٠ـ٤٤٥

يخطىء فضيلته خطأ ظاهرا فى عد المسألة من أبسط المسائل وأسهلها حلا .
وخطأ أكبر من الظاهر فى تفسير قول العلماء «إن الإنسان مختار فى أفعاله ومضطر فى اختياره » وفى عدم الإصغاء إلى ما نبهت إليه من أن الإرادة الجزئية هى إرادة الإنسان الوحيدة المتحققة فى الخارج بفضل تعينها وتشخصها كما هو الحال فى الجزئى المنطقى الذى يكون موجودا فى الخارج دون الكلى . ويمتاز فضيلته عن زملائه المخطئين فى هذه الأخطاء الثلاثة إن لم يكن فى أولها مقلدا لمؤلف « العلم الشامخ » العالم اليمنى

وهو على اتفاق مع المخطئين المعاصرين من علماء مصر فى تأويل قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بحمل مشيئة الله المذكورة فيه على مالا يتصور التقابل بينها وبين مشيئات العباد ولا يبقى معه التئام الآية مع سياقها وسباقها . وهم ناسجون فى تأويلهم هذا على منوال قول صاحب العلم الشامخ فى تأويل قوله تعالى «يضل من يشاء ويهدى من يشاء » الذى لا يقبل التأويل، وقد سبق فى ص ٢٥ واختلف عنهم فى خطأ

هذه النقطة صديقى المرحوم العالم الكبير حمدى الصغير فقط، فلم يعجبه خطأ المؤولين الأولين فابتكر لنفسه خطأ جديدا

أما خطأ المخطئين فى إنكار الجمع بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته فهو خطؤهم الوحيد الذى لهم معذرتهم فيه الناشئة من غموض المسألة، والخطأ فى عدم التفريق بين معاملات العباد بعضهم مع بعض وبين معاملتهم مع الله الذى لا بد أن تكون حقوقه فى سلطته على عباده واسعة إلى حد أنه يضل من يشاء ويهدى من يشاء . ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

موقف العقل والعلم والعالم

من رب العالمين

وعباده المرسلين

تأليف

مصطفى صبري

شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً

الجزء الرابع

الطبعة الثانية

١٤٠١هـ - ١٩٨١م

دار

إحياء التراث العربي

بيروت ـ لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثالث [1]

موقف العقل والعلم من رسل الله

وما أظهره على أيديهم من المعجزات وأنبأهم به من البعث بعد الموت

الم ذلك الكتابُ لاريبَ فيهِ ، هدًى للمتقين ، الذين يؤمنونَ بالغيبِ ويُقيمون الصلاة ومما رزقناهم يُنفقون ، والذينَ يُؤمنونَ بمـا أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ، أولئك على هدًى من ربهم وأولئك هم المفلحون .

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على من اصطفاهم برسالته إلى الناس ، وجعل لهم من الآيات البينات الخارقة لسنته فى الكون علامات يمتازون بها على الذين أرسلوا إليهم ، أخص بالذكر منهم رسولنا وسيدنا محمداً ، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد . فما لا يخفى على ذوى الأعين الساهرة ، بعد أن سادت المادة فى الغرب ، وأخذ الشرق يهتدى بهدى الغرب ، ما طرأ على القلوب الضعيفة من إنكار المعقولات والمغيبات التى فى رأسها رب المشرقين ورب المغربين ، حتى إن الأستاذ فريد وجدى بك سبق له فى مقالة من مقالاته المنشورة فى « مجلة الأزهر » (الجزء الخامس من المجلد

[1] كنت نشرت هذا الباب قبل سنين فى شكل كتاب أسميته « القول الفصل » وكتبت له مقدمة . فلما وفقنى الله نشر تمام الكتاب أخذ الباب الثالث مكانه منه ومعه مقدمته .

الثامن) أن جعل الإيمان بالغيب الذى هو أول صفة وصف الله بها عباده المفلحين ، مقابلا للإيمان بالواقع . فنزّل الإيمان بالغيب بهذه المقابلة منزلة الإيمان بغير الواقع .

وحتى إن هذا الأستاذ قال فى أثناء مناقشة جرت بينى وبينه ، ونشرت فى ضمن مقالات من الطرفين على صفحات جريدة « الأهرام » قولا ذكرته مرات كثيرة فى هذا الكتاب وأحصيته بين أسباب تأليفه ، وكان ذلك قبيل تولى الأستاذ رئاسة تحرير مجلة الأزهر أعنى أيام كان حرًّا عن الوظيفة الرسمية الأزهرية .

وهذا قول الأستاذ أعيده هنا بنصه :

« ... فى تلك الأثناء وُلد العلم الحديث ، وما زال يجادل القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها ، فدالت الدولة إليه فى الأرض ، فنظر نظرة فى الأديان ، وسرى عليه أسلوبه ، فقذف بها جملة إلى عالَم الميتولوجيا (الأساطير) ثم أخذ يبحث عن اشتقاق بعضها عن بعض ، واتصال أساطيرها بعضها ببعض .

« لجعل من ذلك مجموعةً تقرأ لا لتقدّس تقديساً ، ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التى كان يستعبد لها الإنسان نفسه ، ويقف على صيانتها جهوده ، غير مدّخر فى سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ، ويقتبس من مدنيته المادية ، فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ، ووجد دينه ماثلا فيها فلم ينبس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به ، متيقناً أنه مصير اخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية .

« وقد نبغ فى البلاد الإسلامية كتّاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية فسحرتهم ، فأخذوا يهيئون الأذهان لقبولها دسًّا فى مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم ، تفادياً من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض » .

ثم أدخل الأستاذ نفسه فى الذين أسلامهم الاتصال بعلوم الغرب ، عن دينهم ثم أخرجه من بينهم . ولا حاجة لتنبيه القارئ النبيه إلى أن الدس الذى ذكره الأستاذ لنوابغ الشرق الإسلامى المستبطنين للإلحاد بعد ارتشافهم من مناهل العلوم الغربية ، له أنواع وأساليب لاتحد ولا تحصى ، حتى إن منها الإدخال والإخراج اللذين خصهما لنفسه كما يظهر من الاطلاع على صورتهما المذكورة فى مقدمة الكتاب . ومن ذلك الوقت الطويل الذى لفتنى إفشاء الأستاذ فيه عن كتاب المسلمين المستبطنين للإلحاد ، واستبطنتُ أنا أمرهم ، لقيت من دسائسهم ما يجعل أسباب التأليف التى ذكرتها وأطلت الكلام فى ذكرها فى مقدمة الكتاب ، محصولَ الاستقراء الناقص ، حتى استدركت مافاتنى فى المقدمة من تلك الأسباب ، وذكرته فى أمكنة مختلفة من صلب الكتاب .

وأبرز مميزات هؤلاء الكتّاب والعلماء المتفقين معهم أنهم ينكرون المعجزات الكونية ، ويعتبرونها من المستحيلات ، وقد علم القارئ مما سبق كيف أنكرها الأستاذ فريدوجدى بك ، وأنكر معها البعث بعدالموت ، وردّ جميع آيات القرآن الواردة فى كل من الموضوعين إلى المتشابهات التى لا تفهم معانيها .

وبعضهم يخص إنكاره بمعجزات نبينا من ذلك القبيل ، ويعتبر تجرده منها ميزة له على سائر الأنبياء ، حتى إن فضيلة الأستاذ المراغى قال فيما كتبه تقريظاً على كتاب « حياة محمد » الذى أخلاه مؤلفه عن المعجزات ، والتقريظ منشور فى صدر الكتاب:

« وما أبدع قول البوصيرى :

لم يمتحنّا بمـا تعيا العقولُ به حرصاً علينا فلم نَرتَب ولم نَهِم

ومن مميزاتهم البارزة فى الأيام الأخيرة أنك تراهم يسمون أن يقيموا مقام نبوة سيدنا محمد صلى الله عليـه وسلم عبقرية يجعلونها موضع عناياتهم ، ويكتبون عنها بدلا

من نبوته ، تفضيلا لمناقبه التى يتفق على تعظيمها من يدين برسالته الدينية ومن لايدين له برسالة ، على التى ينفرد بتعظيمها المسلمون .

وقد أفصح أحد دعاة العبقرية ـ أعنى به الدكتور زكى مبارك ـ عما أضمره غيره ، فقال فى مقالة منشورة فى العدد الخاص من مجلة «الرسالة» بأول العام الهجرى ١٣٥٨ :

« سيأتى يوم ـ قريب أو بعيد ـ يثور فيه الناس على الأمور الغيبية ، ولكنهم لايستطيعون أن يثوروا على عبقرية محمد » ومعناه أن نبوته غير مأمون أن يثار عليها حتى من الذين يدينون بها، لكونها من الأمور الغيبية . فينجلى من هذا أن تخصيصهم العبقرية بالبحث والدرس ناشئ من عدم كون نبوته صلى الله عليه وسلم متيقّنة عندهم تيقنَ عبقريته ، وإلا فماذا هو دافعهم إلى هـذا التخصيص الرامى إلى إنساء نبوته فى ترويج عبقريته إن لم تكن العبقرية أفضل وأسمى من النبوة وأسلم من الشبهة؟ . أليس غريباً أن يقوم كاتب من المسلمين فيكتبَ حياة سيدنا محمد كما يكتبها كاتب أجنبى عن الإسلام منصف مقدر لعظمة محمد نافذ النظر فى أعماق عظمته ، ولكنه على كل حال غيرُ تام التقدير حيث لا يجعل نبوته التى هى معدن تلك العظمة الجامعة للعظمات ، فى رأس مايُعنى به من حياته ، أو غيرُ تام الحظ حيث لا تدركه الهداية الإلهية للإيمان به على أنه نبى من أنبياء الله .

فإن قيل ـ اعتراضاً علىّ ـ إنّ كاتبنا الساعى لإثبات عبقرية نبينا لا ينفى نبوته ، أقول : وهذا عبقرية الكاتب[1] . لكن واجب القارئ اليقظ أن يبحث عن سبب

---

[١] فهو يمثل دور المعنى بعبقريته فقط من دون تصريح بنفى نبوته ، وقد كان آخر من زملائه نفى معجزاته غير القرآن ، فكأنه أبقى القرآن دليلا لنبوته ، على أنه سيأتى كلام منا على هذا الإبقاء ، وهناك زميل ثالث يتوقع الثورة على الأمور الغيبية التى تندرج فيها النبوة والمعجزة مطلقاً . أى يثور عليها حالا فى هذا الأسلوب . فبالنظر إلى مجموع هذه الأقوال والأدوار التى يكمل بعضها بعضاً ، تنهار النبوة وتبقى العبقرية ، ويتحقق قول المستشرق مؤلف « الأبطال » : « محمد البطل فى صورة النبي! » ذلك القول الذى لايستبعد كونه ملهماً لكتاب العبقرية من تلاميذ المستشرقين فى الشرق، مايكتبون.

هـذا الانحراف فى اختيار الموضوع ، ويقولَ فى نفسه ماذا هو منشأ التهالك من كتّابنا العبقريين على هذا النوع من مواضيع الـكتابة عنه صلى الله عليـه وسلم فى زمان ضعف فيه الإيمان بالأمور الغيبية ، حتى لم يُستبعد وقوع الثورة عليها من الناس ؟ أليس فيه تأييد لذلك الضعف ، واشتغال بلافاة ما كاد يُنسى وينكر من نواحى عظمته بما لا يقبل النسيان والإنكار منها ؟ مع أن فى هـذه اللافاة أيضاً تأكيداً لإنساء ما أصبح على وشك النسيان .

وهذه النقاط الدقيقة اللائحة ببالى إن كان أناس من القراء ينكرون خطورها بأذهان كتّاب العبقرية كان ذلك إنـكاراً منهم لعبقرية الـكاتبين أنفسهم ، وإساءةَ الظن بهم أكثر مما يرون منها فى ظنى بهم ؛ فإن كان مسلمو زماننا لاخوف على دينهم من تشكيك المشـككين بالنسبة إلى كل زمان مضى فى الإسـلام ، وكان الـكاتبون المصريون النوابغ أجدر الناس بالاعتقاد على صحة عقائدهم وسلامة نواياهم حتى بعد إفشاء الأستاذ فريد وجدى بك عن سرائرهم ومراميهم فى كتاباتهم ، فأرضى أن أكون أنا الملوم بسوء الظن ، وأختار لنفسى هذا الموقف على ما يختار هؤلاء الـكتاب للمسلمين من موقف الحق !

ثم إن الـكتابة والتأليف لابد أن يتضمن دعوة القراء إلى الاقتناع بشئ ، فإن كان فى دعوة الناس إلى الإيمان بعبقرية سيدنا محمد كسبُ القراء من غير المسلمين فهذا الـكسب الحاصل من الاعتناء بعبقريته المؤدى إلى صرف الأذهان عن نبوته لايعوّض خسر المسلمين لاسيما من غير العرب ، فما هى الفائدة التى تعود إليهم من عبقرية محمد الذى لم يبق رواج نبوته ؟ بل وما فائدة غير المسلمين من عبقريته غير أن يروا كتّاب المسلمين حولوا أقلامهم إلى وجهتها مستشعرين عدم رغبة الناس اليوم فى حديث نبوته ، بل حديث نبوة أى نبى كان ، لـكونها من الأمور الغيبية التى قلما يؤمن بها الجيل الحاضر من الناس ؟. فالمسألة إذن جعل محمد صلى الله عليه وسلم نبياً عصريا إن زالت زعامته

للمسلمين كافة فلا يزال زعيما للعرب . ولغير العرب أن يحتفظوا باتباع خطته مع هذا التحول فى موقفه ، باعتبار أنها خطة معقولة . وكذا الحال فى مواقف سائر الأنبياء صلوات الله عليهم : فللمنتمين إلى دينهم أن يعتبروهم عباقرة زمانهم فى صور الأنبياء ، وليس أدل على عبقريتهم من اقناعهم الناس برهة من الزمان بنبواتهم . ولا يقال بصدد تبرئة الكتّاب الذين أتعقبهم وأتهمهم بإنكار النبوة وتحويلها إلى العبقرية لاسيما فى فى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم : إنهم لاينكرون النبوة وإنما يجمعون إليها العبقرية التى لاشك فى أنها صفة عالية لايجىء منها أى ضرر وأى نقص لنبوة النبى، بل يكون اتصاف النبى بالعبقرية زيادة فى شرفه ومنقبته ـ لأنى أقول أولا ، واستعيذ بالله أن أكون من المفترين عليهم بما هم بريئون منه : علامةُ إنكار النبوة فيهم القاطعةُ فى دلالتها إنكارهم المعجزات ، وهما ـ أى المعجزة والنبوة ـ سيان فى كونهما من الأمور الغيبية الخارقة لسنن الكون التى ينتهى إليها إنكار ماينكرونه فى هذه المسائل . نعم ربما تعترف تلك الطائفة بالنبوة لا بمعنى النبوة التى تعد من الأمور الغيبية ، والتى يعتقدها المسلمون والمليون جميعاً ، ولا عبرة بهذا الاعتراف طبعا ؛ وربما يعترفون بالمعجزات أيضا لكن لابمعنى المعجزات الخارقة لسنن الكون حقيقة ، وإنما هى أمورلايصح عدها من المعجزات اعتبروها معجزات ، كافعل الأستاذ فريدوجدى بك، عند ما كتب الأمور الخارقة للنواميس فى وقعة بدر ، وذلك فى سلسلة مقالات منشورة فى مجلة الأزهر بعنوان « السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة »

فهو لم يلتفت إلى ما بين الخوارق الحقيقية الواقعة فى بدر ، وبين العنوان القائل « السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة » من التناقض حيث لايتفق الاعتراف بالأمورالخارقة للنواميس الطبيعية مع العلم والفلسفة المعروفين بين الكتاب العصريين. لكن الأستاذ يروغ بين إنكار الخوارق وبين الاعتراف بها فى رئاسة مجلة الأزهر ، وهوثابت القدم فى إنكار الخوارق الحقيقية التى لابد أن تكون المعجزة الحقيقية منها،

كما لابد من كون علامة النبوة الحقيقية هى المعجزة الحقيقية الخارقة المعدودة من الأمور الغيبية .

وليس أدل على كون إنكار المعجزات الخارقة التى تلازم النبوة ، ملازما لإنكار النبوة ، من أن الدكتور شبلى شميل ناشر فكرة الإلحاد فى البلاد العربية بحماسة وصراحة ، يسمّى الإيمان بالأديان إيماناً بالمعجزة[1] .

وثانيا إنهم لا يكتبون عن عبقرية سيدنا محمد كضميمة إلى منصب نبوته، بل مستقلة عنه ومغنية ، لا سيما عن المعجزة التى تلازم النبوة ، وربما يقارنون بين النبوة والعبقرية مدعين للعبقرية الإعجاز اللازم للنبوة . وهذا أوضح دليل على كونهم مجتهدين فى إهمال النبوة وترويج العبقرية بدلا منها ، انظر إلى قول الأستاذ فريد وجدى بك ، فيما كتبه فى الجزء السابع من المجلد الحادى عشر من « مجلة الأزهر » بعنوان «السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة » :

« تمتاز العصور النبوية (يعنى عصور الأنبياء) بالخوارق للنواميس الطبيعية فأساطير الأديان ملأى بذكر حوادث من هذا القبيل كان لها أقوى تأثير فى حمل الشعوب التى شهدتها على الإذعان للمرسلين الذين حدثت على أيديهم . وقد حدثت أمور من هذا القبيل فى العصر المحمدى صاحبَت الدعوى فى جميع أدوارها وكانت أعظم شأنا وأجل أثراً من كل ماسبق من نوعها . ولست أقصد بها ما تناقله الناس من شق الصدر وتظليل الغمامة وانشقاق القمر وما إليها مما لا يمكن إثباته بدليل محسوس ، ومما يتأتى توجيهه إلى غير مافهم منه . ولكنى أقصد تلك الانقلابات الأدبية والاجتماعية التى تمت على يد محمد صلى الله عليه وسلم فى أقل من ربع قرن ، وقد أعوز أمثالها فى الأمم القرونَ المديدةَ والآمادَ الطويلة .

---

[١] راجع المقدمة التى كتبها الرجل لتعريب كتاب بوخنرفى شرح مذهب داروين . والتعريب طبع مع المقدمة فى مطبعة جريدة «المحروسة» بالاسكندرية سنة ١٨٨٤ .

« وقد لاحظ قراؤنا أننا نحرص فيما نكتبه في هذه السيرة على أن لانسرف في كل ناحية إلى ناحية الإعجاز مادام يمكن تعليلها بالأسباب المادية حتى ولو بشيء من التكلف ، مسايرة لمذهب المبالغين في التثبت والمحافظة على الدستور العلمي ثقة منا بأن بحثا لاتحترمه النخبة المثقفة ولا تجد فيه صورة صحيحة لمثلها الأعلى في عرض المسائل وتحليلها لايمكن أن يؤدى إلى ماقصد منه من الخدمة العامة »

ولنا تعليقات على هذا الكلام سبقت في الجزء الأول من الكتاب خشينا الإطالة في نقلها هنا مهما كانت هامة ، وحسبنا فهم القارئ من قول الأستاذ انه يستخرج من غير المعجزات معجزات ويردُّ المعجزات الحقيقية المبنية على أسباب غيبية غير طبيعية والتى هى معجزات النبوة الحقيقية التى هى أيضا من الأمور الغيبية غير الطبيعية ، إلى أساطير الأديان ، كما حمل الآيات الواردة في القرآن عن معجزات الأنبياء إلى المتشابهات غير المفهومة ، لما جرى بيني وبينه النقاش قبل بضع سنوات ، كل ذلك لإنكار المعجزات الخارقة للنواميس الذى يلزمه إنكار النبوة أيضا لسببين . أولهما كون المعجزة علامة النبوة فمن ينكرها فلا بد أن ينكر النبوة ، وثانيهما أن منشأ إنكار المعجزة كونها من الأمور الغيبية مع أن النبوة نفسها التى هى اتصال خاص بالله من الأمور الغيبية أيضا .

بقى أن واجب الإنصاف الذى لايؤدَّى إلا بإيتاء كل ذى حق حقه ، يقضى بأن لا يكون درسي لمسألة العبقرية خلوًا عن تقدير كتاب « عبقرية محمد » للأستاذ العقاد . فقد أصدرت حكمي ضده قبل مطالعته بمجرد سماع اسمه ورؤية بعض إعلان عنه في الصحف والمجلات ، ثم لما قرأته أُعجبت به ، لاسيما ببعض مباحثه ، وإن لم أرجع عن حكمي الصادر ، نظراً إلى كون مؤلفه أيضاً من دعاة العبقرية ومروّجيها بدل النبوة ومعجزاتها . ومع هذا فهو لم يتوقع الثورة على النبوة كما توقعها الدكتور زكى مبارك ؛ ولم يصادم البداهة في سبيل إنكار معجزات الأنبياء ملغياً جميع الآيات

الواردة بشأنها فى كتاب الله ورادًّا لها إلى المتشابهات التى لا يحصل القارئ منها على معنى مفهوم ، كما صادم الأستاذ فريد وجدى بك ؛ ولم يمتد فى سبيل إنكار معجزات نبينا الكونية على كتب الحديث ساعياً لتشكيك الأذهان فى صحة كل ما رواه أئمة المسلمين عنه صلى الله عليه وسلم من الأقوال والأفعال إلى أن ألغى ركن السنة من بين حجج الإسلام ، كما فعل معالى هيكل باشا كلّ ذلك فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « حياة محمد » ؛ ولم يحرف الكلم عن مواضعه فى تأويل آيات القرآن الناطقة بالخوارق كرفع عيسى عليه السلام إلى السماء ، ولم يُهن مقام القرآن بادعاء مجاراته لعقيدة العرب الجاهليين فى تصوير الشيطان ، كما حرف وأهان فضيلة الشيخ شلتوت فراراً عن الإيمان بالغيب .

وفضلا عن عدم تورط الأستاذ العقاد فى أمثال هذه السخافات التى تورط فيها غيره من دعاة العبقرية ومنكرى المعجزات ، فإنه أحسن فى الدفاع عن سيدنا محمد رداً على اتهام من يتهمه من الغربيين بالاستسلام للذات حسه ، وأحسن فى الدفاع عن الإسلام فى مسألة تعدد الزوجات ، مع أنه لم يسبق وعد منه فى الدفاع عن الإسلام عند تعريف كتابه . وقد أصاب فضيلة الأستاذ الأكبر المراغى فى أمره باشتراء جملة من كتاب العقاد لتوزيعها فى مدارس الأزهر ، أكثر من إصابته فى تقريظ كتاب هيكل باشا .

الحاصل أنى وجدت الأستاذ العقاد أمثل دعاة العبقرية فى اتزان الكلم . أما كون قلمه أقوى فإنى أعرفه قبل كتابه هذا . ثم إنى بعد كل هذا الاعتراف بحق الأستاذ أراه مخطئا كزملائه فى إنكار المعجزات الذى يشهد به قوله فى ص ٢٨ وعلامات الضعف بادية فيه رغم حسنه وطلاوته :

« قد ظهر والمدينة مهيأة لظهوره لأنها محتاجة إليه ، والجزيرة مهيأة لظهوره لأنها محتاجة إليه ، والدنيا مهيأة لظهوره لأنها محتاجة إليه ، وماذا من علامات الرسالة

أصدق من هذه العلامة ؟ وماذا من تدبير المقادير أصدق من هذا التدبير ؟ وماذا من أساطير المخترعين للأساطير أعجب من هذا الواقع ومن هذا التوفيق ؟ علامات الرسالة الصادقة ، وهى عقيدة تحتاج إليها الأمة ، وهى أسباب تتمهد لظهورها ، وهى رجل يضطلع بأمانتها فى أدائها ؟ .

« فإذا تجمعت هذه العلامات فماذا يلجئنا إلى علامة غيرها ؟ ، وإذا تعذر عليها أن تجتمع فأى علامة غيرها تنوب عنها أو تعوض ما نقص منها ؟ » .

وقوله فى ص ٤٨ : « إنما نجحت دعوة الإسلام لأنها دعوة طلبتها الدنيا ، ومهدت لها الحوادث ، وقام بها داع تهيأ لها بعناية ربه وموافقة أحواله وصفاته ، فلا حاجة بنا إلى خارقة ينكرها العقل » الخ

والأستاذ يعرف كما أعرف أنا أن منكر المعجزات الخارقة المبنية على أسباب غيبية، لابد أن ينكر النبوة الحقيقية التى هى من الأمور الغيبية أيضا ، وإن لم يعرف أن تلك المعجزات غير مستحيلة عند العقل ، وسيعرفه أيضا بعد مطالعة كتابى . وإنى لا أطيل الكلام مع الأستاذ كما أطلته مع غيره ، وإنما أقول له : إن القرآن الفاصل بين كل حق وباطل يفصل بيننا فى هذه المسألة أيضا . وطريق فصله هكذا :

نحن نرى الأستاذ العقاد القائل بكون نبوة سيدنا محمد وليدة تهيؤ الزمان والمكان الممتد من جزيرة العرب إلى كل الدنيا ، وليدة التهيؤ العام المتولد من الحاجة العامة إليها ، وكانت حاجة طبيعية صادفت شخص محمد المستعد للاضطلاع بالأمانة بصفاته العالية الظاهر من كونه عبقريا فى الدعوة ، عبقريا فى العسكرية ، عبقريا فى السياسة ، عبقريا فى الإدارة ، عبقريا فى البلاغة ، عبقريا فى الصداقة ، عبقريا فى الرئاسة ، عبقريا فى الزوجية ، عبقريا فى الأبوة ، عبقريا فى السيادة ، عبقريا فى العبادة ، عبقريا فى الرجولة ، عبقريا فى كل ما يلزم لنجاحه فى الدعوة ، من غير أن يخالط ذلك التهيؤ والحاجة العامة العالميتين شىء من الخوارق واتصال بعالم الغيب — نراه ينسى القرآن

أو يتناساه عمداً بين أسباب نجاح الدعوة الإسلامية مع كونه أعظم الأسباب الذى لايمدله بل لا يدانيه سبب آخر ، ومع كون الأستاذ يستدل بما يستدل به من الأسباب والعلامات على نبوّة سيدنا محمد ، بعد تحقق نجاح الدعوة بانتشار الإسلام ومضىّ عهد الداعى مقرونا بالنصر والتوفيق . وهذه الحالة إنما تكون علامة على نبوة سيدنا محمد بعد مضىّ عهد الدعوة متأخرة عن أوانها بكثير ، فماذا كان العامل الأول فى الدلالة على صدق صاحب الدعوة عند أول القابلين بها السابقين فى قبولها ، والذين هم رضى الله عنهم أسس صرح النجاح ؟ ، لا شك فى أنه القرآن !

ثم إنا نرى الأستاذ الذى نسى هذه العلامة الأولى والكبرى للنبوّة لم ينس أن يستمد فى كتابه على حسب مناسبات الأبحاث بآيات من القرآن ، وكان ذلك من أسباب نجاح كتابه فى التأثير على القلوب ، فهل يمكن أن لا يكون للقرآن الذى أثَّر حتى فى نجاح كتاب « عبقرية محمد » للأستاذ العقاد تأثيرٌ فى نجاح دعوة محمد صلى الله عليه وسلم ؟ لا يمكن الأستاذ أن ينكر ذلك ، ولاأن ينكر تفوق القرآن على جميع أسباب النجاح التى عددها من التهيؤ العام والحاجة العامة فى العالَم ، ومن اجتماع أنواع العبقرية فى شخص الداعى .

فماذاهوموقف القرآن إذن من محمد العبقرى الذى كانت دعوته ـعلى رأى الأستاذـ فى غنى عن المخالطة بشىء من الخوارق الغيبية ليتسنى لها النجاح ؟ ، وكان متوقعا من الأستاذ أن يعين موقف القرآن من محمد العبقرى فى مبحث « البليغ » من كتابه ليكون مؤديا لحق البحث ، فلم يفعل . فإن كان قراء كتابه المعجبون به كما أعجبت أنا لم يسألوه عن موقف القرآن من محمد البليغ العبقرى فى بلاغته ، فإنى سائله عن ذلك ، وسائله : هل هو كلامُ الله أم كلام محمد نفسه ؟ .

فإن كان كلامَ الله المنزل بنصه على محمد بواسطة الملك فهو يتناقض مع المفروض

آنفا فى نبوة محمد من العبقرية المستغنية عن الخوارق الغيبية ، لكونه أكبر خارقة وأكبر اتصال منه بعالم الغيب .

وإن لم يكن القرآن كلام الله ، بل كلام محمد نفسه عزاه إلى الله كما أشار إليه الدكتور زكى مبارك من دعاة العبقرية فى قوله : « إن محمدا حرم نفسه الشهرة بإجادة البيان وبفضل الكتاب الذى بلغه عاش البيان » وسيجىء نقله مع أقواله الأخرى .. إن كان القرآن عند الأستاذ العقاد صاحب كتاب « عبقرية محمد » الساعى لتجريده من الخوارق ، كما هو عند الدكتور زكى مبارك ، كان محمد كاذبا فى نسبة القرآن إلى الله على الرغم من قول القرآن : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحى إلىّ ولم يوح إليه شىء » وكان هذا الكذب أكبر مناف للنبوة والعبقرية معاً .

فإن تساهل العبقريون وذهبوا فيما بينهم إلى عدم التنافى بين العبقرية والكذب غير مصارحين به غير أمثالهم ، فماذا يقولون فى تحدى القرآن الإنس والجن مجتمعين على أن يأتوا بمثله ؟ مع أنه لايتصور صدور التحدى عن عاقل من البشر على أن يأتوا بكلام مثل كلامه ، فهل يمكن عند دعاة العبقرية أن يكون محمد العبقرى متهوراً مجنوناً فى تهوره إن أمكن عندهم أن يكون كاذبا ؟ ، وهل يجوز عندهم ائتلاف العبقرية بالجنون أيضا كما جاز ائتلافها بالكذب ؟

ونحن نحاشى محمداً صلى الله عليه وسلم من كل ذلك .

أقول للكتاب المصريين بعد هذا السؤال الواضح : إن كنتم تؤمنون برسالة محمد من الله بمعناها المعروف عند المؤمنين بالأنبياء فاصدقوا فى إيمانكم ، ولا تكذّب قلوبكم أقوالكم ولا تكذّب أقوالكم بعضها بعضا ، فليس لكم أن تقيسوا عبقرية محمد على عبقريتكم التى تسهّل الكذب فى أعينكم ، فأين هذا الذى تحدثون به أنفسكم من أن يكذب محمد الأمين على ربه الذى يقول « ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين »

وقد يُنطق الله كتّابنا العصريين ، بالحق فيقول مؤلف « حياة محمد » ـ ونعم ما يقول ـ عند الكلام على الأقوال المختلفة فى سبب نزول قوله تعالى « وإن كادوا ليفتنونك عن الذى أوحينا إليك لتفترى علينا غيره وإذاً لاتخذوك خليلا ، ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلا ، إذاً لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيرا » ص ١٨٠ :

« ومهما تكن الحقيقة الثابتة التى لا تختلف الروايات عليها للواقعة أو الوقائع التى نزلت الآيات فيها ، فإنها تصور ناحية من نواحى العظمة النفسية لمحمد كما تصور صدق إخلاصه تصويراً قويا . وهذه الناحية تصورها كذلك هذه الآيات التى نقلنا من سورة « عبس » ويشهد بها تاريخ محمد كله . تلك أنه كان يصارح الناس بأنه بشر مثلهم يوحى ربه إليه لهدايتهم ، وأنه ـ وهو بشر مثلهم ـ معرض للخطأ لولا عصمة الله إياه . فهو قد أخطأ حين عبس لابن أم مكتوم وتولى عنه ، وهو قد كاد يخطىء فيما نزلت عليه آية الإسراء فى شأنه ، وكاد يُفتن عن الذى أوحى إليه ليفترى غيره . فإذا نزل عليه الوحى ينبهه إلى ماصنع فى أمر الأعمى ، وفى أمر هذه الفتنة التى كادت قريش تدفعه إليها ، صدق فى تبليغ الوحى إلى الناس صدقه فى تبليغ رسالات ربه ، ولم يقف حائل من أنفة أو كبرياء ، ولا وقف اعتبار إنسانى ، حتى مما يسيغ الفضلاء ، دون إعلان هذا الحق فى أمر نفسه . فالحق إذاً ـ والحق وحده ـ كان رسالته . وإذا كان احتمال أذى الغير فى سبيل مانؤمن به بعضَ ماتطيق النفوس الكبيرة ، فإن إقرار العظيم بأنه كاد يفتن ليس مما ألف الناس صدوره حتى من العظماء . إنما يخفى هؤلاء أمثال ذلك من الأمور ويكتفون بحساب النفس عليه ولو حسابا يسيراً . فهو شىء إذاً أكبر من العظمة ، وأعظم من كل عظيم ذلك الذى يتيح للنفس هذا السمو على العظمة ، ويفوق كل عظيم هو النبوة التى تملى على الرسول صدق الإخلاص فى إبلاغ رسالة الحق جل شأنه » .

والشاهد فيما نقلناه عن كتاب هيكل باشا وحبذناه هو الفقرة الأخيرة الناطقة بعظمة النبوة التي تسمو على العظمة . ونحن نضيف إليه قولنا : نعم إن النبوة هي الشيء الذي يسمو على العظمة وتقصر عن مداه العبقرية .

وانظر عظمة النبوة المتجلية في قوله تعالى : « لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين » وقوله : « وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين » .

فهما أبلغ من الآيتين المذكورتين من قبل نقلا عن كتاب هيكل باشا في الدلالة على عظمة محمد النبي صلى الله عليه وسلم في صدقه وإخلاصه لكونهما تصارحان بتضوره في عجزه عن الإتيان بآية تخضع الناس لتصديق مدعاه عن نبوته التي لامدعى لنفسه غيرها يمتاز به على الذين أرسل إليهم .

وللكلام عن موقفه صلى الله عليه وسلم من الآيتين الأخيرتين اللتين ذكرناهما وأشباههما بقية نوردها في محلها ان شاء الله .

* * *

نعود إلى ما كنا فيه : ومن مميزات الطائفة العصرية أنهم لايعوّلون على كتب الحديث وما فيها من الروايات المتعلقة بمعجزات نبينا . ولذا جاء كتاب « حياة محمد » خلواً عن المعجزات الكونية وأقرّه عليه فضيلة الأستاذ المراغي والشيخ رشيد رضا صاحب مجلة « المنار » . وللوصول إلى هذه الغاية يطعن من يطعن منهم في مكان كتب الحديث مطلقا من الثقة ، ويُعنى من يعنى بعبقرية سيدنا محمد بدل نبوته ، لكنهم متفقون في هذه المرحلة من الدس على الاعتراف بأهمية القرآن وسمو مكانه ، قائلين : إنه المعجزة الوحيدة .

وقولي لهؤلاء القائلين ــ وهم دعاة العبقرية ــ : إن القرآن إن كان معجزة ، وكان

أفضل وأعظم ما وصل إلينا من محمد صلى الله عليه وسلم فهو معجزة نبوته لا معجزة عبقريته ، لأن العبقرية لامعجزة لها ، وأن الذين لجأوا إليها أرادوا أن يتخلصوا من المعجزات التى تدور مع النبوات .

وأصل المسألة أن النبوة كالمعجزة فى كونها مخالفة للعلم الحديث الذى سبق قول الأستاذ فريد أن دالت إليه الدولة فى الأرض ، وفى كون الذين ينكرون المعجزات من الكتّاب ينكرون النبوات أيضا ، وإن كانوا اليوم أجرأ على المصارحة بإنكار المعجزات بالنسبة إلى إنكار النبوات . بل العلم الحديث الذى يؤمنون به والذى قذف بالأديان جملة إلى عالَم الأساطير ، يمنعهم من أن يؤمنوا بالله الذى لم يثبت عندهم وجوده إلى الآن ثبوتا علميا مبنيا على التجربة الحسية ، ولذا قال الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » فيما مضى عند مناقشة الشيخ محمد عبده[1] :

« إن الدين هو الإيمان بخالق غير منظور ، وآخرة غير منظورة ، ومعجزة ووحى ونبوءة وبعث وحشر وسؤال وحساب وثواب وعذاب فى الجنة والنار ، وكلها غير محسوسة ولا معقولة . ولهذا كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين فى كل ملة ينادون بإبعاد العقل من الدين » . وكان هـذا القول أيضاً من الأسباب التى دفعتنى إلى تأليف هذا الكتاب .

أما الشيخ محمد عبده فلم يصل إلىّ رده على مناظره بما يقنع قراء ذلك الوقت ومَن بعدهم ، ولو كان أتى بجواب مقنع يشهد له بالغلبة على خصمه لـما اجترأ الأستاذ فريد

[١] والمناقشة منشورة فى باب «الردود» من كتاب « فلسفة ابن رشد » للأستاذ منشئ المجلة المذكورة .

وجدى على أن يقول فيما كتبه ردًا علىّ عنـد مناقشة مسألة المعجزات ، وذلك بعد المناقشة الجارية بين الشيخ المفتى والأستاذ المنشى بأكثر من عشرين سـنة : « إن الشرق الإسلامى لـما رأى دينه ماثلا فى عالم الأساطير التى قُذفت فيه الأديان جملة بيد العلم الحديث الغربى ، لم ينبس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولـكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقنا أنه مصير أخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية »[١] .

وأما محاولات الأستاذ فريد نفسه اليوم أن يتكلم الفينة بعد الفينة ضد العلم الذى قذف بالأديان جملة ـ وفيها دين الشرق الإسلامى ـ إلى عالم الأساطير ، والذى جعل له الأستاذ الدولة فى الأرض ، وذلك بعد أن تولى الوظيفة الأزهرية ، ومضى عليه زمان ظن أن الناس نسوا ما كتبه أولا من أن الأمر ـ اى أمر دفاع الشرق الإسـلامى عن دينه ـ أكبر من أن يحاوله ، وكان الأستاذ قد أقفل بهذا الـكلام الطريق على نفسه وعلى غيره ؟.. فليس من الأمر فى كبير ولا صغير كما يظهر من مطالعة كتابنا ونحن إن تغاضينا هنا عن صعود الخطر من دولة العلم ـ الذى ركع الأستاذ لسلطانه أولا ثم لم يستطع أن يرفع رأسه ـ إلى مسألة وجود الله ، اكتفاء بمـا كتبنا عنها فى الباب الأول ولم نعترف فيما كتبناه من أول الأمر بأى سلطان من أى دولة ... فنحن إن تغاضينا عن صعود الخطر إلى مسألة وجود الله كفتنا الفتنة الناجمة فى مسألتى إنكار المعجزة وإقامة العبقرية مقام النبوة ، شرًّا حيث تسبب هذه الفتنة انهيار عقيدة

[١] فى قول الأستاذ فريد وجدى هذا أعظم دليل على أن الشيخ محمد عبده لم يكسب القضية لحساب الإسلام ، حتى إن الأستاذ لا يعد دفاعه عنه أمام طعن خصمه فى الأديان عامة بلسان العلم الحديث المبنى على التجربة الحسية ، كلمة منبوسة . ومن هذا جعلت كتابى هذا استئنافا لتلك المناقشة الجارية فيما مضى بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون ، فإن لم يكن الأستاذ فرح أنطون موجوداً اليوم ، فالأستاذ فريد وجدى وغيره من ورثة عقليته أحياء يرزقون .

كون القرآن كلام الله وأحاديث سيدنا محمد أحاديث رسول الله ، ويلائمه كل الملاءمة أن المصريين من علماء الدين مثل الشيخ شلتوت وكيل كلية الشريعة وعضو هيأة كبار العلماء فضلا عن الدكاترة والأساتذة من الكتّاب مثل الدكتور هيكل باشا مؤلف كتاب « حياة محمد » ، نراهم يستسهلون على أنفسهم المخالفة لمرويات كتب الحديث فيما لايوافق أهواءهم طعنا فى ثبوت تلك الروايات عن رسول الله بحجة أن أهل النقد من علماء الحديث وجدوا فيها أحاديث موضوعة ، فيرتقى المصريون من غير علماء الحديث بهذه المرتبة من النقد الخاص لبعض الأحاديث ، إلى الطعن فى جملتها باحتمال الكذب فى الاسناد حتى أصبحت السنة من بين الأدلة الشرعية ملغاة عندهم ساقطة عن حيز الاعتداد والاعتماد . ولم يبالوا باحتمال الصدق القائم الغالب فى غير ماتكلم فيه علماء الحديث الاخصائيون بالتعليل، بل فيما صرحوا فيه بالتصحيح أيضاً .

وأصل منشأ الجرأة على التوسع فى تكذيب الرواة ــ إلى حد أن لايبالى بما يتضمن هذا التوسع من تكذيب الأحاديث الصحيحة أيضا الثابتة عند علماء الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصعدَ الأمر من تكذيب الرواة إلى تكذيب الرسول ــ كون النبوة عندهم عبقرية لارسالة حقيقة من الله ، فيكون سهلا عندهم على الرواة القدماء أن يعزوا إليه ما لم يقله ، ويكون سهلا على المصريين أن لا يصدقوه فيما قاله أيضا .

هذا حال الحديث وطريق رفضه، ثم يجىء دور القرآن ، ويكون طريقهم إلى رفضه استعمال الجرأة أيضا إن لم يكن فى تكذيب رواته ففى تأويل معناه ، لاعبين بعقول القراء الغافلين ، وغيرَ مبالين بما يتمدون فى تأويلاتهم عن حدود مراد القرآن ــ فلو نظروا إليه نظرهم إلى كلام الله لالتزموا بعض التحوط وخشوا بعض الخشية أن يكونوا مخطئين فى التأويل ، لكن مبدأ التحول المصرى من النبوة إلى العبقرية يحل

جميع هذه المشكلات ويفتح أمام المؤول أوسع باب . مثلا : إن الآيات الدالة على رفع عيسى عليه السلام كنا ولا نزال نفهم منها رفعه حياً كما فهمه جميع السلف من المفسرين ، حتى جاء الشيخ شلتوت فادعى أن المراد رفع روحه ، فهل هو الذى أصاب فى تفسيره حين كان الجميع متفقين على الخطأ ؟ كلا ، بل إنه هو المخطىء كما يأتى بيانه فى محله ، لكن عقيدة إنكار المعجزة ومبدأ التحول المصرى من النبوة إلى العبقرية يصغّران أمثال هذه الخطايا فى عيون مقترفيها .

وأجرأ نماذج التأويل فى القرآن بعد ماسبق للأستاذ فريد وجدى من رد آيات المعجزات وآيات البعث بعد الموت التى تملأ كتاب الله إلى المتشابهات غير المفهومة ، ما ادعاه الشيخ شلتوت منكرا لوجود الشيطان ـ كما صوره القرآن شخصا يرى ويسمع ، ويقول ويجادل ، ويتكبر فيؤمر بالسجدة لآدم ويعصى الله ، ويعد ويمنّى ، وينسل ويعيش إلى يوم الوقت المعلوم . ثم يعذّب فى نار جهنم مع الذين اتبعوه ـ من أن القرآن جارى عقيدة العرب الجاهليين فى تصوير الشيطان . وهذا قلب دلالة القرآن ومرتبته مع مرتبة العرب فى المتبوعية والتابعية رأساً على عقب . والواقع أن الشيخ نفسه حريص على مجاراة الكتّاب المصريين فى إنكار الأمور الغيبية مثل المعجزات وغيرها بدلا من مجارات القرآن عقيدة العرب .

ويقرب منه فى البعد عن مراد القرآن تأويل انفلاق البحر لموسى ومن معه حتى اجتازوه وغرِقَ فرعون وجنودُه ، بالجزر والمد البحريين ، وقد عزى هذا التأويل إلى الشيخ محمد عبده الذى يفهم أن بدعة إنكار المعجزات فى صورة تأويلها مأثورة للكتّاب المصريين من زمانه ، بل رد النبوة إلى العبقرية ـ وقد راجت (موضته) أخيرا بين الكتّاب ـ هو الذى عبّد طريقه بمصر حيث عرّف النبى والرسول فى تعليقاته على شرح الجلال الدوانى للعقائد العضدية ، بغير ماهو معروف عند علماء الإسلام فى تعريفهما وسيأتى الكلام منا على كل من المسألتين إن شاء الله .

ومثله تفسير الشيخ رشيد رضا صاحب « مجلة المنار » قوله تعالى «انشق القمر» بقوله : « ظهر الحق » وتفسير الشيخ شلتوت لآيات رفع المسيح عليه السلام برفع روحه ، وقوله فى نزوله المعدود من أشراط الساعة والمشار إليه فى آيتين من القرآن: « انه لامحل له بعد سقوط رفعه حياً »

والشيخان لايعتدان بعد الآيات بالأحاديث الواردة فيما أنكراه مهما كثرت ، حتى إن أحاديث نزول عيسى تبلغ سبعين حديثا على مانقله صديقنا العلامة الشيخ زاهد فى رده على الشيخ شلتوت من كتاب «التصريح بما تواترت فى نزول المسيح» للمحدث الكشميرى لكن المنكر لايلتفت إليها بحجة أنها أخبار آحاد .

سبعون حديثا مرويا عن الرسول صلى الله عليه وسلم بألسنة رواة مختلفين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، لابد أن تكون لها قيمتها التى لا يكفى لإسقاطها التعلل بأنها أخبار آحاد ، فلو أتى بمثلها سنداً لصحة خبر من الأخبار الواردة فى كتب التاريخ لكفى فى إفادة اليقين وزاد على الكفاية ، فإن كفى هناك لكونها رواية تاريخية ، ولم يكف هنا لكونه رواية المسلمين عن نبيهم ، فما أسوأ هذه السمعة سمعة المؤلفين المسلمين عند المؤلفين المسلمين؟! وبئست التهمة شبهة الكذب[1]

[١] ومنشأ الخطأ من الذين يشكون فى صحة وقوع المعجزات الظاهرة على أيدى الأنبياء ؛ حين لايشكون فى صحة الوقائع التاريخية المشهورة ، أنهم يخلطون مسألة وقوع المعجزات فى أذهانهم بمسألة إمكانها الذى يحتاجون فيه إلى دليل آخر غير دليل الوقوع . وما داموا لا يعرفون ذلك الدليل القائم على إمكان المعجزات الذى يخلطونه بمسألة وقوعها ، فلابد أن تكون أدلة الوقوع التاريخية متأثرة عندهم من دليل الإمكان الذى لايملكونه فى مسألة المعجزات ، بخلاف الوقائع التاريخية التى تتفق مع سنة الكون وتعد عادية بالنسبة إلى المعجزات ، فيصدقونها من غير حاجة لهم فيها إلى معرفة دليل الإمكان .

والآن وبعد أن تولى كتابنا هذا إثبات إمكان المعجزات وتعريفه المحتاجين إلى معرفة دليله فلا محل للشك فى صحة المعجزات ولا فرق فى دليل الوقوع بينها وبين صحاح واقعات التاريخ =

نعم إن المؤلفين المسلمين مهما عظم شأنهم فلا ثقة بأمانة السلف منهم عند الخلف المصريين ، حتى إن الأحاديث المروية عن رسول الله لم يصح منها على تقدير مؤلف « حياة محمد » إلا واحد فى كل مائة وخمسين حديثا كما سيجىء ذلك أيضا . فعلى هذا لا يوزن للأحاديث السبعين الواردة فى نزول عيسى إلا أقل من نصف قيمة حديث واحد صحيح .

ثم إن رواة تلك الأحاديث لا مصلحة لهم فى اختلاقها لأن رفع عيسى عليه السلام ونزوله مما لا يعنى الرواة المسلمين الذين اتهمهم مؤلف «حياة محمد» فى الأحاديث الدالة على معجزات نبيهم الكونية ، بالمحاباة الدينية . فلو كانوا اختلقوا هذه الأحاديث السبعين لزم أن يكون ذلك منهم تأييداً لآيات القرآن التى فهموا منها رفع عيسى ونزوله مع عدم المصلحة فى هذا الفهم أيضا . أما احتمال كون علماء الإسلام الماضين غالطين جميعا فى فهم آيات القرآن بشأن عيسى ، وكاذبين فى رواية الأحاديث تأييدا لهذا الغلط فهو غاية فى سوء الظن بهم من ناحيتى الدراية والرواية ناشئة من ضعف صاحب الظن فى هذه النواحى ، وإذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه . وسيجىء منا مزيد شرح لكون الغلط فى فهم الشيخ شلتوت لآيات الرفع والنزول .

الحاصل أن المصريين من علماء الدين والدنيا المتعمدين لإنكار الأمور الغيبية مثل المعجزات وغيرها ، ذهبوا فى تفسير آيات القرآن وتقويم أحاديث نبينا مذهبا يكاد يكون ملعبا ، فلا ينفعهم فى تصحيح باطلهم قول الله ولا قول رسول الله ، على أن الله ورسوله أيضا من الأمور الغيبية . فإذا لم تقم آيات البعث بعد الموت فى كتاب الله حجة على وقوعه عند الأستاذ فريد وجدى ، وآيات الشيطان على وجوده عند الشيخ شلتوت كشخص حى عاقل ، ولا السبعون حديثا على نزول عيسى عليه

= العادية غير المحتاجة إلى دليل الإمكان ، بل دليل الوقوع فى المعجزات أقوى منه فى العاديات لكون روايات الناس فى المعجزات مدعمة بشهادة الكتب المقدسة .

السلام فى آخر الزمان فأى قول الله والرسول ينفع فى إثبات أى مطلب أو قطع أى نزاع؟[١] .

وأصل المسألة أن للمتعلمين المصريين من الكتّاب عقيدة راسخة أرسخها فى أذهانهم العلمُ الحديث المادى الذى يؤمنون به فوق إيمانهم بكتاب الله وسنة رسوله ، وهى إنكار الأمور الغيبية مثل المعجزات والنبوة بمعناها المعروف عند المليين[٢] فلو لم يكن فيهم هذه العقيدة ونظروا إلى قول الله ورسوله نظر المحايد غير المقيد بعقيدة مانعة عن قبول ما يخالفها لأمكننا وقفهم فى حدود قول الله ورسوله[٣] .

فواجب علماء الدين اليوم غير المتفقين مع الكتّاب المذكورين مكافحةُ عقيدتهم المانعة عن الإيمان بالأمور الغيبية مكافحة علمية تبين ما فى العلم الذى بنوا عقيدتهم عليه من الجهل . وفى زماننا طائفة من علماء الدين لم ير الدين خيراً منهم تهيّبوا مكافحة تلك العقيدة المانعة عن تصديق الأمور الغيبية مثل المعجزة والنبوة وغيرهما ، ولم يتهيبوا مكافحة نصوص الكتاب والسنة بتكذيب الثانية وتأويل الأولى بما يحرف الكلم عن مواضعه . فأردت أن أقوم فى هذا الكتاب بهذا الواجب مستعيناً بتوفيق الله تعالى فوضعت الباب الأول لإثبات وجود الله الذى هو فى رأس الأمور الغيبية ، ووضعت هذا الباب الثالث لإثبات النبوة والمعجزة والنشأة الآخرة .

---

[١] ومن طريف التلق أن المعتدين على الآيات والأحاديث رفضا أو تأويلا مرهقا ، لا يتحملون حملات النقد من المدافعين عن حقوق كتاب الله وسنة رسوله ويعدونها اعتداء عليهم ، إذا وجدوا فيها شيئا من الشدة التى ليست إلا وطأة الحق . وظنى أن كف أصحاب « الثقافة » عن نشر مقالتى فى الرد على مقالة الشيخ شلتوت المنتشرة فى « الرسالة » كان سببه هذا التلق .

[٢] وهم متفقون فى هذه العقلية العليلة مع الأستاذ فرح أنطون الذى ناظره الشيخ محمد عبده ولم يتغلب عليه .

[٣] لكنهم لما اقتنعوا بعدم وجود الأمور الغيبية واستحالة المعجزات فما رأوه منها فى كتب الحديث طعنوا فى صحته ، وما رأوه فى القرآن أولوه .

موقف العقل والعلم[1]

من رسل الله والآيات الظاهرة على أيديهم وموقفهما من البعث بعد الموت

إن الذين يكفرون بالله ورسله ، ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ، ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا ، أولئك هم الكافرون حقا وأعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً ـ ما يجادل فى آيات الله إلا الذين كفروا فلا يغررك تقلبهم فى البلاد .

هـذه الموضوعات أعنى النبوة والمعجزة وكذا النشأة الأخرى تذكر فى كتب أصول الدين بعنوان : « السمعيات » بناء على أنها مستندة إلى السماع من الأنبياء المبعوثين من الله المؤيدين بالمعجزات ، ومعجزاتهم منقولة بأخبار متواترة أو مشهورة .

---

[١] دفعنى إلى كتابة هذا الباب أن الدكتور هيكل باشا الذى ألف كتاباً فى حياة محمد صلى الله عليه وسلم وأخلاه عن المعجزات المذكورة فى كتب السيرة والحديث ، رأيته يسعى فى مقدمة الطبعة الثانية لتبرير ما فعله ، بإنكار ثبوت تلك المعجزات التى سماها المعجزات الكونية، من حيث الرواية وإنكار وقوع مايخالف العقل وسنة الكون ، من حيث الدراية .

وقد علم القارئ من مقدمة كتابى هـذا كيف ادعى الأستاذ فريد وجدى بك استحالة المعجزات والبعث بعد الموت ، حين جرى بينى وبينه النقاش بهذا الصدد على صفحات الأهرام .. وعلم أيضاً قول الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية : « بأن جميع الأديان لا تتفق مع العقل لأن الدين هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر وثواب وعقاب فى الجنة والنار وكلها غير محسوسة ولا معقولة » .

فتبين أن مرض العقلية للأساتذة الثلاثة كلهم من نوع واحد مستول على المثقفين العصريين بمصر ، وقد عالجنا منه فى البابين السابقين بحمد الله مايتعلق بوجود الله ونعالج فى هذا الباب العقليات المريضة المتعلقة بالمعجزات والنبوة والنشأة الآخرة إن شاء الله ، ومنه العون والهداية .

فمسألة وجود الأنبياء ومعجزاتهم ، ووقوع البعث بعد الموت تنبنى على الأدلة السمعية لا على الأدلة العقلية التى يدركها الإنسان ولو لم يسمعها من الأنبياء ، كوجود الله . وليس وجود ماثبت بالسمع كوجود ماثبت بالعقل بمعنى أنه لايترتب على عدم وجود السمعيات مثل الأنبياء ، محال عقلى كما يترتب على عدم وجود الله ، إلا أن يكون ذلك محالا بالواسطة أو بالأوفق لاصطلاح المتكلمين محالا بالغير، كلزوم الكذب فى إخبارات الله تعالى . وبهذه الطريقة فقط يكون ماثبت بالنقل ضروريا ، يعنى أن وجود الله يُثبَت أولا بدليل عقلى ضرورى ، ثم يُثبَت إمكان السمعيات مثل النبوة والمعجزة والآخرة بدليل عقلى أيضاً مبنى على وجود الله ، ثم يُثبَت وقوعها بإخبارات الأنبياء المؤيّدين بالمعجزات عن الله الذى لايتصور منه الكذب كما قال خضر بك من علماء الدولة العثمانية فى زمن السلطان محمد الفاتح ، وهو أستاذ الخيالى صاحب التعليقات الدقيقة القيمة على شرح العلامة التفتازانى للعقائد النسفية ـ فى منظومته النونية المعدودة من المتون الكلامية :

وواقع كل مانص الصدوق به   من ممكن كصراط أو كميزان

ولهذا الفرق بين الموضعين سيرانى القارئ لا أقيم على وجود الأنبياء ومعجزاتهم والنشأة الآخرة دليلا عقليا يساوى فى القوة دليل وجود الله ، ولا أطيل الكلام فى هذا الباب كما أطلت فى الباب الأول إلا نقاش منكرى المعجزات الكونية مطلقا أو لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم . وحسبك فارقا بين المسألتين أن النبى ليس بواجب الوجود . ولهذا أيضا ليس لمنكرى هذه المسائل أن يطالبونا بإقامة الدليل العقلى عليها سوى إمكانها ، على أن لنا أن نقيم فيما سيأتى دليلا عقليا يكاد يفيد اليقين العقلى بلزوم وجود الأنبياء زيادة على دلالة معجزاتهم عليهم ، وكذا النشأة الآخرة فى وجوبها نقلا وفى إمكانها عقلا .

ومع أن النبوة لا يقوم عليها دليل يفيد الوجوب والضرورة المنطقية فهى واقعة

تستند إلى التجربة التي يعتبرها العصريون الدليل العلمي ، غير أن النبوة لا يجربها إلا النبي نفسه ، وغير النبي يجربها بمعجزته ، وتقوم تجربة معجزته مقام تجربة نبوته، ومن هنا يعلم أن المعجزة لا تنفك عن النبوة ، ويعلم أيضا تفوّق الدليل العقلي على الدليل التجربي حيث يثبت بالأول وجود الله الواجب الوجود ، وبالثاني وجود النبي غير الواجب الوجود . وهكذا يكون إثبات كل مالا يجب وجوده ، بالأدلة التجريبية التي تفيد ما دون الوجوب أعني الوجود المادي الوقوعي ، ويعلم أيضا أن تعبير العصريين عن الفلسفة المادية « بالفلسفة الواقعية » تفضيلا لها على الفلسفة الميتافيزيقية غير كافل للفضل المطلوب ، لأن هناك مرتبة أعلى من مرتبة الوقوع وهو الوجوب أي ضرورة الوقوع .

أما إثبات إمكان النبوة والمعجزة والنشأة الثانية فمن أسهل الأمور بعد ثبوت وجود الله القادر على كل شيء . ومن هنا قال « شيله ر ماخر » و « ريتجه ل » : « إن الإيمان بالمعجزات لا ينفك عن الإيمان بالله » ومعناه أن من يؤمن بالله فلا بد أن يؤمن بالمعجزات أيضا . وقال « استوارت ميل » عند انتقاده لإنكار « هيوم » المعجزات: «إن من لا يؤمن بوجود فوق الطبيعة ولا بتدخله في شؤون العالم لا يقبل فعل إنسان خارق للمادة على أنه معجزة ويؤوله مطلقا بما يخرجه عن كونه معجزة ، لكن إذا أومن بالله فلا يكون تأثيره في العالم وسلطته عليه فرضية محضة بل احتمالا جديا . والحكم بعدم تدخل الله في شؤون العالم إنما يمكن بمعرفة السنة الإلهية في الماضي ، أو بمعرفة ما يلزم منطقيا أن تكون السنة الإلهية كذلك » .

نعم معنى عموم قدرته تعالى على كل شيء أنه قادر على كل شيء ممكنٍ إمكانا عقليا . لكن نطاق هذا الإمكان أوسع بكثير مما يظنه منكرو المعجزات ، فيدخل في الممكن كل ما ليس بمحال عقلي ولا مستلزم للمحال كجمع النقيضين ورفعهما والدور والتسلسل . ومن العجب أن منكري المعجزات فقط ، أو منكري المعجزات والنبوة

مما ينكرونها على ظن أنها غير ممكنة ، وهم من غفلتهم يقيسون الإمكان والاستحالة بمقياس قدرة الإنسان ، وينسون قدرة الله التى ليس ببعيد عنها أن تهدم السماوات والأرض وتنشئها من جديد . ونحن لا نتكلم فى هذا الكتاب إلا مع المعترفين بوجود الله ، فارضين أننا قد فرغنا عن إثباته نهائيا فى الباب الأول الذى أوشك من طوله أن يكون كل الكتاب ، وقطعنا دابر المنكرين .

ولا شك أن الله الذى فطر السماوات والأرض لا يصعب عليه أن يرسل إلى بنى آدم الذين هو خالقهم أيضا رسولا منهم فيوحى إليه ما يشاء ، وأن يظهر على يديه خارقة من خوارق العادات كخلق ثعبان من العصا ، وهو خالق العصا ، والثعبان وجميع العالم من عدم، من غير أن يُعدّ خلقه أو خلقهما معجزة ولا يصادفَ منكِرا . وما أبدع ما قال « ويليام استانلى جون » من كبار المنطقيين الإنكليز : « القدرة التى خلقت العالم لا تعجز عن حذف شىء منه أو إضافة شىء إليه ، ومن السهل أن يقال عنه إنه غير متصور عند العقل ، لكن الذى يقال عنه إنه غير متصور ليس غير متصور إلى درجة وجود العالم » يعنى لو لم يكن هذا العالم موجودا وقيل لمن ينكر المعجزات ولا يتصور وجودها : سيوجد عالم كذا ، كان جوابه إن هذا غير متصور وكان نفى تصوره أشد من نفى تصور المعجزات .

بل إذا نظرنا فى خلق العقل الذى هو أكبر معجزة وأول رسول من الله إلى عباده ، ثم إذا نظرنا فى أن يبعث رسولا إليهم ويجعل على يديه علامة لرسالته ليعلموا بالرسول الأول العام خالقهم ، ويتعلموا من الرسول الخاص تفاصيل ما يأمرهم به الخالق وما ينهاهم عنه ، كما يبعث الملك عامله إلى رعيته بمرسوم من عنده ... إذا نظرنا ، فإن إرسال الرسل إلى الناس وجعلهم ممتازين ببعض المعجزات التى هى أوسمة رسالتهم ،

أسهل من خلق معجزة العقل فى الإنسان وجعل نوعه ممتازا بها [1] لأن الأول من هذين الأمرين فى متناول القدرة البشرية أيضا ، فيستطيع الملك أن يرسل رسولا إلى شعبه ويخصه بمرسوم منه لا يوجد فى يد غيره ، ولا يستطيع أن يمنح رسوله العقل ، وكوننا نرى الأمر بالعكس فنظن ما هو أكثر وقوعا أسهلَ لكثرته ، وما هو أقل وقوعا أصعبَ لقلته ، لا يغير الحقيقة المعقولة عند قطع النظر عن القلة والكثرة .

وقولنا هذا أسهل وهذا أصعب مبنى على تقدير عقولنا فى المقارنة بين الأمور من حيث السهولة والصعوبة ، وإلا فجميع الممكنات سهلة متساوية الإقدام فى السهولة بالنسبة إلى قدرة الله ، والممكنات لا تحد ولا تنتهى إلا فى الحال الذى يقدّره العقل

---

[١] ولهذا قال « شاتوبريان » : « الإنسان حيوان ميتافيزيقى » لامتيازه بالعقل فالإنسان نفسه يكفينا مثالا للمعجزة .

ولا يجوز أن يقال انتهاز الفرصة من قولنا بأن العقل أكبر معجزة : إن رسول العقل يغنى عن إرسال الرسل كما قال المعرى :

أيها الغر إن خصصت بعقل فاسألنه فكل عقل نبى

لأنا أجبنا فى ضمن أقوالنا عن هذا الاعتراض ، فخصصنا العقل الذى هو أكبر معجزة ، لأكبر واجب وهو إثبات وجود الله ، ولا نهمله بعد هذا أيضاً فنحتكم إليه فى جميع الأمور المهمة ، وقد جعلناه فى هذا الكتاب صاحب الحكم الوحيد فى تمييز الممكن من المستحيل حتى بنينا عليه أيضاً إمكان بعث الأنبياء وإمكان إظهار الخوارق على أيديهم من الله القادر على جميع الممكنات . ومع كل هذا فقد أشرنا آنفا إلى أن الناس لايستغنون بعقولهم عن عباد الله الذين اصطفاهم لدعوة الخلق إلى صراطه المستقيم ، كما أن كون الرعية من ذوى العقول لايغنيهم من أن يرسل إليهم الملك عاملا من عنده ينزلون إلى قوله ويعتبرونه قول الملك .

ثم إن معجزة العقل على عظم قدره بل عظم إعجازه لا تعد معجزة لكونه نعمة عامة فى سنة الله لجميع بنى آدم ، فهو عادة من هـذه الناحية لا خارق العادة ، مع كون المعجزة فى عرف العلماء من الخوارق ، ونحن إنما ذكرنا العقل ولفتنا إلى أنه أهم من المعجزات الخارقة وإن لم يكن معدوداً منها، تقريباً للخوارق إلى الأذهان .

المحض ويفصل بينه وبين الممكن بميزانه ، وليس لغير هذا الميزان حق البتّ في حدود الإمكان والاستحالة . فلا يقال هذا ممكن وهذا محال بالنظر إلى تجربة الوقوعات . وهذا على الرغم من أن الغافلين الذين ينكرون النبوات والمعجزات يعتمدون فى إنكارهم على تجربة الوقوعات الحاضرة لكونهم لايقدرون الله وعظمة قدرته كما قال تعالى «وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء » وقال : « قد نعلم أنه ليحزنك الذى يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » ولكونهم فى عصر رواج التجربة وكساد العقل المحض ، يرون السماوات والأرض مخلوقة فيعترفون بإمكانها غير مستبعدين ، ولا يرون فى عصرهم نبيا ولا معجزته التى ليست بأعظم من السماوات والأرض ، فيقولون إنها غير ممكنة ، ويقولون إنها غير مؤتلفة مع نظام العالم .

وبعض الجهال يقولون إكباراً لمكتشفات العلماء الغربيين فى العصر الأخير :

« معجزات العلم قد أوفت على معجزات الدين فى ماضى القرون »

فيستصغرون معجزات الأنبياء عليهم السلام التى أنكرها منكروها استعظاما لحصولها بإذن الله مباشرة من غير توسل إليها بالوسائل العلمية غير الخارجة عن الوسائل الطبيعية ، وفى هذا ميزة المعجزة التى يصغر بجانب أصغرها أعظم المكتشفات العلمية. ومن هذا يقول المنكرون ، باستحالتها ويرون فيها خرق نظام العالم ، حتى إن بعض الجهال من هذه الطائفة المنكرة يحتاج إلى تأويلها وتنزيلها إلى ما دون الخوارق ، مع أن المعجزة لا بد أن تكون خارقة لنظام العالم وإلا لا تكون معجزة بمعناها الحقيقى .

فنقول للمنكرين وهم يدّعون أنهم يؤمنون بالله : أليس واضع ذلك النظام هو الله ؟ فكيف تقيدون الله بالنظام الذى هو واضعه بقدرته وإرادته واختياره ؟ فهل يكون القادر المختار عاجزا عن تغيير ما وضع ؟ أما أنه لم يغيره فيما رأيناه وهو سنته التى لن تجد عنها تحويلا فذلك بالنسبة إلينا ، ومعناه أنا لا نقدر على تبديل سنة الكون ، فلا

تكون النار إلاحارة محرقة لكل ما من شأنه الاحتراق بموجب نظام العالم ومصلحتنا في استمرار نظامه أنا نعتمد عليه مطلقا في أمورنا وحاجاتنا وتحصل لنا منه قواعد مضبوطة ، ولكن نظام النار هذا مثلا الذى نحن مقيدون به ــ لاخالق النار وواضع نظامها ــ ليس بمانع أن يجعلها الله بردا وسلاما على نبيه وخليله إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ، تأييدا لرسالته من عنده .

فنظام العالم العامُّ الذى اتخذناه في الباب الأول من هذا الكتاب دليلا على وجود الله تعالى الذى هو واضع النظام ، يكون تغييره الذى نعبر عنه بالمعجزة ــ والذى هو أيضا نظام من الله ، لكنه نظام خاص استثنائى ــ دليلا على وجود أنبيائه . ومن هذا يمكننا أن نعد تأييد الأنبياء بالمعجزات من سنن الله أيضا .

والنظام الأول العامُّ هو الذى يسمونه القوانين الطبيعية والذى يزعم منكرو المعجزات أنه لايمكن تغييرها ، لكن الحق أنها قوانين موضوعة غير ناشئة من طبيعة الأشياء حتى لا يمكنَ تغييرها . ومعنى كونها قوانين أنها قضايا كلية مطردة الصدق إطراداً عاديا غير بالغ مبلغ الضرورة والوجوب ، فلا يكون خلافه محالا عقليا ، لأن تلك القضايا مبنية على التجربة ، والتجربة مهما اطردت نتائجها وتبجح العلم الحديث وهواته بالاستناد إليها فلا تكفى فى استناد القضية الضرورية إليها ، لأنها إنما تدل على العادة لا على الضرورة المنطقية . وقد وفّينا حق الكلام فى مبلغ التجربة من قوة الدلالة ، وفى مقارنتها مع الدليل العقلى فى أمكنة عدة من الباب الأول من هذا الكتاب. فإن كانت الضرورة شرطا فى القانون ولم يكف اطراد الصدق عاديا فليس هناك شئ يصح أن يقال « قوانين طبيعية » ولذا أنكر الفيلسوف « هيوم » العلم واجتهد « كانت » فى أن يجعل قوانين العلم أى العلم الحديث المبنى على التجربة ، ضرورية فلم ينجح . وقد سبق حل هذه المسائل أيضا فى هذا الكتاب . قال « أميل سسه » : « إن العلم مع كونه ترقى كثيرا فى مطالعة الطبيعة لم يثبت فى وقت من الأوقات أن

القوانين الطبيعية قوانين ضرورية هندسية » يعنى أنها ليست مستحيلة التغير .

وقال « ليبنتز » : « ليست القوانين الطبيعية عندية محضة كما ادعى « بايل » ولا ضرورية بالضرورة الهندسية » وكان يقول « ما يدار بالماكينة حسن لكنه غير ضرورى » وقال الرياضى الشهير « هانرى پووانكاريه » فى كتابه «الفرضية والعلم» : « القانون التجربى عرضة دائما للتصحيح فهو لايزال يُتوقع تبديله بقانون أقوى منه » وقال أيضا « لو كانت الهندسة علما تجربيا كانت علما تخمينيا ووقتيا » .

ومما يجدر بالذكر هنا أن مبنى علم الهندسة على أن كل ما ليس بمتناقض فهو ممكن . وقال « هوكسله ى » من مشاهير علماء الإنجليز : « أنا لا أعلم محالا غير التناقض ، ولهذا يوجد محال منطق ولا يوجد محال طبيعى » وفى معنى هذا كنت قلت فيما سبق : يوجد محال عقلى ولا يوجد محال تجربى .

فلا شبهة فى إمكان المعجزات ، والذين ادعوا أنها محالات عقلية ، كالأستاذ فريد وجدى عند جريان المناظرة بيننا فى مقالات كتبناها متقابلات ونشرتها جريدة الأهرام قبل بضع عشرة سنين ، لم يميزوا ماهو غير واقع بالنظر إلى تجربتنا[1] عماهو محال ، فى حين أن بينهما فرقا عظيما ، لأن المحال أخص مما ليس بواقع ، فهو يزيد على غير الواقع بعدم إمكان الوقوع ، وفى حين أن التجربة الدالة على مجرد الوقوع أو اللاوقوع لا تصعد إلى مرتبة الحكم بضرورة الواقع باستحالة غير الواقع ، إذ الحكم بالضرورة أو الاستحالة أو الإمكان من اختصاص العقل ، وليس من شأن التجربة . فالإمكان أوسع نطاقا من الوقوع بكثير ، والوقوع ضيِّق ، وضرورة الوقوع أضيق ، كما أن الاستحالة

---

[١] على أن التجارب الماضية من مختلف الأمم فى أزمنة الأنبياء تشهد بوقوع المعجزات . فوجود الأنبياء المعروفين صلوات الله وسلامه عليهم وشهود الناس بمعجزاتهم ثابتان ، على أن لايكون ثبوتهما دون ثبوت أى رجل من رجال التاريخ ووقائعه المشاهير .

التى هي بمعنى عدم الإمكان أضيق من عدم الوقوع ، فههنا خمس مراتب : الإمكان ، والوقوع ، وضرورة الوقوع ، وعدم الوقوع ، واستحالة الوقوع ، فتحكم التجربة فى الوقوع واللاوقوع فقط ، حتى ان حكمها فى اللاوقوع لا يكون كليا بتمام معنى الكلمة[1] أما الثلاثة الباقية فالحاكم فيها العقل . وقد يكون الممكن أمرا عظيماتقصر التجربة عن الوصول إليه ، فيظنه قصير العقل مستحيلا أو يكون الواقع كثير الأمثال جداً فيظنه ضروريا ، مثلا يرى النار تحرق دائما ما من شأنه الاحتراق ، فيحكم بأن إحراقها ضرورى لا يمكن انفكاكه عنها ، مع أن الضرورة أو الاستحالة تندر جدا ولا تختلف مع عظمة الشىء أو تفاهته ، مثلا إن جعل العصا حية ، أو إبراء الأكمه والأبرص ، أوشق القمر من الممكنات بالنسبة إلى قدرة الله ، بل يمكنها إيجاد الكون العظيم فى آن واحد ، وإعدامه بعد وجوده فى الآن الثانى ، ولا يمكنها إيجاد بعوضة وإعدامها معاً فى آن واحد ، أو جعلها تحرك أجنحتها ولا تحركها فى آن واحد ، لأن فيه جمعا بين النقيضين ، وهو محال لا تتعلق به حتى قدرة الله .

فإذن يكون منشأ إنكار المعجزات واستبعاد وقوعها إن لم تكن عقيدة المنكر المستبعِد فى نظام العالم أنه من طبيعة الأشياء لا يقبل الانفكاك عنها وليس بجعلٍ اختيارى من الله ، حماقةً محضة ، إذ لابد إذا كان الله جاعل نظام العالم وكان مختارا فى جعله ، أن يقدر على تغييره متى شاء ذلك . فالله تعالى فى عقيدة المؤمنين إذا شاء يسلب

---

[١] ومن هنا لا يرى « استوارت ميل » الوجوب والضرورة فى أى مسألة تثبت بالتجربة مهما كثر عدد التجارب الواقعة فى جميع أزمنة الماضى ، فهى ليست بشىء إزاء عدد الحالات غير المتناهية التى يحتفظ بها المستقبل احتياطا . والقول بأنه لا سبب داعيا على أن لا تكون حالات المستقبل طبق الماضى مؤيدة للتجارب السابقة ، خروج عن مبدأ التجربة وإقامة مبدأ آخر مكانها .

الأشياء ماجرت سنته فيها ، ويكون هذا السلب خرقا منه للعادة لاخرقا للعقل حتى يكون محالا ، فكما تكون إماتة الأحياء من القتلة بإذن الله يكون إحياء الموتى من أنبياء الله أيضا بإذنه ، ولا فرق بين الحالين إلا بكثرة وقوع الأول وقلة وقوع الثانى مع تساويهما فى الإمكان . وكذا الكلام فى إحراق النار ماتحرقه أنه كما يكون بإذن الله يكون كف النار عن الإحراق بأمر الله ، ولا فرق بين الحالين بالنسبة إلى قدرة الله[1] .

بل التحقيق أنه إذا وقع الإحراق فليس ذلك من النار ، إذ الفاعل الحقيق فى كل شئ هو الله وليس فى الكون مؤثر غيره ، فمن عزا فعل الإحراق إلى النار والإطفاء إلى الماء وقال إن كلا منهما فاعل له فعل خاص به ثم ادعى بملء فيه أنه ثابت بتجربة ومعاينة كل أحد فى كل زمان ومكان ، فقد وهم لأن الثابت بالتجارب والمشاهدات إنما هو حصول الإحراق والاحتراق عند مماسة النار ومقارنتها ، لا أن فاعل فعل الإحراق ومؤثر هذا الأثر أعنى الإحراق هو النار . ولا يلزم من اطراد الأثر ودورانه مع النار أن تكون هى علته الفاعلية لأن العلة أمر لايرى ولا تتعلق به المعاينة والمشاهدة حتى يصح تعيين العلة على أنها النار ، وحتى يدعى أن ذلك مجرب مشهود ! ومن هنا يتبين أن كثيرا من الأمور التى يظنها الظانون أنها ثابتة بالتجربة والمعاينة ، ليس كما يظنون، فيجب على صاحب النظر الدقيق فى المجربات أن يحدد مدلول التجربة تحديدا دقيقا ولا يتعدى حدودها .

---

[١] ولذا قال استوارت ميل: « إن الله الذى أوجد سلسلة الأسباب والعلل قادر على تعطيل عمل هذه السلسلة ، فلا تكون المعجزة خارقة للعادة بهذا الاعتبار ولا يختل قانون السببية ، فسبب المعجزة إرادة الله » ومراده من عدم كون المعجزة خارقة أنها غير مخلة بقانون السببية وهو الناحية المهمة للمسألة ، لوجود سببها الذى هو إرادة الله ، وإلا فالمعجزة تخرق العادة بتعطيل عمل سلسلة الأسباب .

وما أحسن ماقال الفيلسوف «مالبرانش» كما فى « مطالب ومذاهب » فى مبحث « الدين فى الأزمنة الأخيرة » : « إنما نرى نحن توالى الحادثات ولا نرى الرابطة التى تربط أحد الطرفين بالآخر ، فلماذا تبقى هذه الرابطة مستخفية عنا ؟ لكونها شيئا إلهيا لا يوجد مثله فى المخلوقات » .

وهذا عين ما قاله علماؤنا الأصوليون : « لا تثبت العلّية بالدوران » . ففى حادثة الإحراق والاحتراق نرى الاحتراق والجسم المحترق ونرى معهما النار ، ولا نرى كون المحرق هو النار أى لا نعيّن النار على أنها هى فاعل الإحراق وعلته كما نعين القابل أى المحترق على أنه الجسم الفلانى ، وإن كنا نرى الإحراق والاحتراق فيما رأيناه دائما يقترنان ويدوران معها . وذلك لأن العلية لا ترى ولا تثبت بالدوران ، وليست رؤية المقارنة رؤية العلية . فهذه الدقيقة قد فهمها « مالبرانش »[1] وفهم قبله علماء الإسلام المجتهدون ونعم مافهموا ، وزاد مالبرانش فى الفهم عند تطبيقها على المسائل المادية فقال : إن سبب كون العلية غير مرئية أنها شىء إلهى لايوجد مثله فى المخلوقات ، ونحن إنما نرى المخلوقات فى الحادثات .

ولا تقل أيها القارئ إن التردد فى كون علة الاحتراق الفاعلية هى النار بعد مشاهدة النار مع كل حادثات الاحتراق ، مكابرة ظاهرة لأنى أقول : على أى دليل قطعى الدلالة تبنى حكمك هذا ؟ فإن بنيته على التجربة المشاهدة فالتجربة لاتشاهد العلية لأن

---

[١] حتى إن الفيلسوف « هيوم » الذى هو أشهر مشاهير المنكرين للمعجزات فهمها أيضاً بدليل قوله : « إذا أمعنا فى النظر فنحن لا نرى القوانين والأسباب ، وإنما نرى الحادثات والنتائج فنقول بالعلية والضرورة من غير أن نراهما ، فإذا ضربنا إحدى كرتى « بيلاردو » تأخذ الكرة الثانية تتحرك أيضاً ، فالذى نرى بحواسنا هو هذا القدر ليس فيه غير الحادثات ، وليس فيه غير تقدم حادثة وتأخر أخرى ، فالحادثات ترينا أنفسها دون عللها وأسبابها » انتهى مع قليل من التوضيح وقال « كوويه ر » ترائى نقل الحركة من جسم إلى آخر موضحا لنا ، منشأه اعتيادنا الحاصل من مصادفته فى كل مكان . وقال « كانت » « مسألة أنه كيف تكون المقابلة والمناسبة بين الجواهر مشكلة ولا شبهة فى أن حلها خارج عن نطاق علم البشر » .

العلية أمر معنوى لا يرى ، وإنما مدلول التجارب ومشهودها كون النار مجتمعة مع حادثة الاحتراق والجسم المحترق ودائرة حيثما دارا ، وإن بنيته على الدليل المنطق فالمنطق لا يعترف بدلالة دوران شيء مع شيء ودوام اقترانه به ، على كون صلة أحدهما بالآخر صلة العلة بمعلولها ، لاحتمال أن تكون صلة الاقتران وإطراد الاقتران المشهودة بينهما غير صلة العلية والمعلولية ، فادام احتمال أن يكون الله الذى هو خالق كل شيء والذى نحن نتكلم فى مسألة نبوة الأنبياء ومعجزاتهم مع المعترفين بوجوده وكونه خالق كل شيء ؛ هو خالقَ فعل الإحراق ، وأن تكون إرادته هى العلة للاحتراق وهو معلولها وأثرها الصادر منها دون أن يكون صادرا من النار وإنما توجد النار مع الاحتراق كالشرط العادى غيرَ محتاج إليه فاعلُه، وقد اشترط ليكون نظاما ووسيلة يتوسل بها عباد الله فى قضاء حاجاتهم أى ليكون شرطا بالنسبة إليهم لا بالنسبة إلى الفاعل يحتاجون إلى مراعاته ولا يحتاج هو إليها ، بمعنى أن خلقه الاحتراق مع النار وبدون النار سواء عنده وبالنسبة إلى قدرته وإرادته ، فلو شاء أن يخلق الاحتراق مع الماء والانطفاء مع النار لفعل ... ما دام هذا الاحتمال موجودا ومرجحا على احتمال كون فاعل الإحراق هو النار ، توحيداً لفاعل الكائنات[1] واختياراً لصيانة انتظامها من التشتت الحاصل من تعدد الفاعل تعدداً يكاد يكون على قدر عدد الكائنات ، وما نرى فيها من الأسباب المؤثرة فى المسببات أو بالأصح أشباه الأسباب فمجرد ظواهرَ ساترات للسبب الحقيق الوحيد الذى هو إرادة الله . ولا يجوز القول بالأسباب فى دين التوحيد إلا على تقدير أن تكون سببيتها مجعولة مستعارة لا أصلية غير قابلة للتبديل والتغيير ، ولا يقولُ لشيء من الأشياء فى الكائنات بخاصة ناشئة من ذاته غير قابلة للانفكاك عنه إلا الطبيعى المنكر للإله بالمرة أو المعترف بالإله غير المختار . ولذا قال « مالبرانش » الفيلسوف المار

[١] ألا نرى أن علماء أصول الدين من أهل السنة قائلون بأن الله تعالى هو خالق أفعال عباده لا العباد أنفسهم ، مع كون الإنسان أولى بأفعاله من النار بفعل الإحراق .

الذكر كما فى مبحث المعرفة من « مطالب ومذاهب » :

« ليست العلة الحقيقية إلا واحدة لأن الإله الحق واحد والقوة التى فى الطبيعة وفى كل شىء عبارة عن إرادة الله ، فالاعتراف مثلا بأن الشمس تعطى الحركة والحياة للأشياء يكون شركا ، وباستطاعة الملائكة والمقربين لو اجتمعوا لتحريك ورقة من أوراق شجرة ، يكون تناقضا » .

وقال المتكلمون الأشاعرة قبل « ما لبرانش » ونعم ما قالوا : « إن الكائنات بأجمعها مستندة إلى الله من غير واسطة » .

ويحسن أن نتذكر هنا ماسبق ذكره عند النظر فى صلة النفس بالبدن من القانون الذى وضعه « ليبنتز » وسماه « الوفاق السابق التقدير » « آرمونى پره أتابلى » وهو قانون كبير شامل لجميع أجزاء العالم الفردة فى مناسبة بعضها ببعض ، فلا تأثير ولا تأثر بينها أصلا عنده لكون كل منها بسيطا لانوافذ لهاحتى تدخل فيها أشياء وتخرج، وإنما حصول أثر الواحد « موناد » فى الواحد الآخر بتدخل الله ، بمعنى أنه تعالى أراد عند تنظيم الأشياء أن يراعى الواحد فى تنظيم غيره ، وأن يراعى غيره فى تنظيمه فيتوازنَ الجميع .

وقال « هيوم » : « إذا نظرنا إلى أى شىء أول مرة فلا ندرى ما الذى يستمد ذلك لأن يفيده ؟ وليس فى الكون ذرة نستطيع تخمين ما تحوزه من قوة ، ولا أى شىء نستطيع القول بأنه معلول تلك القوة. فنتعقب واقعةً واقعةً أخرى ، لكن حواسنا لا ترى القوة التى تمشى بهذه الماكينة ، لا نراها فى أى صفة محسوسة من صفات الأجسام المادية ، فكل ما نعلمه أن النار حارة ، لكن التلازم بين النار والحرارة يظل دائما فوق علمنا » .

يريد أن يقول : إن كل صفة أو خاصة من صفات الأشياء وخواصها ليس بينها

وبين تلك الأشياء تلازم عقلي يجعلها ضرورية لها ، ويجعل انفكاكها عنها مستحيلا ، فلا نعلم لماذا كان السكر حلوا والملح مرا والسم قاتلا والنار محرقة . فكما لا نعرف أسباب ذلك لا يُعرف قبل التجربة اتصافها بصفاتها الخاصة ، فلا ترون في مرائيها الخارجية ما يفيد معنى من تلك المعاني ، حتى إن من لم ير السم إذا رآه لا يخطر بباله أنه يقتل الإنسان، وربما لايأبى تناوله . فكل هذه الأحوال يرينا أنه ليس بين الأشياء وخواصها تلازم عقلي غير قابل الانحلال كالتلازم بين الأربعة وزوجيتها والثلاثة وفرديتها ، ولذلك تعلمه أنت قبل تجربتهما . كما تعلم أن الثلاثة في ثلاثة تكون تسعة ، ولا تحتاج في تعلمه إلى التجربة ، فهذه مسائل رياضية تفيد القطعية والضرورة لكونها مبنية على الأساس العقلي ، وتلك مسائل طبيعية مبنية على التجربة التي لا يبلغ مدلولها مبلغ الضرورة ، ولا يستحيل خلافه عند العقل . ولهذا : أي ولكون مسائل العلم الطبيعي مبنية على التجربة التي لا تدل على القطعية الضرورية وإن دلت على القطعية الواقعية ، أنكر « هيوم » وجود القوانين الطبيعية وقال : إنها عادات مشهودة على أنها نتائج الحادثات وليس بأمور أزلية ضرورية تتبعها الحادثات . وهذا الكلام من هذا الرجل الملحد لدرجة « بوخنر » الألماني ولكنه أذكى منه بكثير وأدق فهما ، يؤيد ما نبهنا إليه على طول كتابنا من بطلان الدعوى التي تجعل الثقة العلمية مقصورة على التجربة وتفضلها على البراهين العقلية المنطقية والتي هي أساس الإلحاد العصري .

هذا ، ولا يعاب عليّ أن استظهرت بكلام فيلسوف ملحد مثل « هيوم » لايدين بالله ولا بالنبي ومعجزته ، في الرد على الذين يعدون معجزات الأنبياء من المستحيلات، ولا يثقون بالأدلة العقلية ثقتهم بالتجارب الحسية التي تبنى عليها قواعد العلم الحديث ، لأني أنظر في القول ولا أنظر في القائل ، فأتتبع من أقوال كل قائل ناحيتها الأقوى ، ولا يعنيني أن يكون القائل من أنصار عقيدتي أو من خصومها ، بل يعجبني أن أجد شاهدا لها في كلمات الخصوم . أليس أولى بموقفي تجاه منكري المعجزات بحجة منافاتها

لقوانين الطبيعة ، أن يكون أحد من الفلاسفة المعروفين تـكلم فى قيمة تلك القوانين، ولم يكن ذلك منه لإثبات إمكان المعجزات كما أنى أتـكلم فيها لإثباته . فاعتراض « هيوم » على القوانين الطبيعية حق فى نفسه غير مجاب عنه ، والفيلسوف نفسه بعيد عن الاتهام بمحاباة المؤمنين بالأنبياء ومعجزاتهم .

وقال « هيوم » أيضا : « إن الناس عامة لايرون أى إشكال فى الحادثات الطبيعية مثل سقوط الأجسام الثقيلة إلى الأرض ونمو النباتات وتكثر الأنواع بالتوالد والتناسل، وتربى الأبدان بالأغذية ، وهم مقتنعون بفهم القوة التى تلد هذه النتائج فلا يبقى عندهم احتمال الخطأ فى النتائج ، وفى الحقيقة أنهم لما يرون العلة بحسب التجربة والعادة يحكمون بظهور معلول يوافق تلك العلة ، فمن الصعب إقناعهم بكون أى علة يعقبها غير معلولها . ولـكنهم إذا وقعت زلزلة أرضية أو مصيبة غير معتادة يؤمنون لذلك بقوة غير مرئية ، ومع هذا ذات عقل وإرادة ، ويقولون بكون تلك الحادثات غير القابلة للإيضاح أفعال هذه القوة .

« بيد أن أصحاب الأفكار العميقة والفلاسفة يعلمون أن القوة التى توجد الحادثات المعتادة الواقعة كل يوم غير قابلة للإيضاح أيضا مثل القوة الموجدة للحادثات الهامة غير المعتادة ، ولذلك يحملون الحادثات كلها على فعل القوة التى يحملون الواقعات غير المعتادة على فعلها ، فليست العلة الحقيقية عند هؤلاء الفلاسفة لـكل معلول قوته الفطرية بل إرادة الوجود الأعلى » .

وهذا القول أيضا الذى يتضمن تحبيذ أولئك القائلين بتوحيد القوى ورد كلها إلى إرادة الموجود الأعلى ، مما يعجبنى صدوره من « هيوم » رغم كونه من ملاحدة الفلاسفة ومن غلاة منكرى المعجزات ، وهو والفيلسوف الفرنسى الملحد أيضا « جوستاف لوبون » ما سرتنى أقوال الفلاسفة الذين نقلت عنهم واستشهدت بهم فى هذا الـكتاب سرور قولها ، إذ وجدت فى قـــول « لوبون » أبلغ شهادة

بوجودالله وأصرحها كما سبق فى آخر الفصل الرابع من الباب الأول، ووجدت فى قول «هيوم» أقوى رد على منكرى المعجزات بادعاء استحالتها ، وهذا على الرغم من كون « هيوم » نفسه منكرا للمعجزات مشتهرا بإنكارها لعدم اعترافه بوجود الله الذى لا معنى لإنكار المعجزات بعد الاعتراف بوجوده .

الحاصل أن المعجزات لاينكرها إلا المنكرون لوجود الله ، ومن الغرابة أن جمهورهم يتمسكون هنا بنظام العالم الذى أنكروه حين أنكروا وجود الله فيقولون : انه نظام للعالم ناشئ من طبيعة الأشياء لايمكن خرقه بالمعجزات . وقد علم القارىء مما سبق فى هذا الكتاب أن « بوخنر » إمام الملاحدة أو بالأصح لسانهم المحامى عن مذهب الإلحاد يجعل نظام العالم عبارة عن المصادفة والفوضى ، فكيف يمكنه أن يدعى فى مسألة المعجزة انها تخالف نظام العالم مع أنه منكر لنظام العالم قبل إنكاره المعجزة بحجة أنها تغيير لنظام العالم ؟ فأى مانع فى المصادفة والفوضى يمنع تغيير شئ فى مجاريهما احتفاظا بنظامهما الذى هو عدم النظام ؟

أما إذا كان الله موجوداً عند أناس ، ثم رأيتهم لايعترفون بسعة قدرة الله التى وسعت خلقَ السماوات والأرض ، لخلق معجزة بتغيير أقل جزء من أجزائهما ، فذلك منهم حماقة تختلف عن حماقة الإلحاد ، إن لم تكن أكبر منها كانت أظهر ، وما أحسن قول أبى العلاء :

إذا آمن الإنسانُ بالله فليكن ... لَبيبا ولا يَخاِط بإيمانه كفرا[1]

---

[١] حكى إلىّ أحد أصدقائى الثقات من علماء الدين ـ وقد مضى على الحكاية أكثر من أربعين عاما أيام كانت تركيا معقل الإسلام وعدد الملاحدة فيها من المتعلمين لايبلغ عدد الأصابع لاسيما من اشتهر منهم بالإلحاد كان منحصراً فى شخص الدكتور عبد الله جودت طبيب العيون ـ حكى إلىّ عن مجلس طال الكلام فيه بين أصحاب العقليات الحديثة المتقاربة الذين يصعب عليهم الاقتناع بعقائد الدين .. فقال أحدهم وهو الأستاذ حسين جاهد يالچين ـ إن لم تخنى ذاكرتى ـ الذى صار بعد إعلان الدستور من الشخصيات البارزة فى حزب الاتحاد والترقى ثم فى حزب الكماليين وليد الحرب العالمية الأولى=

ثم إن إنكار المعجزة يتضمن إنكار النبوة ، فتشتد الحاقة وتتضاعف فيمن يؤمن بالأنبياء وينكر معجزاتهم ، لأن نبوتهم تبدأ من الإيحاء إليهم الذى إن لم تكن معجزة لعدم اقترانه بالتحدى فهو معجزة من حيث إنه خارق للعادة ، وأن منكر المعجزة ينكرها لخرقها العادة .

وبناء على شدة الاتصال بين إنكار المعجزات وإنكار النبوة نرى الذين يكتبون عن الأنبياء عليهم السلام من غير تعرض لمعجزاتهم ، يصورونهم ويترجمون عن حياتهم كأنهم لا يمتازون عن الناس إلا بما يمتاز به العظماء والحكماء الأماثل من دون أن يكون لهم صلة خصوصية بالله تعالى غير فطرتهم التى فطرهم على أن يكونوا عظماء وفى مقدمتهم .

وقد يكون تصوير الأنبياء كما صور أولئك الكتّاب ، موافقا لرأى الشيخ محمد عبده حيث قال فى تعليقاته على شرح الجلال الدوانى للعقائد العضدية بعد ذكر الأقوال فى تعريف النبي صلى الله عليه وسلم ص ٣ :

« أقول قد يعرّف النبي بإنسان فطر على الحق علما وعملا أى بحيث لايعلم إلا حقا ولا يعمل إلا حقا على مقتضى الحكمة ، وذلك يكون بالفطرة أى لايحتاج فيه إلى

= والقاضى على الدين مع كل شيء فى تركيا القديمة — قال: « إن رأس المصاعب عندى الإيمان بوجود الله ! ! وبعد الإيمان به لا أستصعب وقوع أى شيء فى الدنيا والآخرة ولا أتردد فى الاعتراف بإمكان وقوعه ، فكل شيء سهل بعد الاقتناع بوجود الله » .

وإنى مع تقدير استقامة المنطق فى فكرة الإلحاد هذه — على معنى أنه يعجبنى من هذا القول إدراك قائله بسهولة وقوع كل شيء بعد وجود الله — فيكون التوقف فى قبول مايخالف سنة الكون مثل المعجزات من الله واضع تلك السنة متى شاء ذلك ، عيباً كبيراً على المتوقف ...— مع تقدير استقامة المنطق فى قول الرجل كل التقدير ، لا أكتم من ناحية أخرى شدة رثائى على ما فيه من الغفلة عن أن وجود الله لا دليل فى الدنيا على وجود شيء يعدل فى القوة دليل وجوده ، وقد انجلت هذه الحقيقة بكل وضوح على قارئ هذا الكتاب إن شاء الله ، ولم يقل الفيلسوف ديكارت عبثا : « إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود » .

الفكر والنظر ، ولكن التعليم الإلهي ، فإن فطر أيضا على دعوة بني نوعه إلى ماجبل عليه فهو رسول أيضا وإلا فهو نبي فقط ، وليس برسول فتفكر فيه فإنه دقيق » .

وأنا أقول ليس في تعريف الشيخ شيء من خصائص النبوة والرسالة لا وحي ولا ملك مرسل ولا كتاب منزل ولا معجزة ، وعليه فمن أين يعرف كونه « لايعلم إلا حقا ولا يعمل إلا حقا » من أين يعرفه هو نفسه ؟ ومن أين يعرفه بنو نوعه إذا دعاهم؟. نعم في تعريف الشيخ : «ولكن التعليم الإلهي» لكنه يمكن حمل هذاالتعليم أيضا على الفطرة ، ثم يرد عليه السؤال المذكور : من أين يعرف أنه تعليم إلهي[1]؟.

---

[١] ولهذا ترى علماءنا الذين دونوا العلوم الإسلامية يدخلون البعث والوحي ، ولاسيماالوحي في تعريف النبي والرسول ، ويقولون هو إنسان بعثه الله إلى الخلق لتبليغ ما أوحى إليه ، ثم يقسمون الوحي إلى ثلاثة أقسام : الأول ماثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة ، والقرآن من هذا القبيل . والثاني ما وضح بإشارة الملك من غير بيان بالكلام . والثالث ما ألهمه الله تعالى بأن أراه بنور من عنده . والذين يرون الاجتهاد للأنبياء من علماء الأصول جعلوه قسما رابعا وسموه وحياً خفيا ، وما ينقسم إلى الثلاثة الأولى التي بها يصير النبي نبيا ، وحيا ظاهرا .

هذا وقد لقيت بعد انتشار الطبعة الأولى للباب الثالث من هذا الكتاب على شكل كتاب مستقل مسمى «بالقول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لايؤمنون» واحداً من القضاة الشرعيين يدافع — مع إعجابه بكتابي في انتقاداته على غير الشيخ محمد عبده — عن تعريف الشيخ للنبي متمسكا باشتماله على « التعليم الإلهي » الذي لم أغفل أنا عنه في الطبعة الأولى وما رأيته صالحا للتمسك لأنه ليس بصريح في التعليم الإلهي الخاص — بالأنبياء المبلغين عن الله وإنما هو مطلق يعم ما يقع لمن دونهم من ذوي الآراء الصائبة الراجعة أيضاً إلى امتياز لهم في جبلتهم عن الناس العاديين ولاشك أن تلك الآراء الصائبة أيضاً من تعليم الله وفضله على من يشاء من عباده الذين ليس بضروري أن يكونوا أنبياء بالمعنى المعروف للكلمة بل مايسمونهم عباقرة . ويؤيد ماقلنا كل التأييد أن قيد التعليم الإلهي لم يرد إلا في الجملة التي أتى بها الشيخ تفسيراً للفطرة فيجب أن لايكون هذا التعليم الإلهي شيئاً خارجا عن جبلة النبي ، وقد كنت قلت في الطبعة الأولى « لكنه يمكن حمل هذا التعليم أيضاً على الفطرة والآن أقول إن الحمل عليها واجب متعين . فلايكون تعريف الشيخ بالنبي بمجرد هذا القيد أي التعليم الإلهي تعريفا صحيحا مانعا عن أغياره، ولو كان كل تعليم إلهي منحه الإنسان بمقتضى قوله تعالى « الرحمن =

ويؤيد ماقلنا أن الشيخ بنى حتى دعوة بنى نوعه على الفطرة لاعلى أمر خاص من ربه كما يؤمر به الأنبياء ، حيث قال معرفا للرسول بعد تعريف النبى : « فإن فطر على دعوة بنى نوعه إلى ماجبل عليه » فنص فى موضعين من هذه الجملة على الفطرة والجبلة ، ثم ختم كلامه بقوله : « فتفكر فيه فإنه دقيق » وتفكر أنت أيها القارئ فى أن النبى والرسول على تعريف الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية سابقا ليس بالنبى والرسول اللذين يعرفهما الإسلام والمسلمون بل الملّيون كلهم ، وإنما هو رجل من أمثال الذين يثقون بأنفسهم فى صحة آرائهم ومبادئهم ، ويأمل الناس فيهم الصلاح والإصلاح . ولا يكون مراد الشيخ إلحاق هذه الطائفة الممتازة من الناس بالأنبياء والرسل ، بل مراده تنزيل الأنبياء والمرسلين المعروفين صلوات الله عليهم ، إلى منزلتهم تفاديا عن مؤونة الخوارق التى تلازمهم فى معجزاتهم وكيفية الإيحاء إليهم .

تفكر فيه وفى كون صحافة مصر المنحرفة عن الثقافة الإسلامية إلى الثقافة الغربية

= علم الإنسان » وقوله « اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان مالم يعلم » يجعله نبيا لزم أن يكون جميع الناس أنبياء .

فالحق الخالص البعيد عن محاباة صاحب التعريف ومعاداته أن مجرد قوله ولكن التعليم الإلهى المحفوف ماقبله وما بعده بالنص على أن حالة النبى المعرف بهذا التعريف الممتازة ناشئة من جبلته الخاصة من غير أن يصعد حصول تلك الحالة الممتازة فيه إلى الأسباب الخارقة التى لايقبلها عقل العصريين الذين لايؤمنون بالغيب والتى لا داعى لوضع هذا التعريف الشاذ المعنى بتجريده عن الخوارق الغيبية إلا مماشاتهم فى عقليتهم ... ان مجرد ذكر قيد التعليم الإلهى فى التعريف غير الملتئم فى النظرة الأولى مع تلك العقلية لا يكون المقصود منه بعد هذا التحليل والتحقيق إلا ذر شىء من الرماد فى بعض الأعين أو دس فى الكلام لا من نوع الدس الذى أفشاه الأستاذ فريد وجدى عما يفعله توابع الشرق الإسلامى المستبطنون للالحاد ، فى كتاباتهم ، لأنه يلزم أن يكون ذلك من دس السم فى الدسم لكن قول الشيخ محمد عبده : « ولكن التعليم الإلهى » فى تعريفه الذى يتغلب فيه الفساد على الصلاح تغلباً ساحقاً وينجلى من مجموعه انجلاء ظاهراً ، من قبيل دس الدسم فى السم . ولذا قال فى مختتم كلامه « فتفكر فيه فإنه دقيق » وماذا حاجة الشيخ فى لفت الأنظار إلى دقة التعريف لو كان ذلك تعريفاً للنبى المعروف عند الناس ؟

لاتزال تشيد باسم الشيخ قائل هذا القول والآمر فى خاتمته بالتفكر الدقيق ، ثم تفكر فى إنكار الأستاذ فريد وجدى معجزات الأنبياء جهارا نهارا على صفحات «الأهرام» أثناء مناقشته إياى فى إمكانها بله وقوعها ، تلك المناقشة التى استمرت أياما وعُين الأستاذ قبل انتهائها مديرَ « مجلة الأزهر » المسماة يومئذ « نور الإسلام » ورئيس تحريرها ، ثم تفكر فى كتاب « حياة محمد » لمعالى الدكتور حسين هيكل باشا وهو مثل فؤاد أم موسى فى معجزات نبينا المثلة لحياته المعنوية ، والتى خصص لها الأستاذ الهندى كاتب حياته صلى الله عليه وسلم قبيل الكاتب المصرى فى مجلدات، مجلدين .

فإن قيل:[١] ليس هناك من ينكر معجزة القرآن ولا يشهد بها ، وإنما يخلون حياة نبينا صلى الله عليه وسلم عما يسمونه المعجزات الكونية لعدم ثبوتها تواترا كما ثبت القرآن ، ولإمكان التأويل فى بعضها بالحادثات المادية كما أول معالى هيكل باشا حادثة جواد « سراقة » فى طريقه إلى المدينة الذى كبا مرة ورمى راكبه على الأرض وخسف حافره الأرض مرة ثانية ، وكان خرج لتعقيب الرسول أثناء الهجرة ؛ فأولها بالكبوة المادية[٢] وكما أوّل سورة الفيل اتباعا لتأويل الشيخ محمد عبده فى تفسيره ، ولصعوبة تمييزها من حادثات السحر والشعوذة وأفعال أهل الصناعات الغريبة ، ولذا قال الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة « المنار » فى عدده الذى صدر بعد كتاب « حياة محمد » راداً على الذين اعترضوا على الكتاب ، وقد أثبته معالى مؤلفه فى مقدمة الطبعة الثانية وأنا أنقل منها :

---

[١] هذا السؤال يطول ذيله إلى آخر ما سأنقله من مقدمة كتاب « حياة محمد » وجوابه أطول ذيلا وأعنى به تمام ما كتبته بعد انتهاء النقل من ذلك الكتاب إلى آخر كتابى هذا تقريباً ، فضلا عما كتبته فى أثناء النقل من التعليقات .

[٢] مع أن سراقة صاحب الجواد لم يؤولها بها ، بل تشاءم منهما واضطر إلى الاصطلاح مع النبى صلى الله عليه وسلم . والعجب من منكرى المعجزات أنهم إذا رأوا مايقبل التأويل قالوا هذا ليس بمعجزة لأنه لايخرق العادة ، وإذا رأوا مايخرقها قالوا هذا محال مخالف لسنن الكون .

« أهم ماينكره الأزهريون والطرقيون على هيكل أو أكثره مسألة المعجزات أو خوارق العادات ، وقد حررتها فى كتاب « الوحى المحمدى » من جميع مناحيها ومطاويها فى الفصل الثانى وفى المقصد الثانى من الفصل الخامس بما أثبتّ به أن القرآن وحده هو حجة الله القطعية على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالذات ، ونبوة غيره من الأنبياء بشهادته لايمكن فى عصرنا إثبات آية إلا بها ، وأن الخوارق الكونية شبهة عند علمائه (أى علماء عصرنا) لاحجة ، لأنها موجودة فى زماننا ككل زمان مضى ، وأن المفتونين بهم الخرافيون من جميع الملل ، وبنيت سبب هذا الافتتان والفروق بين مايدخل منها فى عموم السنن الكونية والروحية وغيرها »

وقال فضيلة الأستاذ الأكبر محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر فيما كتبه تعريفا بكتاب هيكل باشا ورداً على المعترضين : « لم تكن معجزة محمد صلى الله عليه وسلم القاهرة إلا فى القرآن[1] ، وما أبدع قول البوصيرى :

لم يمتحنّا بما تعيا العقول به　　حرصا علينا فلم نرتَب ولم نهِم »

وكأن فضيلته يريد أن يستشهد بقول البوصيرى رحمه الله هذا على عدم ظهور المعجزات الكونية على يد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وانحصار معجزته فى القرآن ، وسيجىء جوابنا إن شاء الله مفصلا على قول هذين الشيخين : شيخ المنار وشيخ الأزهر .

وقال معالى هيكل باشا فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه اعتذارا عن عدم ذكر شىء من معجزات نبينا الكونية فى الكتاب المسمى « حياة محمد » وجوابا على مؤاخذيه من الذين سماهم المشتغلين بالعلوم الدينية :

---

[١] فقد ظهر اتفاق فضيلة الشيخ المراغى والشيخ رشيد رضا بل الشيخ محمد عبده أيضاً مع الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى فى إنكار المعجزات .

إننى لم آخذ بما سجله كتب السيرة وكتب الحديث ، ولم أنهج فى التعبير عن مختلف الحوادث نهجها . ولقد كان يكفينى رداً على هذا أننى أجرى فى هذا البحث على الطريقة العلمية الحديثة [١] وأكتبه بأسلوب العصر ، وإننى أفعل ذلك لأنه الوسيلة الصالحة فى نظر المعاصرين لكتابة التاريخ وغير التاريخ من العلوم والفنون ، وما كان لى ، وذلك شأنى ، أن أتقيد بنهج الكتب القديمة وأساليبها ، وبين هذين وبين النهج والأساليب فى عصرنا الحاضر بون عظيم ، إن النقد فى الكتب القديمة لم يكن مباحا بالقدر الذى يباح به اليوم ، وإن كثرة الكتب القديمة كانت تكتب لغاية دينية تعبدية على حين يتقيد كتاب العصر الحاضر بالنهج العلمى والنقد العلمى [٢] لكنى رأيت من الخير أن أتبسط بعض الشىء فى بيان الأسباب التى دعت المفكرين من أئمة المسلمين ، كما تدعو كل باحث مدقق ، إلى عدم الأخذ جزافا بكل ما ورد فى كتب السيرة وفى كتب الحديث [٣] والى التقيد بقواعد النقد العلمى » ص ٤٦ ـ ٤٧

---

[١] الطريقة العلمية التى يتبجح بها معالى المؤلف ويباهى باتباعها فى تحرير كتابه ، والتى يدعى أنه بنى عليها إنكار المعجزات ، هى الطريقة نفسها التى يدعى ملاحدة الغرب أنهم بنوا عليها إنكارهم لوجود الله .

[٢] إذا كان قانون الدين لاسيما حديث (من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) يجزى الكاذبين بنار جهنم ، وقانون التحرر من القيود الدينية لايعترف بالجزاء على أى جرم جرى فى الخفاء وبقى على ذلك ، فن أظلم السخافة وأسخف الظلم أن يوضع أقوال الكتاب المؤمنين بالدين تحت شبهة الكذب لكونهم مؤمنين متقيدين فى أقوالهم ، ويؤتمن بأقوال الكتاب غير المقيدين بالدين لعدم كونهم متقيدين به ، ولله در المعرى حيث يقول :

وما الناس إلا خائنو الله وحده إذا وقع النمى فى كف ناقد

[٣] لم يبق فى كتب الحديث والسيرة محل للآخذ بما فيها أن يأخذ به جزافا بعد أن غربلها ونخلها علماء الإسلام أنفسهم بدقة لا مثيل لها فى الدنيا ، فنقد الرجال ، أى نقد رجال الحديث ، علم مدون فى الإسلام فعلا ليس كالنقد العلمى قولا مجرداً يكرر لجاذبيته فى أفواه الكتاب العصريين ، وليس بعد غربلة الأحاديث النبوية ورواتها بأيدى علماء الإسلام الإخصائيين مجال لمدقق إلا مدققا معاديا يركل الغربال والمنخل ويرفض الكل جزافا . ولنا كلام فى هذا الصدد لا تسعه هذه التعليقة الموجزة فنرجئه إلى ختام النقل عن كتاب المؤلف .

وأول هذه الأسباب ما بين تلك الكتب من خلاف فى رواية الكثير من الأمور المنسوبة إلى النبى العربى ، فقد لاحظ الذين درسوا هذه الكتب أن ما روته من أنباء الخوارق والمعجزات ومن كثير غيرها من الأنباء كان يزيد وينقص دون مسوغ إلا اختلاف الأزمان التى وضعت هذه الكتب فيها ، فقديمها أقل رواية للخوارق من متأخرها ، وما ورد من الخوارق فى الكتب القديمة أقل بعداً عن مقتضى العقل مما ورد فى كتب المتأخرين ، وهذه سيرة ابن هشام أقدم السير المعروفة اليوم تغفل كثيراً مما كتبه أبو الفداء فى تاريخه ، ومما ذكره القاضى عياض فى الشفاء ، ومما ذكر فى كتب المتأخرين جميعا ، وكذلك الشأن فى كتب الحديث واختلافها[1] . فبعضها

---

[١] الزيادة فى كتب متأخرى المؤلفين فى السير على ما كتبه متقدموهم ، كان الأقرب إلى العقل والإنصاف أن تحمل على اطلاع الأواخر على ما يطلع عليه الأوائل كما هو الباعث المعروف على تلاحق التأليفات بعضها مع بعض ، فلو كتب الحديث عين ما كتبه القديم ولم يزد عليه شيئاً لاستغنى عن كتابه . وهناك سبب آخر وهو أن موضوع كتب السيرة كان يختص بغزوات النبى صلى الله عليه وسلم يؤيده أن تلك الكتب تسمى أيضاً بالمغازى ، حتى قال الحافظ ابن حجر : إن السير والمغازى مترادفتان، وفى الفقه كتاب السير والجهاد ، كما أن فيه كتاب الصلاة وكتاب البيوع مثلا ، ثم توسع المتأخرون فى الموضوع فزادوا فيه من سيرته صلى الله عليه وسلم مطلقا . فلما لم يعرف مؤلف «حياة محمد» هذا التطور فى موضوع كتب السيرة ، أو بالأولى لما لم يعرف خصوصية ماقبل التطور ، أساء ظنه بزيادات المتأخرين .

نعم إن كتب السيرة مطلقا لا تعدل كتب الحديث فى صحة الرواية ، ومعالى المؤلف كما أخطأ هنا فى التسوية بينهما فى عدم الاعتماد أخطأ أيضا فى اختيار ما فى كتب السيرة على ما فى كتب الحديث إذا وقع الخلاف بينهما ، مثل غزوة ذى قرد كتب أصحاب المغازى كونها قبل صلح الحديبية وتبعهم المؤلف ، لكن مسلماً يذكرها بعده وهو الأصح كما حققه ابن حجر فى « فتح البارى » ، ومثل غزوة ذات الرقاع يقدمها أصحاب المغازى على غزوة خيبر وتبعهم المؤلف لكن الأصح كونها بعدها كما فى صحيح البخارى . ومن هنا يظهر أن تأليف كتاب عن حياة محمد صلى الله عليه وسلم على وجه الصحة يتوقف على درس كتب الحديث أكثر من كتب السيرة الذى هو أسهل بكثير من الدرس الأول والذى لا تجاوزه استطاعة أمثال المؤلف . =

يروى قصة من القصص وبعضهم يغفلها وبعضهم يضعفها[1] ، فلا بد للباحث فى هذه الكتب جميعا بحثا علميا أن يضع مقياسا يعرض عليه ما اختلفت فيه وما اتفقت عليه، فما صدقه هذا القياس أقره الباحث ، ومالم يصدقه وضعه موضع التمحيص ، إذا كان مما يقبل التمحيص ص ٤٧ ـ ٤٨ .

« وسبب آخر يوجب تمحيص ما ورد فى كتب السلف ونقده نقداً دقيقا على الطريقة العلمية ان أقدمها كتب بعد وفاة النبى بمائة سنة أو أكثر وبعد أن فشت فى الدولة الإسلامية دعايات سياسية وغير سياسية كان اختلاق الروايات والأحاديث بعض وسائلها إلى الذيوع والغلب ، فما بالك بالمتأخر مما كتب فى أشد أزمان التقلقل والاضطراب . وقد كانت المنازعات السياسية سببا فيما لقيه الذين جمعوا الحديث ونفوا زيفه ودونوا ما اعتقدوه صحيحا منه من جهد وعنت أدى إليهما حرص الجامعين على الدقة والتمحيص حرصا لايتطرق إليـه ريب . ويكفى أن يذكر الإنسان ما كابده البخارى من مشاق وأسفار فى مختلف أقطار الدولة الإسلامية لجمع الحديث وتمحيصه، وما رواه بعد ذلك من أنه ألفى الأحاديث المتداولة تربى على ستمائة ألف حديث لم يصح لديه منها أكثر من أربعة آلاف ، وهذا معناه أنه لم يصح لديه من كل مائة وخمسين حديثاً إلا حديث واحد. أما أبوداود فلم يصح لديه من خمسمائة ألف حديث غير أربعة آلاف وثمانمائة وكذلك شأن سائر الذين جمعوا الحديث وكثير من هذه الأحاديث التى

= ثم إن المؤلفين فى المغازى كثيرون وليس ابن هشام المتوفى سنة ٢١٨ أقدمهم [illegible] يبتدئ من إبان بن عثمان رضى الله عنـه المولود سنة ٢٠ ثم عروة بن الزبير المولود بعد [illegible] شرحبيل بن سعد ، ثم الزهرى المولود سنة ٥٠ وهو أستاذ أستاذ البخارى وإمام كبير فى الحديث لقى عبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز ويحتمل أن يكون تأليفه فى المغازى بإشارة الأخير .

(١) والمؤلف يتبع المغفل والمضعف إما محافظة على مبدأ سوء الظن بالمؤلفين المؤمنين ، أو فراراً من مؤونة التدقيق الذى يمكن أن يسفر عن بعد نظر [illegible] القصة .

صحت عندهم كان موضع نقد وتمحيص عند غيرهم من العلماء انتهى بهم إلى نفى الكثير منها . فإذا كان ذلك شأن الحديث وقد جهد فيه جامعوه الأولون ماجهدوا ، فما بالك بما ورد فى المتأخر من كتب السيرة ، وكيف يستطاع الأخذ به دون التدقيق العلمى فى تمحيصه » .

وأنا أقول : مسألة تمحيص الأحاديث النبوية وتمييز مايوثق به منها عن غيره ، واختيار أفضل طرق التمييز وأسماها مهما شق ذلك ، لايمكن أن يعالجها ويقوم بواجب تحقيق الحق فيها لوجه الحق الذى قد سبق فى مقدمة الكتاب أن الدكتور هيكل باشا يبحث عنه فى كتب الغربيين ، أحد أو طائفة أو أمة ، لاسيما فى الأعصار الأخيرة التى ليس فيها وجه ينظر إليه غير وجه المادة ، مثل ماعالجها علماء الإسلام المتقدمون وقاموا بواجب تحقيق الحق فيها « لوجه الحق » الذى لا يكون له معنى أصدق من « وجه الله » ولنكتب هنا مرة ثانية قول المعرى :

وما الناس إلا خائفو الله وحده   إذا وقع النمى فى كف ناقد

فلو أخذت أشرح أهمية المسألة وما بذله أولئك العلماء الأعلام فى انتقاد الأحاديث وانتقائها لزم أن أكتب كتابا فى ضخامة مجموع كتب الحديث مع شروحها والمعلقات عليها ، تلك الكتب التى تغص بها دور الكتب الإسلامية والاستشراقية ، لأن كتب الحديث كلها انتقاد وكلها انتقاء .

حسبك شاهدا فى هذا ما قاله هيكل باشا نفسه : إن البخارى وحده انتقى ما كتبه فى صحيحه وهو أربعة آلاف حديث من ستمائة ألف حديث وأبا داود وحده انتقى ما كتبه فى سننه وهو خمسة آلاف إلا مائتين من خمسمائة ألف حديث . فأى همة جبارة هذه وأعنى بها تدقيق ستمائة ألف حديث لكتابة أربعة آلاف حديث أو تدقيق خمسمائة ألف حديث لكتابة خمسة آلاف : فهذا العمل العظيم المحير للعقول فى سبيل تمحيص الأحاديث النبوية والذى يحق أن يكون فخر العلم الحديث الإسلامى وعلمائه ،

يستخدمه هيكل باشا فى زعزعة مكان الثقة بكتب الحديث فى قلوب الناس ، وقد كان الإمامان البخارى وأبو داود توخيا بعملهما هذا المثل الأعلى فى التمحيص والتوثيق. فليخش الله وليتقه أو ليسدد فهمه من قلب الأمر فاتخذه تهمة وسلاحا ضد كتب الحديث مطلقا ، على أن يكون فيها كتابا البخارى وأبى داود أيضا اللذان ليس كل منهما إلا روح التمحيص بالنظر إلى تعريف المتهم نفسه .

واقد أساء معاليه جدا فى تفسير اختيار هذين الإمامين مااختاراه فى جامعيهما من الأحاديث فقال فى اختيار البخارى مثلا : « وهذا معناه أنه لم يصح لديه من كل مائة وخمسين حديثا إلا حديث واحد فقط » فهو يزعم أن البخارى مثلا ينفى صحة جميع مابقى بعد استثناء أربعة آلاف من الستمائة ألف حديث التى كانت لديه ، معأن البخارى لم يقصد استيعاب ما لديه من الأحاديث الصحيحة بله استيعاب الأحاديث الصحيحة مطلقا ، وإنما أراد وضع مختصر يحتوى من الأحاديث النبوية طائفة فى أعلى درجات الصحة نظرا إلى الشروط الضيقة الملتزمة عنده حتى أخذه مسلم عليه فى أول صحيحه وعده من الإفراط فى الاشتراط وذهب الحاكم وتبعه البيهقى والحافظ أبو بكر بن العربى وإن لم يسلم لهم بذلك ، إلى أن شرط البخارى ومسلم أن لا يخرجا إلا حديثا سمعاه من شيخين عدلين ، وكل واحد منهما رواه أيضا عن عدلين كذلك إلى أن يتصل الحديث على هذا القانون برسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الحافظ أبو بكر محمد بن موسى الحازمى فى كتابه « شروط الأئمة الخمسة » : « لم يلتزم البخارى أن يخرج كل ما صح من الحديث ، كما أنه لم يخرج عن كل من صح حديثه ولم ينسب إليه شىء من جهات الجرح ، وهم خلق كثير يبلغ عددهم نيفا وثلاثين ألفا ، لأن تاريخه (أى البخارى) يشتمل على نحو أربعين ألفا وزيادة ، وكتابه فى الضعفاء دون سبعمائة نفس ، ومن أخرج عنهم فى جامعه دون ألفين وكذا لم يخرج كل ماصح من الحديث.

ويشهد لصحة ذلك ما أخبرنا أبو الفضل ابن أحمد بن محمد أنبأنا ابن طلحة فى كتابه عن أبى سعيد المالينى أنبأنا عبد الله بن عدى حدثنا محمد بن احمد قال سمعت محمد بن حمدويه يقول سمعت محمد بن اسماعيل (يعنى البخارى) يقول «أحفظ مائة ألف حديث صحيح وأحفظ مائتى ألف حديث غير صحيح » وأنبأنا أبو مسعود عبد الجليل بن محمد فى كتابه أنبأنا أبو على أحمد بن محمد بن شهريار أنبأنا أبو الفرج محمد بن عبد الله بن أحمد أنبأنا أبو بكر الإسماعيلى قال سمعت من يحكى عن البخارى أنه قال « لم أخرج فى هذا الكتاب إلا صحيحا وما تركت من الصحيح أكثر »

فانظر ما قاله البخارى نفسه من أنه يحفظ مائة ألف حديث صحيح وأن ما تركه من الصحيح أكثر مما كتبه فى كتابه ، ثم انظر ما قاله هيكل باشا عن البخارى أنه لم يصح لديه من الأحاديث المتداولة وهى ستمائة ألف إلا أربعة آلاف ، يقول هذا فى مقدمة كتابه التى ادعى أنه كتبه على الطريقة العلمية فيسند إلى البخارى ماصرح هو بخلافه ، أفهذا طريقته العلمية ؟ وقد كنت لما كنت فى بلادى قرأت فى كتاب أحد من كتاب الترك المصريين أيضا حديث انتقاء أربعة آلاف حديث للبخارى من ستمائة ألف مع استغلال هذا الانتقاء لإثارة الشبهة ضد كتب الحديث ، فهذا الاتفاق بين كاتبين شرقيين يدل على اتحاد مأخذهما وكون ذلك المأخذ كتب أعداء الإسلام المستشرقين فيكون معنى الطريقة العلمية التى ادعى مؤلف « حياة محمد » اتباعها تبريرا لعدم اعتماده على كتب الحديث ، هى الطريقة المدائية لتلك الكتب ومكانتها فى الإسلام كأن أصحاب هذه الطريقة أعلم من الأحاديث بما صح لدي البخارى من البخارى نفسه .

مقصود معاليه من إثارة الشكوك جهد ما يستطيعه ومالا يستطيعه فى صحة كتب الحديث والسيرة ، تأييد مادعاه من عدم وجود معجزة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم غير القرآن ، بإسقاط ما روى فى كتب السيرة ثم ماروى منها فى كتب الحديث ، عن حيز الاعتداد متوسلا إلى هذا الإسقاط بإسقاط تلك الكتب نفسها أو على الأقل

بتنزيل ما فيها من الأحاديث الصحيحة منزلة النادر الذى هو فى حكم المعدوم .

وعلى كل حال كان الواجب على معالى وزير المعارف بمصر لا سيما وهو مؤلف كتاب « حياة محمد » أن يعلم أن أحاديث نبينا الصحيحة الصادرة عنه مدة حياته بعد مبعثه لا يمكن أن تنحصر عند البخارى فيما ذكره فى جامعه، بله فى بعض ما ذكر فيه كما ادعاه ، ولا أن يكون مسلمو خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، مقصرين نحو نبيهم إلى حد أنهم لم يضبطوا من أحاديثه إلا مقدار بعض ما فى جامع البخارى أو أبى داود .

ثم إذا فرضنا فرض المحال أن أحاديثه المضبوطة تنحصر فى ذاك المقدار كان الواجب على مؤلف «حياة محمد» أن يعلم أنه لايخلو حتى ذلك القدر المضبوط من أحاديثه عما يكفى لإثبات أن له معجزات غير القرآن ، مع أن الأحاديث الصحيحة كثيرة جدا . قال صديقنا العالم الكبير الشيخ زاهد فى تعليقاته القيمة على « شروط الأئمة الخمسة » المارة الذكر : «قال الشيخ أبو بكر بن عقال الصقلى فى «فرائده» على مارواه ابن بشكوال إنما لم يجمع الصحابة سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مصحف كما جمعوا القرآن لأن السنن انتشرت وخفى محفوظها من مدخولها ، فوكل أهلها فى نقلها إلى حفظهم ولم يوكلوا من القرآن إلى مثل ذلك ، وألفاظ السنن غير محروسة من الزيادة والنقصان كاحرص الله كتابه ببديع النظم الذى أعجز الخلق عن الإتيان بمثله ، فكانوا فى الذى جمعوه من القرآن مجتمعين، وفى حروف السنن ونقل نظم الكلام نصًّا مختلفين، فلم يصح تدوين مااختلفوا فيه ، ولو طمعوا فى ضبط السنن كما اقتدروا على ضبط القرآن لما قصّروا فى جمعها ، ولكنهم خافوا إن دوّنوا مالا يتنازعون فيه أن تجعل العمدة فى القول على المدون فيكذّبوا ما خرج عن الديوان فتبطل سنن كثيرة ، فوسعوا طريق الطلب للأمة فاعتنوا بجمعها على قدر عناية كل واحد فى نفسه ، فصارت السنن عندهم مضبوطة . فنها ماأصيب فى النقل حقيقة الألفاظ المحفوظة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهى السنن السالمة من العلل ، ومنها ما حفظ معناها ونسى لفظها ، ومنها ما اختلفت الروايات فى نقل ألفاظها واختلف أيضا رواتها فى الثقة والعـدالة ، وهى تلك السنن التى تدخلها العلل، فاعتبر صحيحَها من سقيمها أهلُ المعرفة بها على أصول صحيحة وأركان وثيقة لايخلص إليها طعن طاعن ولا يوهنها كيد كائد . انتهى ماقاله أبو بكر بن عقال الصقلى .

ثم قال الشيخ زاهد: « ومما يلفت إليه النظر أن الشيخين (يعنى البخارى ومسلما) لم يخرجا فى الصحيحين شيئا من حديث الإمام أبى حنيفة مع أنهما أدركا صغار أصحاب أصحابه وأخذا عنهم . ولم يخرجا أيضا من حديث الإمام الشافعى مع أنهما لقيا بعض أصحابه ولا أخرج البخارى من حديث أحمد إلا حديثين : أحدهما تعليقا ، والآخر نازلا بواسطة مع أنه أدركه ولازمه ، ولا أخرج مسلم فى صحيحه عن البخارى شيئا مع أنه أدركه ولازمه ونسج على منواله ولا عن أحمد إلا قدر ثلاثين حديثا . ولا أخرج أحمد فى «مسنده» عن مالك عن نافع بطريق الشافعى وهو أصح الطرق أو من أصحها ، إلا أربعة أحاديث ، وما رواه عن الشافعى بغير هذا الطريق لا يبلغ عشرين حديثا مع أنه جالس الشافعى وسمع موطأ مالك منه وعده من رواة القديم . والظاهر من دينهم وأمانتهم أن ذلك من جهة أنهم كانوا يرون أن أحاديث هؤلاء فى مأمن من الضياع لـكثرة أصحابهم القائمين بروايتها شرقا وغربا ، وجُـل عناية أصحاب الدواوين بأناس من الرواة ربمـا كانت تضيع أحاديثهم لولا عنايتهم بها لأنه لا يستغنى من بعدهم عن دواوينهم فى أحاديث هؤلاء دون هؤلاء . ومن ظن أن ذلك لتحاميهم عن أحاديثهم أو لبعض ما فى كتب الجرح والتعديل من الـكلام فى هؤلاء الأئمة كقول الثورى فى أبى حنيفة وقول ابن معين فى الشافعى وقول الـكرابيسى فى أحمد وقول الذهلى فى البخارى ونحوها فقد حملهم شططا ... وأما ماقاله العلامة ابن خلدون فى مقدمة تاريخه من أن أبا حنيفة لتشدده فى شروط الصحة لم يصح عنـده إلا سبعة عشر حديثا ،

فهفوة مكشوفة لا يجوز ان يغتر بها ، لأن رواياته على تشدده فى الصحة لم تكن سبعة عشر حديثا فحسب بل أحاديثه فى سبعة عشر سفرا يسمى كل منها بمسند أبى حنيفة خرجها جماعة من الحفاظ وأهل العلم بالحديث بأسانيدهم إليه ما بين مقل منهم ومكثر حسبما بلغهم من أحاديثه ، وقلما يوجد بين تلك الأسفار سفر أصغر من سنن الشافعى رواية الطحاوى ، ولا من مسند الشافعى رواية أبى العباس الأصم اللذين عليهما مدار أحاديث الشافعى . وقد خدم أهل العلم تلك المسانيد جمعا وتلخيصا وتخريجا وقراءة وسماعا ورواية ، فهذا الشيخ محدث الديار المصرية الحافظ محمد بن يوسف الصالحى الشافعى صاحب الكتب الممتعة فى السير وغيرها يروى تلك المسانيد السبعة عشر عن شيوخ له مابين قراءة وسماع ومشافهة وكتابة بأسانيدهم إلى مخرجيها ، فى كتابه « عقد الجمان » وكذا يرويها بطرق محدث البلاد الشامية الحافظ شمس الدين بن طولون فى « الفهرست الأوسط » وهما كانا زينى القطرين فى القرن العاشر . وكتاب « عقود الجوهر المنيفة » للحافظ المرتضى الزبيدى شذرة من أحاديث الإمام ، وللحافظ محمد عابد السندى كتاب : « المواهب اللطيفة على مسند أبى حنيفة » فى أربع مجلدات أكثر فيه جدا من ذكر المتابعات والشواهد ورفع المرسل ، ووصل المنقطع ، وبيان مخرجى الأحاديث والكلام فى مسائل الخلاف . ومن ظن أن ثقات الرواة هم رواة الستة فقط فقد ظن باطلا ، وقد جرد الحافظ العلامة قاسم بن قطلوبغا الثقات من غير رجال الستة فى مؤلف حافل يبلغ أربع مجلدات ، وهو ممن أقر له الحافظ ابن حجر وغيره بالحفظ والإتقان » .

فقد تبين مما تقدم لاسيما من النقلين القيمين الأخيرين أن الأحاديث الصحيحة ليست كما أوهمه معالى المؤلف أقل من القليل ، بل على العكس أكثر من الكثير ، وكما أن لكتاب الله حفاظا فللسنة أيضا حفاظ حفظ الله بهم حكم قوله فى كتابه « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه

إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » ولولم تكن السنة محفوظة بل ضائعة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لضاع منها حكم هذه الآية فى غير شطرها الأول ، مع أن هذا الشطر أيضا محتاج فى الأكثر إلى بيان السنة ، وضاع أيضا حكم قوله تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » ولا يجوز أن يكون وجوب طاعة الرسول مقصوراً على المؤمنين الموجودين فى عصره . ولا ضرورة فى حمل الآية عليه بعد أن كانت سنة خاتم النبيين محفوظة بهمم رجال أرادوا بدافع حبهم لدين الإسلام أن تكون محفوظة وبذلوا فى حفظها جهوداً تبهر العيون إلا عين من أراد إعدامها وقلب الأمور حتى عد دافع الحب الدينى منقصة للحافظ !

وما أعجب عقلية الكتاب المصريين لايرون فى أنفسهم وهم صفوة الشرق ، ولا فى كتاب الغرب وهم قادتهم ، معجزة فينكرون معجزات الأنبياء ، ولا يرون فى أنفسهم قدرة وحماسة فى حفظ أحاديث نبيهم ، ولا لتدقيق ما حفظ الحفاظ حتى ولا دافعا دينيا إليه فينكرون صحة الأحاديث المحفوظة ، ويحطون من قيمة الدافع الدينى ويملئون أنفسهم بدعوى الطريقة العلمية فى تأليف الكتب من غير دليل لهم على هذه الدعوى غير تقليد الغربيين . فإن كان الغربيون المؤلفون فى السيرة المحمدية يلتزمون الطريقة العلمية وينتهجونها فى تدقيق حياة محمد صلى الله عليه وسلم حين لاينتهجها أئمة الإسلام المحدثون وكانت الطريقة العلمية توصل منتهجيها إلى الحق وكان معالى مؤلف « حياة محمد » يعتقد بكون نبوة محمد حقا ، لزم أن يصدق الغربيون أصحاب التأليف فى السيرة المحمدية نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فيُسْلِموا أو أن لا تكون الطريقة التى سلكوها فى تدقيق حياته طريقة علمية أو أن لاتكون الطريقة العلمية تذهب بسالكها إلى الحق والحقيقة . فلا مندوحة من أن تكون النتيجة المنطقية للمقدمات الثلاث المذكورة أحد هذه الأمور الثلاثة ، ولا يمكن نقض هذا الإنتاج المنطقى ولو حدث مائة ألف (موضة) من الطريقة العلمية يتمسك بها المصريون مستخفين بالمنطق القديم . نعم

لا مندوحة من أحد الأمور الثلاثة الأولى التى ألزمناها أحدَ الثلاثة الأخرى . وأجدرُ ما فى تلك الثلاثة بالرجوع عنه هو كون طريقة الغربيين المؤلفين فى حياة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم طريقة علمية أقوم من طريقة علماء الإسلام .

فقد علم القارئُ سوء ظن معالى مؤلف « حياة محمد » بكتب الحديث ورواته ورميهم بالأغراض الدينية والسياسية ، وفى مقابل ذلك حسن ظنه بالمؤلفين الغربيين لاتباعهم الطريقة العلمية ؛ وليسمع الآن باختصار ماذا يقول العالم الهندى مولانا شبلى النعمانى مؤلف كتاب فخم فى الحياة النبوية قبيل كتاب معالى هيكل باشا ، بهذا الصدد وكيف يبتدئُ كتابه[1] :

« إن أسمى الوظائف والواجبات وأعظم الأفعال فى هذه الدنيا السعى لإصلاح وإكمال الأخلاق الإنسانية وآدابها . فواجب الإنسان فى هذه المهمة أولا أن يقتنع بفكرة صحيحة فى القواعد الأساسية لفضائل الأخلاق والزهد والتقوى والشرف والكرامة والأريحية والمساحة والعفو ، والصفح والعزم ، والصبر والتضحية والجد والهمة ، ثم السعى لنشر هذه الفكرة فى وجه الأرض وإرساخها فى الأذهان .

« وطرق القيام بهذه الخدمة كثيرة كالوعظ للجماعات ، وإلقاء الخطب وتأليف الكتب القيمة ونشرها أو تحميل تلك الفضائل للناس بالقوة ومنعهم عن خلافها .

« لكن أفضل الطرق إلى هذه الغاية وأنفعها إراءةُ موجود تاريخى يثبت كون تلك الأسس الأخلاقية والتلقينات الأدبية فعلية حقيقية ، ويكون مثالا مجسما للفضائل ، لأن هذا الوجود التاريخى دليل قطعى لمتانة تلك الأسس وسموها وماهيتها الفعلية ، فكل قول من أقوال هذه الشخصية التاريخية يكون أوقع فى النفوس من ألف كتاب فى الأخلاق وكل إشارة منها يكون مطاعا كالأمر المبرم ، وفى الأصل أن الأمثلة أحسن من الدساتير وأقرب إلى الفهم .

---

[1] ترجم هذا الكتاب إلى اللغة التركية وأنا عربت الكلمة الآتية من تلك الترجمة .

« وكل الدنيا اليوم باعتبار مافيها من الفضائل الأخلاقية مدين لأمثال هؤلاء القادة الروحانيين والشخصيات القدسيين أعنى أنبياء الله المبعوثين إلى الناس فى أزمنة مختلفة وليس مساعى الدنيا غير تلك الفضائل إلا طلاء لبنيان المدنية .

« بيد أنا نفهم مما علمنا من تاريخ العالم أن كل واحد من الشخصيات العالية التى هى مُثل الاقتداء ، يمثل نوعا من الفضائل ويجسم صفحة من الكمال الخلق ، فالمسيح عليه السلام يعلّم الحلم والعفو والصبر والاحتمال والصلح والسلام والقناعة والتواضع ، لكن تعليمه هذا لاينطوى على قواعد الأخلاق اللازمة للحكومة والإدارة ، وما علّمه سيدنا موسى ونوح من نوع الفضائل والكمالات لاينطوى على ماعلمه سيدنا عيسى منها .

« فيظهر أن كل دور من أدوار التاريخ الإنسانى المختلفة كان محتاجا إلى واحد من تلك الشخصيات المقدسة ، وكانت حاجة ذاك الدور الخاصة به تقضى بذلك الواحد ، ومع هذا كانت الإنسانية منتظرة للإنسان الكامل الذى ليس بملك فقط أو قائد فقط بل زاهد متق أيضا فى الوقت نفسه ، وزعيم عام وموجود متواضع مطيع لخالقه مشفق على الخلق كريم قنوع فقير . فهذا الإنسان الكامل الجامع لكل موجودية إنسانية ذروةُ البشرية العليا وأكبر موفقياتها .

« وكما أن كل شئ فى الدنيا فان ، فهذا الإنسان الكامل أيضا ليس بخالد من حيث المادية ، فلهذا يجب أن يسجل ماقاله وأن ينقل من سلف إلى خلف وأن يثبت كل ناحية من سجاياه ويضبط كل عمل من أعماله ويروى بكل صدق وإخلاص ، وأن تصور كل حالة من حالاته ومواقفه ، لأن كل واحد من ذلك منبع نور لإرشاد البشر فى كل زمان وذخر هداية لإدارة الناس فى كل واد من أودية الحياة .

« ومن المصادفات الجديرة بالدقة والتأمل أن المعلومات التاريخية المتعلقة بمؤسسى الأديان السائرة صلوات الله وسلامه عليهم كلها ناقص ، وفى هذا مشابهة لكون كل

منهم مثلا لبعض أقسام الفضائل الخلقية المختلفة فحسب ، فنحن لانعلم مثلا من وقائع حياة المسيح الممتدة ٣٣ سنة إلا مايختص منها بثلاث سنين ، حتى إن هذا النقص الزائد فى حياته المضبوطة حدا كثيراً من النصارى إلى إنكار وجود سيدنا المسيح بالمرة . ونحن لانطلع على مجددى إيران الدينيين إلا بشهنامة الشاعر الفردوسى . أما المرشدون الدينيون الذين ظهروا فى الهند فتاريخهم منتقب بنقاب الأساطير . ومنبع المعلومات عن حياة سيدنا موسى الكليم هو التوراة التى جمعت بعد وفاته بثلاثمائة عام.

« وربما كان هذا النقص فى المعلومات التاريخية عنهم حكمَ الطبيعة لأن تلقينات هؤلاء الأنبياء وأولئك المجددين والمرشدين لم تكن مما لابد منه بالنسبة إلى كل زمان فربما من أجل ذلك لم يخلد تاريخهم بجميع تفاصيله ، وإنما حفظت أقسامه التى كان لازما أن تعلم وتحفظ ، وأكبر حاكم فى تعيين حاجات كل دور من أدوار الزمان هو الطبيعة فمتى أحست هى حاجة أى دور إلى شئ فالله تعالى يعطيه من فضله .

« ثم ان كل ملة وكل طائفة من معتنقى الأديان تقدس دينها وتفضله على دين غيرها . فلو وجهنا سؤالا عاما إلى جميع أهل الأرض عمن له الوجودية الفائقة من بين مؤسسى الأديان فلا شك أن الأجوبة على هذا السؤال ترد مختلفة بعدد اختلاف مرسليها فى الدين ، ولكن إذا زدنا تفصيلا وإيضاحا فى لفظ السؤال فقلنا مثلا : مَن ذا الذى ضبط جميع نصوص كتابه المنزل عليه ضبطا وثبت حرفيا بموفقية وصداقة لم تكونا من حظ الكتب المقدسة ؟ ومن ناحية أخرى قيد ونقل جميع وقائع حياته وجميع أعماله وأقواله وأسفاره وأخلاقه وعاداته حتى شكل لباسه وصورة تلبسه وخطوط وجهه وكيفية تكامه ومشيه وطرز معاشرته ، وحتى أكله وشربه ونومه وتبسمه ومساعيه بجميع فروعه وتفاصيله ؟ فالجواب لابد أن يكون : محمد صلى الله عليه وسلم . »

لقد أحسن هذا المؤلف الفاضل فى التنبيه إلى امتيازه صلى الله عليه وسلم على سائر

الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم بل امتيازه على جميع مشاهير الدنيا وعظمائها الدينيين والدنيويين بضبط حياته وسيرته وحفظ أقواله وأفعاله[1] ، وأحسن خصيصاً فى التنبيه على حكمة هذا الامتياز بكونه يجمع كل نوع من أنواع الفضيلة وخصال العظمة لاختصا ببعضها . وأنا أضيف إليه أن كونه خاتم النبيين يقتضى أن يكون جامع الفضائل ومتمم مكارم الأخلاق ، وأن تكون تلك الفضائل الجامعة والمكارم الشاملة مأثورة عنه محفوظة ، إذ لا يأتى بعده نبى آخر يتمها ويصلح ما فسد منها . فيلزم أن يكون نبينا صلى الله عليه وسلم ممتازاً على أسلافه الكرام بجمع أسباب العظمة فى نفسه وانتقال أنبائه وأحاديثه محفوظة بحفظ الله تعالى ، إلى أمته التى بعث إليها وهى كافة الناس الموجودين فيما بين مبعثه وقيام الساعة . وليس فى القرآن ذكر سيرته وسنته ولو بقدر ما فى الكتب المقدسة القديمة من أنباء الأنبياء الذين نزلت عليهم تلك الكتب ، فلزم أن تكون سنته محفوظة بحفظ مستقل كما حفظ كتابه ، وقد كانت كذلك بفضل الله وبحمده ، فالآن وفى كل زمان من حق الإسلام أن يباهى جميع الأديان بحفظ كتابه وسنته . ولئن دخلت فى الأحاديث موضوعات فما لبث علماء الحديث ونقاده أن تعقبوها وتعرفوها وميزوها عن الصحيح الثابت . وليس فى الذين أثاروا الشك فى السنة من المستشرقين ومقلديهم من المسلمين المصريين بحجة وجود الأحاديث الموضوعة ، أحد وجد حديثا موضوعا بتعقيب وتدقيق من عند نفسه غير ما وجده علماء الإسلام المتقدمون .

ولا مغالاة أصلا فى نفى من يساوى محمدا صلى الله عليه وسلم أو يدانيه فى كون حياته بعد مبعثه إلى وفاته ولاسيما أحاديثه مع المناسبات الداعية إلى ورودها ، مضبوطة

[١] بينما حياة بعض مؤسسى الديانات ـ مثل محمد ـ واضحة معروفة ، ظلت حياة مؤسسى المسيحية على وجه التقريب مجهولة ويجب أن لا نبحث عنها فى الأناجيل كما فعلوا ذلك من قبل فإن العلم لم يعد يعتقد إمكان ذلك اليوم .

حياة الحقائق لجستاف لبون ص ٦٨ Gustave Le Bon La Vie des Vérités P 68.

مدونة . ولا محل لأن يقول قائل : كون حياته صلى الله عليه وسلم بكل تفاصيلها موضع اعتناء وتدوين لم يقع مثلهما لأى أحد فى الدنيا مسلم به ، وإنما الشبهة فى صحة المعلومات المدونة والأحاديث المروية ، لا محل لهذا القول بناء على أن الاعتناء المنقطع النظير إنما يؤيد صحة المدون المضبوط لاشبهة المشتهين فى صحته ، فكلما زاد الاعتناء بالضبط ازداد احتمال صحة المضبوط قوة والشبهة فى صحته ضعفا . ولا نغالى أيضا إذا قلنا إن ضبط سنة نبى الإسلام أصح وأثبت من ضبط كتب أهل الكتاب .

فقد أدى كمال الاعتناء الإسلامى بحياة نبينا وتتبع أقواله وأفعاله، إلى الاعتناء بحياة المتتبعين أنفسهم أعنى الرواة عنه ، وليس فى الدنيا أحد عُنى فى سبيل العناية به ، بكل من لقيه وبكل من روى عنه شيئا ، وبمن روى عمن روى عمن روي الخ والف فيهم الكتب فكتب فى طبقات ابن سعد وطبقات ابن ما كولا ، وكتاب الصحابة لابن السكن ، وكتاب ابن جارود ، وكتاب العقيلى ، وكتاب ابن أبى حاتم الرازى ، وكتاب الأزرق ، وكتاب الدولابى ، وكتاب البغوى و«أسد الغابة» و«الاستيعاب» و« الإصابة » ثلاثة عشر ألف صحابى مع تراجمهم ، ودُرس فى كتب أسماء الرجال من التابعين وتبع التابعين حياة مائة ألف رجل على الأقل . وعلى تخمين العالم الألمانى « أشبره نكر » خمسمائة ألف . فلا أغالى إذا قلت أيضا إن كيفية الاعتناء بحياة محمد صلى الله عليه وسلم معجزة من معجزات الإسلام . لكن معالى هيكل باشا مؤلف « حياة محمد » يحاول الحط من قيمة هذا الاعتناء لكونه من منكرى المعجزات . قال العالم الألمانى المار الذكر فى مقدمة كتاب تولى تصحيحه وطبع فى « كالكوتا » اسمه « صانه » : « إن الدنيا لم تر ولن ترى أمة مثل المسلمين ، فقد درس بفضل علم الرجال الذى أوجدوه حياة نصف مليون رجل » كما فى سيرة المؤلف الهندى المار الذكر، وكتابه أصح وأثرى مراجع إسلامية أو غربية بما لايقاس عليه كتاب معالى هيكل باشا .

كان كل هذا التوسع فى تدقيق أحوال الرجال للاطلاع على منزلة رواة الأحاديث فى الصدق والضبط والأمانة . قال المؤلف الفاضل الهندى : « وسائر الأمم كانوا إذا أرادوا تدوين تاريخ قوم قيدوا كل ماسمعوه عنهم حتى ماسمعوا فى الشوارع ، وكل رواية لا أساس لها من الصحة ، وليس لرواة تلك المسموعات وجود حقيق جدير بالاعتماد فينتخب من تلك الروايات ما هو أنسب للتخمين وأوفق للقرائن المتعلقة بذلك العهد وتعتبر هذه المفتعلات بعد مدة تاريخا . فقد أنشأ كتاب أوربا تاريخ الأوربيين بهذا الشكل » والمطلوب الأول عند علماء الحديث أن يكون الراوى ممن له صلة بالحادثة التى رواها أو استطاع إراءة سلسلة الإسناد مبتدئة ممن روى الحادثة متصاعدة إلى الراوى الأصلى وينظر خلال ذلك فى سجية كل من ذكر اسمه فى سلسلة الإسناد وخلقه ومسلكه وعقله ودقته وقوة ذاكرته وأمانته وعلمه ، ولم يكن من السهل الإحاطة بهذه الأحوال ، لكن المئات بل الألوف من المحدثين كرسوا جهودهم وأنفقوا أعمارهم فى هذا السبيل فكانوا يسيحون فى البلاد ويلاقون الرواة ويفحصون أحوالهم ويتعلمون أحوال من مات منهم من معارفه الأحياء ، فحصل من ذلك علم أسماء الرجال بجانب علم الحديث .

أما تأثير سياسة الحكومات فى رواية الأحاديث أو وضعها فيتداركه التزام تزكية الرواة . على أن الأموية والعباسية كانتا من أكبر دول العالم فى عهدها ، وكان الأمويون يسبون عليًا وأولاد فاطمة رضى الله عنهم فى خطب الجمعة ، ويختلقون أحاديث فى مدح معاوية رضى الله عنه وكذلك وضعت أحاديث فى زمن العباسيين تزلفا إليهم ، ومع هذا فلم يلبث أن أعلن أئمة الحديث كونها زيوفا ولم يبق شئ منها حتى بقدر ما بقى من الأحاديث التى وضعها الشيعة والتى لم تنج هى أيضا من تعقب المحدثين .

نعود إلى مواصلة ما أردنا نقله عن كتاب هيكل باشا :

« والواقع أن المنازعات السياسية التى حدثت بعد الصدر الأول من الإسلام أدت إلى اختلاق كثير من الروايات والأحايث تأييداً لها . فلم يكن الحديث قد دون إلى

عهد متأخر من عصر الأمويين ، وقد أمر عمر بن عبد العزيز بجمعه ، ثم لم يجمع إلا في أيام المأمون بعد أن أصبح الحديث الصحيح في الحديث الكذب كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود على قول الدارقطني[1] ولعل الحديث لم يجمع في الصدر الأول من الإسلام لما كان يروى عن النبي أنه قال : « لا تكتبوا عني شيئا غير القرآن ومن كتب شيئا غير القرآن فليمحه » على أن أحاديث النبي كانت متداولة على الألسن من يومئذ وكانت الروايات تختلف فيها . ولقد أراد عمر بن الخطاب أثناء خلافته أن يتدارك الحال في ذلك بأن يكتب السنن فاستفتى أصحاب النبي في ذلك فأشاروا عليه بأن يكتبها فطفق عمر يستخير الله شيئا ثم أصبح يوما وقد عزم الله (أي خلق له أسباب العزم من القوة والصبر) فقال : « إني كنت أريد أن أكتب السنن وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبدا » وعدل عن كتابتها ، وكتب في الأمصار عنها : « من كان عنده شيء فليمحه » وظلت الأحاديث بعد ذلك تتوالد وتتداول حتى جمع ما صح لدى جامعيه منها في عهد المأمون » ص ٤٩ — ٥٠

أقول : لو كان مؤلف « حياة محمد » مشى على الطريقة العلمية كما يدعيه لما كتب هذه الكلمات ولم ينقل هذه الروايات مستدلا بها على عدم جواز الاعتماد على صحة الأحاديث المروية في كتب الحديث ، إذ لو كان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن

---

[١] قول الدارقطني هذا الذي هو تمثيل الموجود بالمعدوم شطط منه حيث يعدم الأحاديث بقوله هذا ، وهو أي هذا القول أحق بالإعدام لتناقضه مع نمله لكونه نفسه أيضاً من جامعي الحديث . والغريب أن الدارقطني من المجسمة المستدلين على مذهبهم السخيف ببعض الأحاديث وهو القائل في الله تعالى :

فلا تعجبوا انه قاعد ولا تعجبوا انه مُقعد

أي يُقعد من شاء إلى يمينه ومن شاء إلى شماله . فيفهم أن الشعر الأبيض في جلد الثور الأسود هو تلك الأحاديث الحقيقة لأن تكون في رأس الشعرات السوداء لتضمنها مالا يقبله العقل بشأن الله تعالى .

كتابة أحاديثه وأمر بمحو ما كتب أمراً ونهياً باتّين لما حاول عمر من أول الأمر أن يكتبها ولا استفتى الأصحاب فى ذلك ولا أفتوا هم بذلك . ثم لو كان عمر عاد أخيراً إلى العمل بقول النبى صلى الله عليه وسلم (من كان عنده شىء فليمحه) وكانوا هم محوا ما كتبوه لما كتب المحدثون بعدهم كتبهم التى نراها مثل موطأ مالك ومسانيد أبى حنيفة والشافعى ومسند أحمد بن حنبل وصحيحى البخارى ومسلم وسنن أبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجه ، فهل يقبل العقل أن الأمة كلهم حتى عمر والأصحاب خالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينتهوا بنهيه ، وزاد المحدثون فخالفوا إجماع الصحابة أيضاً وأثبتوا ما محوا ، بل لم يثبتوا إلا زيوف ما محوا بعـد أن ضاع الأصل بمحوهم . فهذا غاية فى سوء الظن بكتب الحديث وعلمائه من مؤلف « حياة محمد » .

ثم إن الماشى على الطريقة العلمية فى الـكتابة يلزمه أن يفكر فيما ذا قد يكون مراد النبى صلى الله عليه وسلم بالنهى عن كتابة أحاديثه والأمر بمحو ما كتب منها؟ فهل النبى رجع عن الأحاديث التى قالها ؟ أو كان لا يريد أن تبقى أحاديثه بعده بل تنسى لـكونه نفسه أيضاً شاكا فى صحتها كمؤلف « حياة محمد » ؟ أم يريد شيئا آخر يأتلف مع العقل وإن لم يأتلف مع مقصد المؤلف ؟ وكان يلزمه أن يفـكر أيضا كيف وصل إليه حديث الأمر بمحو الأحاديث المـكتوبة ولَم يُمْحَ مع الأحاديث ؟ أليس هو أيضا حديثا ؟ أم يصل إليه ما يحلو له ولا يصل إلى الناس مالا يحلو له ؟ .

كل هذه الأسئلة ترد على ناقل تلك الروايات الناهية عن كتابة الحديث نقلا يقصد به التشكيك فى صحة الأحاديث الموجودة فى كتب الحديث بجملتها . نعم هذه الروايات معلومة أيضا لأئمة الحديث ومعترَف بهـا على أنها أساس مذهب بعض الأجلة ، فقد انقسمت آراء الأقدمين فى المسألة على طرفين من الـكتابة وعدمها ، ولـكل من الطرفين أدلة نقلية تمسكوا بها . ولم يذكر مؤلف « حيـاة محمد » مذهب القائلين بكتابة الحديث وأدلتهم وكاتبيه منذ عصر النبى صلى الله عليه وسلم ، صيانة لدعواه

التى التزمها فى تأليفه من الانتقاص كما هو دأب المؤلفين الغربيين ، فتكون لهم عقلية مخصوصة فى مسألة تاريخية قبل أن يكتبوا كتابا يتعلق بها ، فيلتزمون تفسير ماصادفوه عند البحث فى المسألة على وجه يلائم عقليتهم المقررة ، ويكون هذا الالتزام وهذا التفسير منهم طريقة علمية ، وقد يجرهم التزامهم إلى خطايا أخرى عظيمة فلا يجتنبون ارتكابها فى سبيل الإصرار على عقليتهم ، وقد يصطدمون بما ينبههم على خطاياهم فلا ينتبهون . ومؤلف « حياة محمد » كتبها مفتتنا بفكرة يحسبها فكرة علمية وهى عدم إمكان المعجزات ! ومن أجل ذلك قال إن محمدا صلى الله عليه وسلم لامعجزة له غير القرآن . فإذا ذكر مافى كتب الحديث من معجزاته أنكر صحة مافى تلك الكتب . فارتقى الأمر من إنكار المعجزات وإنكار الأحاديث الواردة فيها إلى إنكار الأحاديث مطلقا ، وارتقى من الإنكار الثانى إلى إنكار كتابة الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم . فالطريقة العلمية أو بالأصح الطريقة المزعومة علمية أضلته السبيل وجرّت عليه جرائر . وتراه يكتب فى كتابه عن النبى فى خطبته التى ألقاها فى حجة الوداع قوله[1] : « وقد تركت فيكم ما أن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا أمرا بينا كتاب الله وسنة رسوله » وكيف يقول إنه ترك فى أمته سنته ليعتصموا بها مع كتاب الله وقد كان نهى عن كتابة السنة وأمر بمحو ما كتب منها ، فأين السنة وأين خطبة حجة الوداع؛ لأنها أيضا مقضى عليها بالمحو بناء على حديث « من كتب منى غير القرآن فليمحه » .

هذا دأب مؤلفى الغرب ينقلون من الروايات مايوافق عقليتهم ويتركون مايخالفها، لكن مؤلفى الإسلام ولا سيما أئمة الحديث الناقلين عن رسول الله لا يستنكفون عن رواية الآثار التى لاتؤيد مااختاروه من المذهب ، مراعاة لشرط الأمانة . وأشد مما فعله مؤلف « حياة محمد » من التنويه بذكر الحديث الناهى عن كتابة الحديث فقط تاركا ذكر ما يقابله من أحاديث أخرى ، وأعظم منه جرما ، أنه حرف مذهب المانعين عن

---

[١] ص ٤٧٤ « حياة محمد » الطبعة الثانية .

كتابة الحديث الذى تمسك به كل التمسك ، عما أرادوه بمذهبهم هذا ، فقد اختلف فى كتابة الحديث وعدم كتابته ولكن لم يستخرج أحد من مذهب منع الكتابة عدمَ الاعتماد على الأحاديث الموجودة فى كتب الحديث .

وقد عقد الحافظ ابن عبد البر فى كتابه « مختصر جامع بيان العلم وفضله » بابين بصدد هذه المسألة عنوان أولها « باب ذكر كراهية كتاب العلم وتخليده فى الكتب » والثانى « باب الرخصة فى كتاب العلم » فذكر فى الباب الأول حديثا رواه أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا تكتبوا عنى شيئا غير القرآن فمن كتب عنى شيئا غير القرآن فليمحه) ثم قال : وعن أبى نضرة قلت لأبى سعيد الخدرى ألا نكتب ما نسمع منك قال تريدون أن تجعلوها مصاحف ؟ إن نبيكم صلى الله عليه وسلم كان يحدثنا فنحفظ فاحفظوا كما كنا نحفظ . وعن ابن وهب قال سمعت مالكا يحدث أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب هذه الأحاديث أو كتبها ثم قال : « لا كتاب مع كتاب الله » وقال وعن الوليد بن مسلم قال سمعت الأوزاعى يقول « كان هذا العلم شيئا شريفا إذا كان من أفواه الرجال يتلاقونه ويتذاكرونه فلما صار فى الكتب . ذهب نوره وصار إلى غير أهله » ثم قال المؤلف أعنى الحافظ ابن عبد البر : « من كره كتاب العلم كره لوجهين : أحدهما أن لا يتخذ مع القرآن كتاب يضاهى به ، ولئلا يتكل الكاتب على ما يكتب فلا يحفظ فيقل الحفظ كما قال الخليل .

ليس بعلم ما حوى القِمَطْرُ ما العلم إلا ما حواه الصدر »

أقول ويحسن هنا تذكير ما نقلناه سابقا عن « فرائد » ابن عقال الصقلى : « إنما لم يجمع الصحابة سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مصحف كما جمعوا القرآن لأن السنن انتشرت وخفى محفوظها من مدخولها فوكل أهلها فى نقلها إلى حفظهم ولم يوكلوا من القرآن إلى مثل ذلك ، وألفاظ السنن غير محروسة كما حرس الله كتابه ببديع النظم الذى أعجز الخلق عن الاتيان بمثله ، فكانوا فى الذى جمعوا من القرآن مجتمعين وفى

حروف السنن ونقل نظم الكلام نصا مختلفين ، فلم يصح تدوين ماالختلفوا فيه ، ولو طمعوا فى ضبط السنن كما اقتدروا على ضبط القرآن لما قصّروا فى جمعها ولكن خافوا إن دونوا مالا يتنازعون أن تجعل العمدة فى القول على المدون فيكذّبوا ما خرج عن الديوان فتبطل سنن كثيرة فوسموا طريق الطلب للأمة فاعتنوا بجمعها على قدر عناية كل أحد فى نفسه » وهو كلام حسن جدا .

وقال الحافظ ابن عبد البر أيضا . « من ذكرنا قوله فى هذا الباب فإنما ذهب فى ذلك مذهب العرب لأنهم كانوا مطبوعين على الحفظ مخصوصين بذلك ، والذين كرهوا الكتاب كابن عباس والشعبى وابن شهاب والنخعى وقتادة ومن ذهب مذهبهم وجبل جبلتهم كانوا قد طبعوا على الحفظ فكان يجتزئ بالسَّمعة ، ألا ترى إلى ما جاء عن ابن شهاب أنه كان يقول أنى لأمر بالبقيع فأسد آذانى مخافة أن يدخله فيها شيء من الخنا ، فوالله مادخل أذنى شيء قط فنسيته . وجاء عن الشعبى نحوه . وهؤلاء كلهم عرب وقد جاء عن ابن عباس حفظ قصيدة عمر بن أبى ربيعة : « أمن آل نعم أنت غاد فمبكر » فى سمعة واحدة فيما ذكروا وليس أحد اليوم على هذا ولولا الكتاب لضاع كثير من العلم . وقد أرخص رسول الله صلى الله عليه وسلم فى كتاب العلم ورخص فيه جماعة من العلماء وحمدوا ذلك ونحن ذاكروه بعد هذا إن شاء الله . وقد دخل على إبراهيم النخعى شيء فى حفظه لتركه الكتاب . وعن منصور قال كان إبراهيم يحذف الحديث ، فقلت له إن سالم بن الجعد يتم الحديث قال إن سالما كتب وأنا لم أكتب (قال ابن عبد البر) فهذا النخعى مع كراهته لكتاب الحديث قد أقر بفضل الكتاب » .

وقال فى الباب الثانى : « عن أبى هريرة : لما فتحت مكة قام رسول الله صلى الله عليه وسلم وخطب قال فقام رجل من اليمن يقال له أبو شاه فقال يارسول الله اكتبوا

لى ، فقال صلى الله عليه وسلم (اكتبوا لأبى شاه) يعنى الخطبة . وعن عبد الله بن عمرو قال كنت أكتب كل شىء أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه فنهتنى قريش وقالوا أتكتب كل شىء تسمعه ورسول الله صلى الله عليه وسلم يتكلم فى الرضا والغضب فأمسكت عن الكتاب ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأومأ بأصبعه إلى فيه وقال (اكتب فوالذى نفسى بيده ما يخرج منى إلا حق) وعنه أيضا ما يرغبنى فى الحياة إلا خصلتان : الصدقة والوهط أما الصدقة فصحيفة كتبتها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما الوهط فأرض تصدق بها عمرو بن العاص كان يقوم عليها . وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب الصدقات والديات والفرائض والسنن لعمرو بن حزم وغيره . وعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (قيدوا العلم بالكتاب) .

« وفى باب العلم من صحيح البخارى قول أبى هريرة . ليس فى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد أعلم منى بأحاديثه إلا عبد الله بن عمرو بن العاص المار ذكره أسلم قبيل أبيه وكان هو وعلىّ وأنس ممن يكتبون الحديث . ففى « تقييد العلم » للخطيب البغدادى أن الصحابة كانوا يجتمعون حول أنس ليستمعوا منه أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يخرج من جيبه صحيفة ويقول « هذه أحاديث سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيدتها » .

« وعن إسحق بن منصور قال : قلت لأحمد بن حنبل من كره كتابة العلم ؟ قال كره قوم ورخص فيه آخرون قلت له لو لم يكتب العلم لذهب، قال نعم لولا كتابة العلم أى شىء كنا نحن ؟ قال إسحق وسألت إسحق بن راهويه فقال كما قال أحمد ».

وفى سيرة الفاضل الهندى المارة الذكر نقلا عن سنن أبى داود وابن ماجه « أنه لما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت هذه الوثائق حاضرة : الأحاديث التى كتبها عبدالله بن عمرو بن العاص وعلى وأنس ، العهود المكتوبة مثل صلح الحديبية،

الأوامر المرسلة إلى القبائل المختلفة والرؤساء ، أسماء ألف وخمسمائة صحابي . »

فقد انجلى من كل هذا أنه كتب فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم شىء كثير من أحاديثه وما لم يكتب منها بقيت محفوظة فى الصدور إلى أن جمعها أئمة الحديث فى كتبهم . وعدم كتابتها أولا كان ناشئا من اهتمام العرب بالحفظ أكثر من الكتابة فكأنهم كانوا يعدون المكتوب عرضة للإهمال وعدم الاهتمام بالنسبة إلى المحفوظ فى صدورهم ، على عكس ما يتوهم . فمن استخرج من عدم كتابتهم الأحاديث اعتماداً على حفظهم ، عدمَ صحة الاعتماد على ما كتبه جامعو الصحاح بعد زمان مما وصل إليهم من محفوظات الرواة واعتبارَه مكتوبا من غير أساس صحيح كما فعله مؤلف « حياة محمد » ، كان كمن استخرج من اعتماد الحفاظ على حفظهم معنى عدم الاعتماد وقلَب نفس الأمر إلى عكسه .

بل نقول : وقبل أن جمع الأحاديث جامعوها مثل البخارى ومسلم وغيرهما قام أئمتنا المجتهدون مثل أبى حنيفة ومالك والشافعى وأصحابهم بتدوين علم الفقه الذى هو أيضا من معجزات الإسلام الخاصة به فدونت السنة أيضا فى ضمن هذا العمل العظيم قبل تدوين المحدثين فازدوجت المعجزتان وكُتب الخلود للسنن وكان هذا مساعدة كبيرة متقدمة لعلم الحديث ونقل رواته ، ألا يرى أن عمل إمام معروف من أئمة الفقه بحديث من الأحاديث يعتبر مؤيداً لدرجته من الصحة. بقى أنه لا يرد علينا وعلى الحافظ ابن عبد البر الذى نقلنا شيئا من كتابه عندما ادعينا اهتمام العرب بالمحفوظ أكثر من المكتوب ، الاعتراضُ بالقرآن ، لأنه مكتوب ومحفوظ معا ، لكن الحديث لما لم يكن فى مرتبة القرآن لزم إما أن يكون مكتوبا فقط أو محفوظا فقط ، فمن فضّل الكتابة نظر إلى أنها أبقى ومن فضل الحفظ نظر إلى أنه أدعى إلى الاهتمام وان زيادة الاهتمام كفيلة بالبقاء أيضا . وهذا تمام تحقيق المقام.

نعود إلى النقل عن كتاب هيكل باشا : قال معاليه :

« ومع ما أبداه جامعو الحديث من حرص على الدقة لا ريب فيه فقد جرح

بعض العلماء كثيراً من الأحاديث أثبتها جامعوها على أنها صحيحة . قال النووى فى شرح مسلم : (قد استدرك جماعة على البخارى ومسلم أحاديث أخلاَّ بشرطهما فيها ونزلت عن درجة ما التزماه[١]) ذلك أن الجامعين قد جعلوا مقياس السند والثقة بالرواية أساسَهم فى قبول الحديث ورفضه ، وهو مقياس له قيمته لكنه وحده غير كاف ، وعندنا أن خير مقياس يقاس به الحديث ويقاس به سائر الأنباء التى ذكرت عن النبي ما روى عنه عليه السلام أنه قال : (إنكم ستختلفون من بعدى فما جاءكم عنى فاعرضوه على كتاب الله وما خالفه فليس عنى[٢]) وهذا مقياس دقيق أخذ به أئمة المسلمين منذ العصور الأولى ومازال المفكرون منهم يأخذون به إلى يومنا الحاضر» .

وأنا أقول: معالى هيكل باشا يظن أن أهل الحديث لم يراعوا ما ذكره مقياساً لقبول الحديث أو رفضه من موافقة القرآن أو مخالفته، فقد راعوه فى حدود معقولة وغير محتاجة إلى

---

[١] قد عرفت مما سبق أن النزول عن درجة ما التزماه ليس نزولا عن درجة الصحة إلى درجة عدم الصحة كما أوهمه أسلوب كلام معاليه وإنما معناه النزول عن أعلى درجات الصحة ؛ بل النازل عن درجة الصحة مطلقا فى اصطلاح الحديث يكون حديثا حسنا والنازل عن درجة الحسن يكون حديثا ضعيفا ، والحديث الموضوع أو الحديث المنكر غير ذلك .

ثم إن ما انتقد على البخارى ومسلم اللذين جمعا فى صحيحيهما مايقرب من عشرة آلاف حديث مئتان وعشرة أحاديث فقد اشتركا فى اثنين وثلاثين منها واختص البخارى بثمان وسبعين ومسلم بمائة، وليس مئتان وعشرة من عشرة آلاف بكثير مع أن الانتقاد على البخارى ومسلم فى تلك الأحاديث قد كان على أنها غير مستجمعة لشروطهما لا أنها أحاديث غير صحيحة .

[٢] هذا الحديث موضوع قال عبد الرحمن المهدى : الزنادقة والخوارج وضعوا حديث (ما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله الخ) وكذلك قال يحيى بن معين : « إن هذا الحديث موضوع وضعته الزنادقة » والعجب من معالى الباشا يرمى الأحاديث الصحيحة بشبهة الوضع ثم ينتقى حديثا موضوعا لإثبات مدعاه فى رمى الأحاديث ، ومعناه أن ظنه بالزنادقة أحسن من ظنه بأئمة الحديث . ومما زاد فى الغرابة أنه لو عرض هذا الحديث الذى تمسك به، على القرآن لخالف ماورد فيه من أمر الله باتباع رسوله فيما آتاه مطلقا غير مقيد بعرضه على القرآن : قال تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

بنائه على حديث وضعته الزنادقة وأعجب معاليه لتوافقه مع غرضه ، وراعوا معه شروطا تتعلق برواية الحديث وشروطا تتعلق بدرايته والقياس الذى ذكره داخل فى شروط الدراية وليس مقياس القبول والرفض منحصراً فيه بل معه شروط أخرى درائية وشروط أخرى روائية . ومعاليه لا يعير اهتماما بشروط الرواية التى هى أول ما يجب على جامعى الأحاديث مراعاتها كما لا يهتم بها مؤرخو الغرب عشر معشار اهتمام المحدثين ، مع أن علم الحديث كالتاريخ من العلوم النقلية التى يلزم أن تكون صحة النقل هى أول ما يطلب كونه مضمونا فيها . أما ناحية الدراية فلا يكون لها المنزل الأول مهما كانت أهميتها، وإلا انقلبت العلوم النقلية علوما عقلية . ثم إن النظر فى الناحية العقلية من اختصاص المجتهد أكثر من المحدث الذى موقفه موقف الصيدلانى من الطبيب وإن العقول متفاوتة ، فلعل الحديث الذى لا يتفق مع عقل امرىء فيرفضه رغم أمانة الراوى ، يتفق مع عقول آخرين أبعد منه نظراً وأقوم فهماً . والحديث المشهور : « نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها فأداها كما سمعها فرب مبلّغ أوعى من سامع» يشير إلى هذه الدقيقة المهمة . فهذا الحديث الجليل يدل المحدث على أهدى سبيل.

وفى إمكانى أن أوضح هذه الدقيقة بمثال لا أحتاج إلى استحضاره من بعيد : فلو فرضنا كون معالى هيكل باشا من المحدثين واعتبرنا مخالفة القرآن مقياسا لرفض الحديث كما اعتبره هو ، كان كل حديث ورد فى معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم غير القرآن مرفوضا عنده بناء على أن القرآن يمنع فى زعمه وجود معجزة لنبينا غير معجزة القرآن حتى إن هذا الزعم هو الذى حداه إلى تفضيل هذا القياس على غيره مع أن كون القرآن يمنع وجود معجزة لنبينا غير معجزة القرآن فكرة خاطئة استولت على عقل الباشا تقليداً منه لدعوى المستشرقين التى سنبطلها إن شاء الله . فهذا القياس الذى له قيمته إلى حد ما ، لا يذهب بهذا المحدث إلى نتيجة سالمة عن الخطأ لكونه مقياسا عقليا يختلف باختلاف عقل القائس قوة وضعفا .

ثم إن كون مخالفة القرآن مقياساً لرفض الحديث لا يستقيم فى جميع الأوقات إذ يمكن أن يكون الحديث المخالف قطعى الثبوت ومتأخر الورود عن القرآن الذى يخالفه فيكون ناسخاً للقرآن كحديث « إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث » هذا مثال للسنة القولية الناسخة للقرآن ، ورجم الزانى المحصن والزانية المحصنة المعدود من الحدود الشرعية المعنىّ بإقامتها فى الإسلام على طول تاريخه ، ثابت بالسنة المشهورة الفعلية فإن النبى صلى الله عليه وسلم رجم ماعزا وغيره ، وبها نُسخت آية الزنا فى القرآن القائلة « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » فى حق المحصن والمحصنة . وهذه المسائل التى لا يعرفها معالى هيكل باشا ، وربما يتعجب منها لكونه لا يقيم للسنة وزنا تستحق به أن تصح فى نفسها بله أن تكون ناسخة للقرآن ، هذه المسائل أيضاً مما ينبئ عن الأهمية الراجحة لناحية الرواية فى الحديث كما ذكرنا من قبل . ثم إن لمعالى الباشا مسلكا عجيبا فى فهم معنى موافقة الحديث ومخالفته للقرآن سيطلع عليه القراء .

وقال أيضا : « وحق أن المسلمين قد بلغ اختلافهم بعد وفاة النبى حدا دعا الدعاة إلى اختلاق الآلاف المؤلفة من الأحاديث والروايات ، ومنذ قتل لؤلؤة بن المغيرة عمر ابن الخطاب، ومنذ تولى عثمان بن عفان الخلافة بدأت الخصومة التى كانت بين بنى هاشم وبين بنى أمية قبل رسالة النبى العربى فظهرت من جديد . فلما قتل عثمان وقامت الحرب الأهلية بين المسلمين وخاصمت عائشة عليا وأيد عليا من أيده بدأت الأحاديث الموضوعة تكثر إلى حد أنكره على بن أبى طالب حتى روى عنه أنه قال (ما عندنا كتاب نقرؤه عليكم إلا ما فى القرآن) وما فى هذه الصحيفة أخذتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها فرائض الصدقة[1] (على أن ذلك لم يقف رواة الحديث عن

---

[١] لماذا لم يمح على رضى الله عنه الصحيفة التى كتب فيها ما أخذه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من فرائض الصدقة بناء على الحديث الموضوع الذى تمسك به معاليه وعده من أسباب =

روايته ، ولم يقف قوما عن وضع الحديث لهوى يدعون إليه أو لفضائل يزعمون أن الناس أحرص على اتباعها حين ينسب إلى رسول الله حديثها ... » ٥٠ — ٥١

«وقد كثرت هذه الأحاديث الموضوعة كثرة راعت المسلمين لمنافاة الكثير منها لما فى كتاب الله ، ولم تنجح المحاولات التى بذلت لوقفها فى زمن الأمويين فلما كانت الدولة العباسية وجاء المأمون بعد قرابة قرنين من وفاة النبى كان قد أذيع من هـذه الأحاديث الموضوعة عشرات الألوف ومئاتها ، وكان بينها من التضارب وفيهـا من التفاوت مالا يخطر بالبال . إذ ذاك قام الجامعون بجمع الحديث وتولى كتّاب السيرة كتابتها فقد عاش الواقدى وابن هشام والمدائنى وكتبوا كتبهم أيام المأمون وما كان لهم ولا لغيرهم أن ينازعوا الخليفة فى آرائه مخافة ما يحل بهم . لذلك لم يطبقوا بمـا يجب من الدقة ، هذا المقياس الذى روى عن النبى عليه السلام من وجوب عرض ما يروى عنه على القرآن ، فما وافق القرآن فمن الرسول ، وما خالفه فليس عنه[1] .. وقد ورث المتأخرون عن السلف هـذه الطريقة فى كتابة السيرة لاعتبارات غير اعتباراتهم . ولو أنهم أنصفوا التاريخ لطبقوا الحديث على سيرة النبى العربى فى جملتها وفى تفصيلها دون استثناء لأى نبأ روى عنها لا يتفق وما ورد فى القرآن الكريم[2]

= عدم اعتماده على الأحاديث المجموعة فى كتب الحديث وهو : (لاتكتبوا عنى شيئا غير القرآن ومن كتب شيئا غير القرآن فليمحه) ؟

[١] يعقل إلى حد ما اشتراط عدم المخالفة للقرآن فى قبول الحديث ولكن اشتراط موافقته للقرآن لايترك للسنة مكانا مستقلا بين الأدلة الشرعية بل يجعلها مستغنى عنها لاسيما إذا أريد بموافقة الحديث للقرآن ورود ذكر ماورد فى الحديث ، فى القرآن كما فسرها بعد أسطر من كلامه .

[٢] أطال المؤلف الكلام فى وجوب اتخاذ الموافقة للقرآن أو مخالفته مقياسا لقبول الحديث أو رفضه على الرغم من كون هذا الوجوب المزعوم مبنيا على حديث موضوع مخالف للقرآن ، وقد نبهنا من قبل على أن عدم الاتفاق مع القرآن لايوجب رفض الحديث مطلقا إذ قد يكون الحديث المخالف ناسخا للقرآن وقد تكون مخالفة الحديث للقرآن فى زعم الزاعم لافى نفس الأمر . والعجب أن أحاديث المعجزات التى أراد معالى المؤلف رفضها وأثار فى سبيل رفضها الشبهة فى صحة ما كتب فى كتب الحديث مطلقا ، من هذا القبيل كما ستعلمه .

فما لم يكن مما تجرى به سنة الكون ولم يرد ذكره فى كتاب الله لم يثبتوه ، وما كان مما تجرى به سنة الكون محّصوه ثم أثبتوا منه ما ثبت لديهم بالدليل اليقينى ، وتركوا منه ما لم يقم الدليل عليه[1] ٥١ — ٥٢ ه‍ .

أقول: من المعروف عن المأمون وأخيه المعتصم أنهما كانا يقولان بخلق القرآن ويرهقان العلماء على القول به حتى إنهما كانا يعاقبان من خالفهما منهم فى ذلك ومحنة الإمام أحمد فى عهديهما من أجل هذه المسألة أشهر من أن تذكر . فيلزم بالنظر إلى ادعاء معالى الباشا أن تكون كتب الحديث — لاسيما وقد كتبت فى أيام المأمون — مشحونة بأحاديث موضوعة تعضد مذهبه ، مع أنه لا يوجد حديث واحد ينطق بخلق القرآن وإن وجد ما ينطق بأنه غير مخلوق . فمعاليه يدعى أنه ما كان للعلماء أن ينازعوا الخليفة فى آرائه مخافة ما يحل بهم ، والواقع يشهد بأنهم نازعوه وأنهم لم يخافوا ما يحل بهم . ومعاليه يدعى أن فى كتب الحديث آلافا مؤلفة بل عشرات الألوف ومئاتها من الأحاديث الموضوعة على وفق أهواء الخلفاء الأمويين والعباسيين الشديدى البطش ، وليس فيها أحاديث من ذاك القبيل . وإن كان هناك أحاديث موضوعة فى مواضيع أخرى ما خفيت عن أنظار المحدثين النقاد ، وفى حادثة المتوكل مع ابن السكيت لما طلب المتوكل منه المفاضلة بين ابنيه وبين الحسن والحسين رضى الله عنهما فأجاب بأن قنبرا خادم على أفضل من ابنى المتوكل فقتله فى الحال — دليل على عكس ما ادعاه معاليه.

ومن أمثلة شجاعة العلماء الجبارة الجديرة بالذكر هنا ما كتبه صديقنا الأستاذ الكبير الشيخ محمد الخضر حسين فى مجلة « الهداية الإسلامية » الغراء من أن عبد الملك بن مروان رأى أن يدعوا الناس إلى مبايعة ابنيه الوليد وسليمان بولاية العهد ،

---

[١] اشترط فى صحة الحديث هنا موافقته لسنة الكون زيادة على شرط موافقته للقرآن وهذا الشرط الزائد هو أساس الشرط الآخر عنده بل أساس الداء الذى جر عليه ما أحصيناه من جرائر الأخطاء .

وكتب فيما كتب إلى والى المدينة هشام بن إسماعيل أن يدعو أهل المدينة إلى هذه المبايعة ففعل وأطبق أهل المدينة على البيعة إلا سعيد بن المسيب فإنه امتنع بعلة أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين . فكتب هشام إلى عبد الملك يخبره بأن أهل المدينة بايعوا قاطبة ولم يأب منهم إلا سعيد بن المسيب، فكتب عبد الملك إلى هشام بأن يأمر سعيدا بالمبايعة فإن أبى عرضه على السيف فإن أصر على عدم المبايعة جلده خمسين سوطا وطيف به فى أسواق المدينة .

وصل كتاب عبد الملك إلى هشام واتصل بهشام ثلاثة من أصدقاء سعيد وهم سليمان بن يسار وعروة بن الزبير وسالم بن عبد الله ، فأخبرهم هشام بما أمر به فى شأن سعيد . والظاهر أن هشاما لم يطلعهم إلا على ما أمر به عبد الملك من عرض سعيد على السيف إن امتنع من البيعة ، ولم يذكر لهم ما جاء فى الخطاب من ترك قتله إذا أصر على رأيه واستبدال الجلد بالقتل . ارتاع الفقهاء الثلاثة لهذا الخبر وخشوا أن يصمم السعيد على عدم المبايعة ، فيناله عقاب القتل ، فأخذوا يدبرون وجها لتخليص سعيد من هذه الورطة متى صمم على عدم البيعة حتى وصلوا إلى تدبير عرضوه على الوالى فقبله ، وكانوا يظنون أن ما دبروه من الوجوه لإنقاذ سعيد سيجد من سعيد لينا وقبولا حسنا .

لذلك ذهب الفقهاء الثلاثة إلى سعيد وقالوا جئناك فى أمر عظيم : إن عبد الملك كتب إلى الوالى يأمره بأن يعرض عليك المبايعة فإن لم تفعل ضرب عنقك ، ونحن نعرض عليك خصالا ثلاثا فأعطنا إحداهن وهى :

أن يقرأ عليك الكتاب فتسكت ولا تقول لا ولا نعم ، فيكتفى الوالى منك بهذا السكوت فتمضى على ما صممت عليه من عدم المبايعة وتدرأ عن نفسك عقوبة القتل

سعيد : ما أنا بفاعل .

الفقهاء الثلاثة : تجلس فى بيتك ولا تخرج إلى الصلاة أياما فيعتمد الوالى فى عدم

إنفاذ أمر عبد الملك على أنه قد طلبك من مجلسك فلم يجدك .

سعيد : أفعل هذا وأنا أسمع الأذان فوق أذنى : حى على الصلاة ؟! ما أنا بفاعل .

الفقهاء الثلاثة : انتقل من مجلسك بالمسجد إلى مكان غيره ، فإن الوالى يطلبك فى مجلسك فإن لم يجدك أمسك عنك .

سعيد : أفرقاً من مخلوق؟ ما أنا بمتقدم شبراً ولا متأخر . ولما رأى الفقهاء صلابة سعيد وأيسوا من قبوله إحدى الخصال التى عرضوها عليه خرجوا والأسف على سفك دم سعيد يملأ صدورهم .

وما كان من سعيد إلا أنه خرج إلى صلاة الظهر وجلس فى مجلسه الذى اعتاد الجلوس فيه من قبل ولم يكن من الوالى إلا أنه بعث إليه فأتى به ، فقال له : إن أمير المؤمنين كتب يأمر إن لم تبايع ضربنا عنقك .

سعيد : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين .

هشام : أخرجوا سعيدا إلى الشدة ومدوا عنقه وسلوا عليه السيوف ففعلوا وسعيد مصر على عدم البيعة .

فلما رأى هشام إصراره أمر به فجرد من بعض الثياب ليذوق ألم الجلد وضربه خمسين سوطا ثم طافوا به فى أسواق المدينة ومنعوا الناس أن يجالسوه .

انتهى النقل عن مجلة « الهداية الإسلامية » .

أقول : فكان ما فعله سعيد بن المسيب كما قال فضيلة الأستاذ كاتب المقالة فى عنوان مقالته: « مثلا أعلى لشجاعة العلماء » وكان ما فعله عبد الملك وواليه مثلا أعلى لسخافة الملوك وعمالهم . ومعالى الدكتور هيكل الذى لا يرجو من علماء عهد الأمويين والعباسيين ـ عهد تدوين الأحاديث النبوية ـ غير المماشاة لأهواء الزمان وحكامه ، إنما يقيس أولئك العلماء بمشايخ الأزهر الذين شجعوه على تأليف كتابه فى السيرة مسيئا ظنه بروايات السيرة والحديث ، والذين أثنوا على هذا الكتاب أو دافعوا عنه .

نعود إلى النقل عن كتاب هيكل باشا :

« وأكبر ظني أن الذين كتبوا السيرة كانوا يؤثرون هذا الرأى لولا أحوال العصر أيام المتقدمين ، ولولا أن ظن المتأخرون أن فى ذكر مالم يرد به القرآن من خوارق ومعجزات مايزيد الناس إيمانا على إيمانهم ؛ لذلك حسبوا أن ذكر هذه المعجزات ينفع ولا يضر ، ولوأنهم عاشوا إلى زماننا ورأوا كيف اتخذ خصوم الإسلام ماذكروه منها حجة على الإسلام وعلى أهله لالتزموا ماجاء به القرآن[١] ، ولقالوا بما قال به الغزالى ومحمد عبده والمراغى وسائر المدققين من الأئمة[٢] ، ولو أنهم عاشوا فى زماننا هذا ورأوا كيف تزيغ هذه الروايات قلوباً وعقائد بدل أن تزيدها إيمانا وتثبيتا لـكفاهم ذكر مافى كتاب الله من آيات بينات وحجج دامغة[٣] ٥٣ .

« أما ومضرة الروايات التى لايقرها العقل والعلم قد أصبحت واضحة ملموسة فمن الحق على كل من يعرض لهذه الأمور أن يراعى جانب الدقة العلمية فى تمحيصها خدمة للحق وخدمة للإسلام ولتاريخ النبى العربى ...

« ولو أننا عرضنا كثيراً من الأمور التى ترويها كتب السيرة وكتب الحديث على مافى القرآن لما وسعنا إلا أن نأخذ برأى الأئمة المدققين ، فقد كان أهل مكة يطلبون إلى النبى أن يجرى ربه على يديه المعجزات إذا أرادهم أن يصدقوه ، فنزل القرآن يذكر ماطلبوا ويدفعه بحجج مختلفة . قال تعالى : (وقالوا لن نؤمن حتى تفجر لنا من

---

[١] لايجوز رفض ماورد فى السنة من سيرة نبينا صلى الله عليه وسلم بمجرد أنه لم يرد به القرآن ولا بمجرد أن خصوم الإسلام اتخذوه حجة على الإسلام وعلى أهله وإنما ينظر إلى كونه حجة عليهما فى نفس الأمر ، وستتضح لك حقيقة هذه المسألة إن شاء الله .

[٢] ذكر المؤلف منذكرهم من الأئمة الثلاثة المدققين على ترتيب أزمنتهم لاعلى أن محمد عبده يقل عن الغزالى والمراغى يقل عنهما فى الإمامة والتدقيق . وأنا لاأدرى كيف يكون للغزالى رأى فى مقياس قبول الحديث أورفضه يتفق معرأى معالى هيكل باشا أو مع رأى من يتفق معه من الإمامين، فى نفى معجزات نبينا غير القرآن وفى عدم الاعتماد على كتب السيرة وكتب الحديث التى كتبت فيها أحاديث المعجزات وفى مخالفة تلك الأحاديث للقرآن .

[٣] لنا كلام فيما سيأتى إن شاء الله على هذه النقاط .

الأرض ينبوعا أو تـكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا . أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتى بالله والملائـكة قبيلا . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولا) وقال تعالى : (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمننّ بها قل إنما الآيات عندالله ومايشعركم أنها إذا جاءت لايؤمنون. ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم فى طغيانهم يعمهون . ولوأننا نزّلنا إليهم الملائـكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولـكن أكثرهم يجهلون) ولم يرد فى كتاب الله ذكر لمعجزة أراد الله بها أن يؤمن الناس كافة على اختلاف عصورهم برسالة محمد إلا القرآن الـكريم[1] هذا، مع أنه ذكر المعجزات التى جرت بإذن الله على أيدى من سبق محمداً من الرسل كما أنه جرى بالـكثير مما أفاء الله على محمد ، وما وجه إليه الخطاب فيه ، وما ورد فى الـكتاب عن النبى العربى لايخالف سنة الـكون فى شىء[2] ص ٥٤ .

« أما وذلك مايجرى به كتاب الله ، وما يقتضيه حديث رسول الله (يعنى القول المذكور الموضوع) فأى داع دعا طائفة من المسلمين فيما مضى ويدعو طائفة منهم اليوم إلى إثبات خوارق مادية للنبى العربى ؟ إنما دعاهم إلى ذلك أنهم تلوا ماجاء فى القرآن عن معجزات من سبق محمدا من الرسل فاعتقدوا أن هذا النوع من الخوارق

---

[١] لم يحسن معاليه التعبير عما حاول إفادته هنا فاستعمل «الإرادة» فى محل الأمر والتكليف، إذ لو كان الله أراد بمعجزة القرآن أن يؤمن الناس كافة برسالة محمد صلى الله عليه وسلم لآمنوا ولم يبق على وجه البسيطة أحد إلا وقد أسلم . ولعله لايعرف أن إرادة الله تستلزم وقوع ما أراده من غير أدنى تخلف ، ولا الـكلمة المأثورة المشهورة: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» ولا إجماع المسلمين عليها .

[٢] فيه امتداح معجزة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بأنها لا تخالف سنة الـكون كما أن فيه شيئاً من انتقاص معجزات غيره من الأنبياء عليهم السلام بأنها تخالف سنة الـكون .

المادية لازم لـكمال الرسالة فصدقوا ماروى منها[1] وإن لم يرد فى القرآن[2] وظنوا أنه كلما ازداد عددها كانت أدل على هذا الـكمال وأدعى أن يزداد الناس بالرسالة إيمانا .
ومقارنة النبي العربى بمن سبقه من الرسل مقارنة مع الفارق فهو خاتم الأنبياء والمرسلين، وهو مع ذلك أول رسول بعثه الله للناس كافة ولم يبعث إلى قومه وحدهم ليبين لهم ، لذلك أراد أن تـكون معجزة محمد إنسانية[3] عقلية لا يستطيع الإنس والجن الإتيان بمثلها ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ، هذه المعجزة هى القرآن وهى أكبر المعجزات التى أذن الله بها[4] وقد أراد جل شأنه منها أن تثبت رسالة نبيه بالحجة البينة والدليل الدامغ سلطانه ٥٤ — ٥٥ .

---

[١] فيه تصديق المعجزات الـكونية للأنبياء الماضين ، وتكذيب معجزات نبينا الـكونية وتكذيب رواتها المسلمين وهو يتضمن عاراً إن لم يكن على نبينا فعلى أمته. ومعاليه متوهم فى كل ذلك.

[٢] عدم وروده فى القرآن لايوجب عدم وروده فى الحديث ، وهو يصر على توهم التلازم بين الأمرين وعلى عدم التمييز بين المخالفة للقرآن وبين عدم الورود فيـه . ومن البين أنه لو لم يقبل مما ورد فى كتب الحديث والسيرة إلا ماورد مثله فى القرآن لـكان نبينا محمد صلى الله عليـه وسلم الذى هو أشهر رجل فى تاريخ الدنيا وأكثره من ناحية العـلم والضبط بحياته ، من أقل الرجال فى ذلك لأن القرآن لايتضمن من أنباء حياته غير القليل إلا أن القرآن ملأ هذا الفراغ باعتنائه بسنة الرسول قائلا : « وما آتاكم الرسـول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » وقائلا : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » وقائلا : « وأنزلنا عليك الـكتاب لتبين للنـاس مانزل إليهم ولعلهم يتفكرون » وقوله تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » على أن بيانه صلى الله عليه وسلم من بيان الله فلولا السنة أو لولا الثقة بالسنة التى هى مبينة لمجملات القرآن ومتممته من هـذه الحيثية على الأقل كانت رسالة القرآن ــ بالتعبير الحديث ــ مختلة غير مؤداة حق الأداء . فضياع السنة فى قرون الإسلام الأولى ضياع القرآن فى الجملة ، ووعد الله تعالى بحفظ القرآن فى قوله « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » يتضمن وعده بحفظ السنة أيضا . فأين تذهبون أيها المدعون ضياع السنة الصحيحة التى وعد الله حفظها فى ضمن حفظ القرآن ؟

[٣] مامعنى كون بعض المعجزات إنسانيا وبعضها غير إنسانى ؟ سنتكلم عليه .

[٤] لاشك أن القرآن أفضل المعجزات ولـكن إذا كان لنبينا معجزات أخرى مع القرآن =

« ولو أراد الله أن تـكون المعجزة المادية وسيلة إلى اقتناع من نزل الإسلام على رسوله بينهم لـكانت ولذكرها فى كتابه لـكن من الناس من لايصدقون إلا مايقره العقل »[1] ٥٥ .

وقال فى مقدمة الطبعة الأولى ص١٤ : «على أن لهؤلاء الذين يحمّلون الإسلام وزر انحطاط الشعوب الإسلامية من العذر أن أضيف إلى دين الله شىء كثير لايرضاه الله ورسوله واعتبر من صلب الدين ورمى من ينكره بالزندقة[2] وندع الدين جانبا ونقف عند سيرة صاحبه عليـــه السلام فقد أضافت أكثر كتب السيرة إلى حياة النبى

= ولم يكن جميع كتب الحديث والسيرة كاذبة وإنما الـكذب فى دعوى كون أصحاب تلك الـكتب تلوا ماجاء فى القرآن من معجزات من سبق محمداً صلى الله عليــه وسلم فاختلقوا معجزات له تقليداً لمعجزاتهم وافتراء على الله ورسوله ، ولم يكن التقليد منهم بل من معالى مؤلف « حياة محمد » لأعداء الإسلام المفترين الـكذب على كتب السيرة والحديث ... إذا كان الواقع فى نفس الأمر كذلك فهل يكون حقا علينا أن ننفى تلك المعجزات مراعاة لخاطر معاليه أو لخاطر أعداء الإسلام ؟

[١] فيه انتقاص لمعجزات سائر الأنبياء عليهم السلام بأنها لايقرها العقل وهو أشد من انتقاصها بما سبق من مخالفتها لسنة الـكون، لأن مالا يقره العقل يكون مستحيل الوقوع وينجلى منه رجحان معجزة نبينا أعنى القرآن على معجزاتهم عند معاليه . أما لزوم كون القرآن حين ينطق بتلك المعجزات ناطقاً بالمحال وكونه مقراً لما لايقره العقل فذلك لايهم معاليه !!

[٢] ليس سبب انحطاط شعوب المسلمين دخول ماليس من دينهم فى دينهم إذ لايمكن أن يدعى أحد أن الإسلام طرأ عليه التحريف بأكثر مما طرأ على المسيحية مع أن الشعوب المسيحيين لايعتبرون مع الشعوب الإسلامية فى دركة واحدة من الانحطاط لاسيما عند معاليه وأمثاله من المسلمين العصريين. ثم ماهى التى أضيفت إلى الإسلام واعتبرت من صلبه وكان منها للذين حملوا الإسلام وزر انحطاط الأمم الإسلامية العذر فى هـذا التحميل ؟ فإن كانت هى المعجزات الـكونية المضافة إلى معجزة القرآن ولم يكن لها أساس من الصحة ، فـكيف تسبب زيادة المعجزات الـكونية المـكذوبة على معجزة نبينا انحطاط شعوب المسلمين حين لم تكن تلك المعجزات الـكونية لسيدنا موسى وعيسى وهى غير مكذوبة عليهما ، سبباً لانحطاط اليهود والنصارى ؟ فهل من اللازم مطلقا أن لا يكون لنبينا معجزة كونية حتى تحمل كتب السيرة والحديث فى سبيل نفيها الـكذب ويحمل إثباتها أوزار انحطاط الشعوب الإسلامية ؟

مالا يصدقه العقل (١) ولا حاجة إليه فى ثبوت الرسالة . وما أضيف من ذلك قد اعتمد عليه المستشرقون ، واعتمد عليه الطاعنون على الإسلام ونبيه وعلى الأمم الإسلامية ، واتخذوه تكأتهم فى مطاعنهم إلى يومنا الحاضر » (٢) .

وقال ص ١٧ « وهذا الاستعمار يؤيد كذلك دعاة الجمود من المسلمين وكذلك تضافر عمل الاستعمار على تأييد مادس على الإسلام من خرافات لا يسيغها العقل ولا يقبلها الذوق » (٣) .

وقال فى مقدمة الطبعة الثانية ص ٥٥ : « ولو أن أمة مسلمة آمنت اليوم بهذا الدين ولم تحتج إلى التصديق بمعجزة غير القرآن لما طمن ذلك فى دينها ولا نقص من إسلامها (٤) .

---

[١] لم يذكر هنا كتب الحديث بجانب كتب السيرة لا لأنه يصدق مافيها من أحاديث المعجزات بل لأنه ماراجع كتب الحديث عند تحرير كتابه « حياة محمد » وهذا نقص لكتابه مهم، وهو فى ذلك أيضاً مقتف لآثار المستشرقين الذين لايراجعون كتب الحديث عند كتابتهم عن حياة سيدنا محمد، لأن مراجعتها تكلفهم عناء كبيرا لايحتملونه مهما كانوا ناشطين كما نبه عليه الفاضل الهندى كاتب السيرة .

[٢] طعنات المستشرقين فى الإسلام وفى نبيه تثير سخط معاليه نحو كتب السيرة والحديث ورواة الحديث ولا تثير سخطه نحو الطاعنين أنفسهم .

[٣] مايطابق الواقع أن الاستعمار يؤيد التجديد الهدام للإسلام ويعادى الجمود على الإسلام ويعده جموداً فى وجهه، يشهد بهذا معاداة الاستعمار لتركيا القديمة ومحاباته لتركيا الجديدة محاباة أوهمت الغافلين من قوة الاستعمار العميقة قوة الترك الكماليين وضعف غالى الحرب الماضية أمامهم فى غدها.

[٤] الإيمان بدين الإسلام مع عدم الإيمان بمعجزة نبى الإسلام غير القرآن يضر بالدين ويكون نقصاً فيه إذا كان سببه عدم الاعتماد على غير القرآن والاعتقاد بأن ماثبت فى الإسلام إنما يثبت بالكتاب ولا اعتداد بالسنة أو كان سببه عد المعجزات الكونية من المستحيلات العقلية . ومن أبعد مايتصور إلى درجة مثيرة للضحك أن يكون معالى هيكل باشا التزم تأليف الكتاب عن حياة سيدنا محمد مستمداً فى ذلك من القرآن فحسب كما قال فى آخر صفحة من مقدمة الطبعة الثانية لكتابه : « وفى مقدمة مايجب علينا خدمة للحقيقة وللعلم وللانسانية أن نتعمق فى دراسة سيرة النبي العربى =

فمادام الوحى لم ينزل بهما[1] فلا جناح على من يؤمن بالله ورسوله أن يجعل ما يتصل به من أمرها محل تمحيص ، فما ثبت بالحجة اليقينية أخذ به وما لم يثبت فله فيه رأيه ولا تثريب عليه ، فالإيمان بالله وحده لاشريك له لا يحتاج إلى معجزة[2] ولا يحتاج إلى أكثر من النظر فى هذا الكون الذى خلقه الله . والشهادة برسالة محمد الذى دعا الناس بأمر ربه إلى هذا الإيمان وجنبهم ما يزيغ قلوبهم عنه لا تحتاج إلى معجزة غير القرآن ولا تحتاج إلى أكثر من تلاوة الكتاب الذى أوحاه الله إليه[3] .

= تعمقاً يهدى الإنسانية طريقها إلى الحضارة التى تنشدها والقرآن أصدق مرجع لهذه الدراسة وهذا الكتاب لايأتيه الباطل ولا تعلق به الريبة .. فكل ماتعلق بسيرة محمد يجب أن يعرض على القرآن فما وافقه كان حقا وما لم يوافقه لم يكن بحق » والمراد مما وافق القرآن ماورد به القرآن وقد عبر به فى كثير من كلماته التى سبق نقلها . ويؤيده أن مرمى هذه المقدمة التى كتبها لطبعة كتابه الثانية خلاصتها أنه لا يرى كتب الحديث وكتب السيرة مرجعاً صادقاً لاتتعلق به الريبة . فحينئذ يكون من حق امرئ أن يقوم فيرد كل ماورد به كتاب « حياة محمد » تقريبا ، بحجة أنه لم يرد به القرآن .

[١] يظن معاليه أن الوحى ينحصر فى الكتاب المنزل ولم يوح إلى نبينا غير القرآن مع أن الله تعالى قال فى كتابه : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » وقال : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » فهو لايعرف كون الوحى على قسمين : وحى متلو وهو الكتاب ووحى غير متلو وهو السنة .

[٢] إذا كان المانع من الاعتراف بالمعجزات الكونية عدم اعتراف العلم بما يخالف سنن الكون فهذا العلم الذى يخضع لحكمه العصريون من المسلمين لايعترف أيضاً بالله وحده لاشريك له ولذا قال معاليه فى أواخر مقدمة الطبعة الأولى لكتابه عن علاقة الإنسان بالكون وخالق الكون: « قد يقف العلم بوسائله حائراً أمامها لايستطيع أن يثبتها ولا أن ينفيها وهو لذلك لايعتبرها حقائق علمية » ص ٢٢

[٣] إن كان لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم معجزات غير القرآن وهذا مانعتقده بأدلة من السنة بل من الكتاب أيضاً كما سيتبين للقارئ ، فلا يجوز للمسلم أن يجازف ويقول : ليس لنبينا معجزات كونية ولا يحتاج الإيمان بالله ولا الشهادة برسالة محمد إلى تلك المعجزات ، كأن الله تعالى أظهر تلك المعجزات على يده عبثا مستغنى عنها . ثم لما كان نبينا مبعوثا إلى الناس كافة وفيهم أمم =

وقال أيضا ص ٥٦ : « لم يذكر التاريخ أن معجزة حملت أحدا من الذين آمنوا بالله ورسوله فى حياة النبي العربي على أن يؤمن به[١] بل كانت حجة الله البالغة عن طريق الوحى على لسان نبيه ، وكانت حياة النبي فى سموها هى التى دعت إلى الإيمان من آمن منهم وإن كتب السيرة لتذكر أن طائفة من الذين آمنوا برسالة محمد قبل الإسراء قد ارتدت عن إيمانها حين ذكر النبي أن الله أسرى به ليلا من المسجد الحرام

= غير العرب لاتدرك إعجاز القرآن إلا من أكب منهم على تعلم اللغة العربية وأنفق شطراً كبيراً من عمره فيه وجبل على طبع أدبى سليم ، فلا تصح دعوى استغناء هذه الكثرة العظمى فى تصديق رسالة محمد صلى الله عليه وسلم عن معجزاته الكونية التى روتها كتب الحديث أو على الأقل روت بعضها بصحة تفوق روايات تاريخ الأمم المقبولة .

إن لسيدنا موسى معجزات يؤمن بها اليهود والنصارى ولسيدنا المسيح معجزات يؤمن بها المسيحيون وهذا قبل أن نزل القرآن وآمنا بهما وبمعجزاتهما نحن المسلمين أيضاً، وليس طريق إيمان اليهود والنصارى بتلك المعجزات الواصلة إليهم بروايات من سلفهم إلى خلفهم ، أقوى وأثبت من أحاديث معجزات سيدنا محمد المروية فى كتب الحديث ، فلماذا إذن يؤمن كل من اليهود والنصارى بمعجزات نبيهم ولا نؤمن نحن المسلمين بمعجزات نبينا ؟ فهل كون القرآن أكبر معجزة وأفضلها يمنع من وجود معجزات أخرى لنبينا صلى الله عليه وسلم ؟ وهل الغرض من هـذا التفريق بين معجزات الأنبياء وبين معجزات نبينا تكذيب روايات المسلمين وتخصيصها بعدم الوثوق أم الغرض تبرئة نبينا من معجزات الأنبياء الماضين التى لايقرها العقل ؟

[١] يرد عليه أن ماسماه التاريخ إن كان مأخوذاً من كتب السيرة والحديث فهى تشهد بمعجزات نبينا وإن لم يكن مأخوذاً منها وكان يذكر معجزات نبينا من غير ذكر من حملته المعجزات على الإيمان فلماذا يفضل غير المذكور فى التاريخ على المذكور المنصوص عليـه إن كان ذلك التاريخ حائز الثقة ؟ وإن كان ماسماه التاريخ لايذكر معجزة ولا من حملته المعجزة على الإيمان فـكيف يصح له القول بأن التاريخ لم يذكر أن معجزة حملت أحداً من الذين آمنوا بالله ورسوله فى حياة النبي على أن يؤمن، لأنه لما لم يذكر معجزات نبينا لم يذكر أيضاً أنها حملت أحداً على الإيمان، وليس للمؤلف الحق منطقيا أن يستخرج من هذا حكمه بأن المعجزات لا تحمل أحداً على الإيمان .

إلى المسجد الأقصى الذى باركـ حوله[1] ولم يؤمن سراقة بن جعشم لما اتبع محمدا حين هجرته إلى المدينة ليأتى أهل مكة به حيا أو ميتا ، طمعا فى ما لهم على رغم ما روت كتب السيرة من معجزات الله فى سراقة وفى جواده [2] ولم يذكر التاريخ أن مشركا آمن برسالة محمد لمعجزة من المعجزات [3] كما آمن سحرة فرعون لما لقفت عصا موسى ما صنعوا » .

وقال أيضا ص ٦٢ « إن الفترة التى انتهت بقتل عثمان هى التى تقررت فيها القواعد الصحيحة للحياة الإسلامية العامة وهى لذلك وحدها التى يمكن الاعتماد الثابت اليقينى على ما وقع لمعرفة هذه القواعد الصحيحة [4] أما فيما بعد هذه الفترة فإنه على الرغم من ازدهار العلم والمعرفة أيام الأمويين وبخاصة أيام العباسيين ، قد اندست يد العبث بهذه القواعد الأساسية الصحيحة لتقيم مقامها قواعد تتنافى فى

---

[١] ماذا يريد أن يقول هيكل باشا ؟ فهل هو ينتقد حادثة الإسراء بأنها فشلت ولم تنفع فى هداية الناس إلى الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ثم يتوسل بنفى فائدة المعجزات إلى نفى المعجزات ؟ لكن المعجزات كما قيل انها تقسم إلى معجزة هداية ومعجزة إنذار ، منقسمة أيضاً إلى معجزة تكريم للنبى كما فى الإسراء به إلى المسجد الأقصى ثم إلى السماوات ولا يلزم أن تكون المعجزة حتى معجزة الهداية ضامنة للهداية بالنسبة إلى كل زمان وكل إنسان ، وهذا القرآن مع كونه فى رأس معجزات الهداية ما آمن به إلا من شرح الله صدره للاسلام . فمسألة الهداية بيد الله فهو يهدى من يشاء ويضل من يشاء ، ويهدى من يهديه إذا شاء من غير معجزة ومن غير نبى، إلا أنه لا يعذب الناس حتى يبعث رسولا، وبالمعجزات تتم حجته عليهم . وبهذا البيان يسقط ماذكره معاليه هنا جملة .

[٢] هو آمن بعد حين وأعطى أسورة كسرى فى فتح إيران .

[٣] لا معجزة عند معاليه غير القرآن ومراده من المعجزات التى لم يذكر التاريخ أن مشركا آمن عند واحدة منها برسالة نبينا ، هى المعجزات التى اختلقها التاريخ نفسه فلماذا إذن لم يختلق هذا التاريخ إيمان مشرك على الأقل مع كل معجزة اختلقها ؟ فهل عجز عن اختلاق الثانى الذى هو أسهل من الأول ؟

[٤] استثنى هذه الفترة الأولى التى جمع فيها القرآن لئلا يسرى العبث والتزييف اللذان ادعى استيلاءهما على الفترات اللاحقة وإفسادهما لحجية الأحاديث المجموعة فى تلك الفترات ، إلى القرآن .

كثير من الأحيان وروح الإسلام تحقيقاً لأغراض شعوبية فى أكثر أمرها ، وقد كان الأعاجم وكان الذين تظاهروا بالإسلام من اليهود والنصارى هم الذين روّجوا لهذه القواعد الجديدة ، غير متورعين فى تأييدهم عن اختراع الأحاديث ونسبتها إلى النبى عليه السلام [1] ولا عن ادعاء أشياء على الخلفاء الأولين لا تتفق وسيرتهم ولا تلتئم ومزاجهم » .

انتهى ما رأينا نقله من كلمات هيكل باشا فى مقدمة كتابه . وقد أطلنا فى النقل عنه ـ كما أطال هو فى التدليل على أنه أحسن صنعا فى تجريد « حياة محمد » عن المعجزات الكونية ـ حرصاً منا على أن لا نكون قد عزونا عند النقد عليه ما لم يقله أو لم يكن هو مراده مما قاله، وإنما أسأنا نحن الفهم والتفسير وبنينا اعتراضاتنا عليه .

فقد انجلى من هذه النقول الطويلة أن معاليه يتوسل إلى إسقاط معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم الكونية عن مرتبة الثبوت بإسقاط جميع الأقوال المروية عنه غير القرآن مع الأفعال المنسوبة إليه وجميع ما جرى عليه فى حياته مما ذكر فى كتب الحديث والسيرة ولم يُذكر فى القرآن ، عن رتبة الجدارة بالتعويل عليه ، على أن يكون

---

[١] هذا القول وهذه الدعوى تشبه قول الشيخ محمد عبده أثناء مناظرته الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » ـ ومقالات المناظرة منشورة فى آخر كتاب الأستاذ المذكور المسمى « فلسفة ابن رشد » تحت عنوان « باب الردود » ـ ما معناه وخلاصته أن الإسلام استعجم فى عهد المعتصم بدخول العناصر الأجنبية عن العرب فيه كالفرس والترك . ولعل معالى هيكل باشا اقتبس هذه الفكرة من الشيخ محمد عبده ثم مزجها بأقوال المستشرقين . وكنت أنا قبل رؤية هذه الأسطر من مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « حياة محمد » أحمل كلام الشيخ ذاك على مغزى سياسى قوى وأقول فى نفسى إنه يغضبه إفلات الحكم من يد العرب حتى لا يسره ازدياد قوة الإسلام بدخول عناصر جديدة فيه وانضمامهم إلى المسلمين . والآن، وبعد أن ازددت علماً بأفكار الشيخ ومبادئه ، أذهب فى فهم معنى قوله المذكور مذاهب بعيدة وأحمله على مرامى عميقة لو سردتها لخرجت عن الموضوع إلى موضوع آخر لا يمكن توفية حقه إلا بتأليف مستقل .

سواء فى ذلك ما يتعلق بالمعجزات وما يتعلق بغيرها ، وأن يحق لكل شاك فى صحة ما ورد فى تلك الكتب من أولها إلى آخرها ، شكه !! [١] .

فإن صحت لماليه هذه الدعوى لزم أن يكون أول واجبه الإحجام عن تأليف هذا الكتاب الذى أسماه « حياة محمد » فمن أى مصدر كتب ما كتبه فيه إن كانت كتب السيرة والحديث غير جديرة بالثقة والتعويل [٢] وأصحابها متهمين بالأغراض السياسية والدينية ؟ وليس فى القرآن ما يكفى من المعلومات اللازمة لتأليف كتاب عن حياة محمد صلى الله عليه وسلم مثل كتاب هيكل باشا ، لأن كتاب الله ليس كتاب السيرة والترجمة عن حياة نبيه . فإن كان التشكيك المطلق فى صحة ما عزى إلى النبى صلى الله عليه وسلم من الأفعال أو روى عنه من الأحاديث فى كتب الصفوة من أئمة المسلمين، غريباً من أى مسلم فهو ممن وضع كتابا عن « حياة محمد » أغرب ، فمن أى أصل اقتبس إذن ما ضمنه فى كتابه ؟ حتى إنه لا يمكنه أو بالأصح لا يجوز له ـ بالنظر إلى عقليته المفهومة واضحة من كلماته التى نقلناها وأطلنا فى النقل ـ أن يأخذ من كتب المستشرقين الذين يقدرون لمحمد صلى الله عليه وسلم وحياته قدرها ولا يتعمدون الحق والإنصاف ـ على فرض وجود فريق منهم بهذه الصفة ـ لأن مصادرهم فى كتبهم أيضا

---

[١] لم تقتصر مطاعن هيكل باشا فى كتب الحديث والسيرة على مافيها من الروايات المتعلقة بالمعجزات كما نبهنا عليه من قبل أيضا وما كنا مغالين فى هذا التنبيه ، بل سعى معاليه لإلقاء الشبهة فى كل ماورد فى تلك الكتب وإن كان مقصوده الطعن فى رواياتها المتعلقة بالمعجزات فحسب ، وكان دافعه إلى إطلاق القول أنه لم يجد سبيلا خاصا للوصول إلى مقصوده هذا نعم كل مافيها بالطعن ولم يفكر فيما يترتب عليه أو لم يبال به . وعليه فارتقى واجبنا فى نقد كلامه من الدفاع عن معجزات نبينا غير القرآن وعن الروايات الواردة بصددها فى كتب الحديث والسيرة ، إلى الدفاع عن ركن السنة مطلقا فى الإسلام .

[٢] لو انتقد تلك الكتب بأنها تحتوى روايات وأحاديث لايوثق بها ثم عينت تلك الأحاديث والروايات وبينت أسباب النقد كما يفعله النقاد من علماء الحديث لهان الأمر ولم يقع جميع مافى تلك الكتب تحت الشبهة بحيث لا يميز صحيحه ـ إن كان فيها صحيح ـ عن سقيمه .

لابد أن تنتهى إلى كتب الإسلام التى زعزع هيكل باشا ثقة الناس بها وهدم معها كتب الآخذين منها .

ولا يمنع هذه الزعزعة وذاك الهدم كون معاليه استدرك الأمر فاستثنى الفترة الأولى من تاريخ الإسلام المعتبرة من بدئه إلى مقتل عثمان وأولاها الثقة حيث قال ص ٦١ « فى الفترة الأولى بقى اتفاق المسلمين تاما لم تغير منه روايات الاختلاف على الخلافة ولا غيرت منه حروب الردة ولا فتح المسلمين البلاد التى فتحوا . أما بعد مقتل عثمان فقد دب الخلاف بين المسلمين وقامت الحروب الأهلية بين علىّ ومعاوية واستمرت الثورات ظاهرة تارة ، خفية أخرى ولعبت الأهواء السياسية دوراً خطيراً فى الحياة الدينية نفسها » إذلم يجمع أحاديثَ النبى صلى الله عليه وسلم جامعوها ولم يكتب السيرة كتّابها إلا بعد الفترة الأولى ، فلا يكفى فى الوثوق بواقعات التاريخ الإسلامى كون زمان وقوعها قبل مقتل عثمان ، بعد أن كان كتّابها وجامعوها من رجال الفترة الثانية المفروض فيهم الغش والغرض ، ألا يرى أن الأحاديث والروايات الخاصة بالمعجزات لاريب فى أنها باعتبار مصادرها تتقدم الفترة المشبوهة ومع ذلك لم ينجها تقدُّمُها الزمنى عن تشكيك معاليه فى صحتها .

ولا يفتح أمام الباشا طريقا لإمكان تأليف كتابه بعد أن أقفل الطريق على نفسه، أن يوجد هناك أحاديث صحيحة على نسبة حديث واحد فى مائة وخمسين حديثا ورواية واحدة فى مائة وخمسين رواية يمكن الاعتماد عليهما فى وضع كتاب عن حياة نبى الإسلام صلى الله عليه وسلم كما ذكر الباشا نفسه هذه النسبة واعترف بها عند ذكر اهتمام الإمام البخارى وأبى داود بتمحيص الأحاديث ونقدها ، لأن معاليه ذاهب إلى اختلاط القلة الضئيلة بتلك الكثرة القاهرة المؤدى إلى فساد الجميع، غيرَ واثق بتمحيص البخارى وانتقائه أربعة آلاف من ستمائة ألف حديث . ولعل معاليه يبنى عدم وثوقه هذا على ما ذكره ـ وقد نقلنا عنه سابقا ـ من تجريح بعض العلماء لكثير من الأحاديث

التى أثبتها جامعوها فى كتبهم على أنها صحيحة [١] فمـالى المؤلف مدع لفساد الـكل حتى الباقى بعد إسقاط مئات الألوف وحتى الباقى بعد تجريح بعض معين من البـاقى الأول . فلو لم يدّع ذلك لوجد أحاديث المعجزات فى البقية الباقية من انتقاء بعد انتقاء ونقد بعد نقد ، وما وسعه أن يجعل كتابه عطلا عن المعجزات .

هـذا هو النقد العلمى الذى يكرر الباشا ذكره عند ذكر الأسباب الناعية على أحاديث المعجزات ورواياتها والذى يدعى أنه أسّس كتابه عليه والذى أيضا ينقـض هو نفسه أساس كتابه نفسه مع أساس المعجزات وأحاديثها . ويجعله معلقا على الهواء . وخلاصة نقدنا أن كتاب الباشا ينقض نفسه بنفسه . هذا واحد .

— ٢ —

الثانى هل فـكر معاليه فيما يترتب على ما فعله حين أثار الشبهة فى صحة الأحاديث النبوية بجملتها وفى أمانة رواتها بجملتهم وفى جدارة كتبها بجملتها بأن يعول عليها ؟ يترتب عليه ويلزمه لزوما عقليا بيّنا هدمُ الركن الثانى من الأركان الأربعة التى يعتمد عليها الإسلام أعنى الـكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وهدم ماينبنى على الثانى من الثالث والرابع . ولنقل جدلا : لينهدم ما يلزم انهدامه إن لم يكن مبنيا على أساس صحيح وكانت الحقيقة على خلافه ولانبالى بانهدام صلاتنا وصيامنا وزكاتنا وحجنا بانهدام ركن السنة لابتناء أحكامها التفصيلية عليها وكون الأحاديث مبيّنة لإجمال القرآن ومتممة له بهذه الحيثية ، فما كنا ندرى ـ لو لم تكن السنة ـ كيف نصلى ؟ وكم نركع ونسجد وكيف نزكى وكم يخرج المزكى من ماله ؟ وكيف يحج الحاج ومن ذا يعلم مثلا أن المرأة لا تصلى ولاتصوم أيام حيضها ثم تقضى الصوم ، وأن الصلاة تجب على المريض ولا

---

[١] قد بينا فيما سبق معنى هذا التجريح وعدد الأحاديث المنتقدة فى صحيح البخارى ومسلم .

تجب على الحائض ؟ والتفاصيل المذكورة فى كتب الفقة عن مسائل هـذه العبادات لا نجدها فى الـكتاب . فيلزم عند اقتصار مدار العمل على الـكتاب أن يكون لقائل أن يقول : « هذه الأعمال التى يعملها المسلمون إلى يومنا هذا لاتستند إلى أساس صحيح ثابت فى الدين » وهذا انهدام صلاتنا وصيامنا وزكاتنا وحجنا [1] ولنقل لينهدم ما ينهدم ولا نبال به ، لـكن سنة نبي الإسلام ليست كما زعمه وزير معارف مصر واهية الأساس لا تقاوم النقـد والتمحيص على الطريقة العلمية أو لا يبق منهـا بعـد النقد والتمحيص شىء تبنى عليه الأحكام ، بل الطريقة المتبعة فى الإسلام لتوثيق الأحاديث النبوية أفضل طريق وأعلاها ، لا تدانيها فى دقتهـا وسموها أى طريقة علمية غربية أتبعت فى توثيق الروايات . حسبك أن نقـد الرجال أى رجال الحديث أصبح علما مدونا فى الإســلام له كتب خاصــة لا تستوعبها المجلدات ، نذكر منها « تهذيب الـكمال » للمزى وعليه شرح علاء الدين المغلطائى فى ثلاثة عشر مجلدا و « تهذيب التهذيب » للحافظ ابن حجر فى عشر مجلدات يذكر فى أوله أنه ألفه فى ثمانية عشر عاما و « الفاصل بين الراوى والواعى » للرامهرمزى و « ميزان الاعتدال » للذهبى و « لسان الميزان » لابن حجر . وقد ذكرنا من قبل أسماء الـكتب الجامعة لتراجم ثلاثة عشر ألفا من الصحابة وشهادة الدكتور « اشبره نـكر » الألمانى بامتياز الأمة الإسلامية بين أمم الدنيا فى الاهتمام بتمحيص الروايات وإحاطة الموضوع من أوسع نطاقه . فى صحيح البخارى مثلا ألفان وستمائة واثنان من الأحاديث المسندة سوى

[١] عجيب مالقى الإسلام والعلوم الإسلامية بمصر فى زماننا فإنى أسمع كثيراً من العلماء والعقلاء فيها يتبرمون بمناقشات المتكلمين وخوضهم فى مباحث الفلسفة مدعين الغنى عنها فى الاشتغال بمطالعة السنة ، مع أنك ترى ماطرأ على مكان السنة بمصر من اعتداء المؤلفين العصريين بكتبهم عليها ومن توانى علماء الدين فى كبح جماح المعتدين وتنبيه الغافلين ، بل ومن إشادة البعض من العلمـاء بتلك الـكتب .

المكررة [١] انتقاها من مائة ألف حديث صحيح يحفظها . وقريب من ألفى راو اختارهم من نيف وثلاثين ألفا من الرواة الثقاة الذين يعرفهم . وكتاب البخارى البالغ أربع مجلدات كبيرة يبقى بعد حذف أسانيده على حجم مجلد واحد متوسط الحجم ، فهل سمعتم وسمعت الدنيا أن كتاب تاريخ فى هذا الحجم يروى مافيه سماعا من ألفى رجل ثقة يعرفهم المؤلف وغيره من أهل هذا العلم بأسمائهم وأوصافهم ، على أن يكون كل جملة معينة من الكتاب مؤلفة من سطر أو أكثر أو أقل تقريبا سمعها فلان وهو من فلان إلى أن اتصل بالنبى صلى الله عليه وسلم فيقام لكل سطر من الكتاب تقريباً شهود من الرواة يتحملون مسؤلية روايته ؟ .

ولم يتأخر جمع الأحاديث إلى عصر المأمون كما ادعاه الباشا فيما سبق تمديدا للزمان الحائل بين مصدرها وجمعها ، بل جُمع فى عهد عمر بن عبد العزيز المتوفى فى ١٠١ وكان قد أمر فى هذا الشأن بتشكيل دواوين يبلغ عددها ألوفا فجُمع أربعة آلاف حديث تتعلق بتفاصيل الأحكام الشرعية ، وخمسمائة حديث تتعلق بأصولها وكان الخليفة نفسه من كبار المجتهدين والمحدثين . ولم يتأخر التأليف فى الحديث أيضا إلى عصر المأمون فقد كان ابن شهاب الزهرى المتوفى فى ١٢٢ مؤلِّف أول كتاب فى زمن عمر بن عبد العزيز وكان ابن جريج فى مكة المتوفى فى ١٥٠ وابن إسحق فى ١٥١ ومالك فى ١٧٩ فى المدينة وسفيان الثورى فى ١٦٠ فى الكوفة وحماد بن سلمة فى ١٦٧ أو ربيع بن صبيح فى ١٦٠ وسعيد بن أبى عروبة فى١٥٦ فى البصرة والأوزاعى فى الشام متقدمين فى جمع الأحاديث .

نعم قد يوجد بين الأحاديث أحاديث موضوعة وأحاديث منكرة وأحاديث ضعيفة ـ ويوجد شئ منها فى أحاديث المعجزات أيضا ـ لكن هناك مع كل ذلك أحاديث

---

[١] وعلى قول صديقى الأستاذ فؤاد عبدالباقى الذى عده فى كتابه « جامع مادة صحيح البخارى وأطراف البخارى » ألفان وستمائة وخمسة .

متواترةوأحاديث مشهورة وهناك أخبار آحادمتواترة المعنى وأخبار آحادفى رتبةالصحة وأخبارآحادفى رتبةالحُسن وهناك أحاديث مرفوعةوأحاديث مرسلة[1] فأئمةالحديث أنفسهم ورجالهم الثقات رتبوا الأحاديث الواصلة إليهم بأسانيد مختلفة على هذه المراتب وميزوا زيوفهامن صحاحها وكان الرواة المتهمون بالكذب أو عدم الدقة معلومين عندهم فإذا دخل واحد من المتهمين أو المجهولى الحال فى سلسلة الإسناد لأى حديث أخل برتبته من القبول . واليوم أصبحت مرتبة ثبوت كل واحد من الأحاديث المضبوطة فى جوامع الكتب المحصاة بمئات الألوف متعينة عندنا تعينا لا محل للريبة فيه . فالذين ينظرون من بعيد إلى ما يجرى فى علم الحديث الإسلامى من النقد الحر والرقابة الدقيقة ويطلعون منه على أن علماء الحديث لا يقيمون فيما بينهم لبعض الأحاديث وزنا . ويقيمون لبعضها وزنا ناقصا ، ليس من الإنصاف أن يتخذوه وسيلة طعن مطلق فى قيمة الحديث وموقعه بين أدلة الشرع الإسلامى . ولولا أن علماء الحديث أنفسهم لم ينقدوا مايستحق النقد من الأحاديث لما أمكن المستشرقين أن يميبوا صحاحها بمعتلاتها . فنقدُ علماء الحديث من تلقاء أنفسهم ما يستحق النقد من الأحاديث لا يكون نقيصة لصحاحها تزيل الثقة عنها بل مزية تجعلها جديرة بالثقة وهذه الصحاح ينبنى عليها أكثر أحكام الشريعة الإسلامية من عباداتها ومعاملاتها . ومن المؤسف المؤلم للمسلم أن يرى بلادا

---

[١] وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمرى مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا أدرى ما وجدنا فى كتاب الله اتبعناه » رواه الشافعى فى الأم ، وكذا رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه عن أبى رافع مولى رسول الله وفى رواية الترمذى « ألا أنى أوتيت القرآن ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بالقرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه » وفى رواية مقدام « ألا وإن ماحرم رسول الله كما حرم الله » وهذا الحديث معدود من معجزاته صلى الله عليه وسلم المتعلقة بإخباره عن الغيب. قال الفاضل الهندى كاتب السيرة المارة الذكر من قبل : « إن هذا الإخبار كما ينطبق على المعتزلة القدماء ينطبق أيضا على طائفة حديثة من الهنديين والمصريين لايعولون على الأحاديث ويسمون أنفسهم أهل القرآن »

إسلامية اجترئ فيها على استبدال قوانين الأمم غير المسلمة بقوانين شريعتها ، ولم يكفها إلغاء العمل بشرعة الإسلام حتى زيد فى الاجتراء وطعن فى تلك الشريعة بدعوى عدم استنادها من ناحية السنة على أساس متين وقصر الأساس الصحيح على الكتاب، مع أن العمل ببعض الكتاب مهجور أيضا فى تلك البلاد . فلم يبق إلا دور أهمال البعض الباقى ثم الطعن فى أساس الكتاب [١] .

---

[١] وإنى لا أثق بإخلاص العصريين من الكتاب والعلماء الذين يقصرون اهتمامهم على القرآن ويهملون أسس الإسلام الأخرى ، لا أثق بإخلاصهم فى اهتمامهم بالقرآن زيادة على عدم وثوق بكفايتهم العلمية التى توجب عليهم تقدير الأسس الأخرى فقد قرأت مقالة فى مجلة «الرسالة» بعنوان «القرآن والمسلمون» للشيخ المصرى محمود شلتوت وكيل كلية الشريعة وقرأت معها مقالة لصاحب المجلة الأستاذ الزيات يشيد بمقالة الوكيل ويعدها انبعاث الأزهر ورأيت مقالة الشيخ المثنى عليها تغفل ذكر ماعدا القرآن وتنحى باللوائم على كتب التفسير المعروفة المتداولة فى أيدى العلماء مدعياً أن أهل التفاسير الماضية مافهموا القرآن . وهذا القول منه يتضمن القدح فى الأئمة المجتهدين الذين استنبطوا الأحكام من القرآن . بل إن التفاسير القديمة ينتهى طرفها الأول إلى تفسير الصحابة والرسول صلى الله عليه وسلم.

ولعل الشيخ القادح لا يعجبه إلا مثل تفسيره فى مقالة سابقة له قائلة بأن القرآن جارى عقيدة العرب فى تصوير الشيطان كشخص ذى حياة مع كونه فى الحقيقة عبارة عن نزعات الشر المنبثة فى العالم. فليس ببعيد أن يُلغى فى التفسير الجديد الذى يعجبه ، كثير من الأحكام المنصوص عليها فى القرآن بادعاء كونها مجاراة لأهواء العرب فى عهد الرسول القريب من عهد الجاهلية ، ويمكننى أن أذكر إباحة تعدد الزوجات مثالا لهذه الدعوى المنتظرة من الشيخ .

والحق أن القرآن الذى هو كلام الله لا يمكن أن تتصور فيه مجاراة الأهواء ، وإنما للعصريين أنفسهم أهواء يشذون بها عن المسلمين ويريدون إرهاق بعض آيات القرآن عليها، وهم فيما عدا ذلك من الآيات التى لا صلة لها بأهوائهم الشاذة عاجزون عن كتابة سطر يستحق أن يسمى تفسير القرآن من غير مراجعة كتب التفسير القديمة التى ادعى الشيخ أن أصحابها مافهموا القرآن ، أو مراجعة مابقى منها فى ذاكرتهم من تلك الآثار التى ورثوها معنا من العلماء الماضين فشكرناهم وكفروا .

وآخر ما أقول فى الذين يتظاهرون بحصر اهتمامهم فى القرآن نائين بجانبهم عن الحديث والفقه مثيرين الشك فى صحة الأحاديث ومدعين كون الفقه عبارة عن آراء الفقهاء ثم مستهينين من القرآن بتفاسيره القديمة فلم يبق إلا متن القرآن ، آخر ما أقول فيهم : قد كذّب القرآن فى هذا البلد =

وكيف يخطر ببال مسلم أن لا يكون ما فى صحيح البخارى الذى كان المسلمون إلى هذا الزمان يعتبرونه أصح الكتب بعد كتاب الله ، أو صحيح مسلم أو موطأ الإمام مالك أو مسند الإمام أحمد بن حنبل أو مسانيد الإمام أبى حنيفة أو الإمام الشافعى ؛ صحيحا حقيقة يعوّل عليه على الأقل كما يعول على كتب التاريخ المعتبرة عند علماء الغرب [1] أو أن تكون أمانة أئمة الإسلام المذكورين دون أمانة المؤرخين الغربيين وإخلاصهم للحق وتضحيتهم فى سبيله دون إخلاصهم وتضحيتهم، أو أن لا يكون بين عشرات الألوف من الأحاديث المروية فى كتبهم ـ ومسند الإمام أحمد وحده يحتوى من الأحاديث ما يقرب من أربعين ألفا ـ حديث واحد صحيح تثبت به واحدة من معجزات محمد صلى الله عليه وسلم الكونية ؟ .

عجيب جدا أن يكون المسيحيون صعدوا بنبيهم إلى درجة الألوهية إستنادا إلى معجزاته الكونية ويكونَ المسلمون استكثروا لنبيهم معجزة كونية واحدة تدل على نبوته ولو بالنظر إلى الذين لا يقدرون معجزة القرآن حق قدرها كالمستشرقين والعامة من الناس . فهل يظن منكرو المعجزات الكونية منا لمحمد صلى الله عليه وسلم أنهم يستجلبون بإنكارهم هذا إعجاب المستشرقين نحو نبينا ؟ كلا ، وإنما يعجب ذلك الذين ينكرون النبوات من الغربيين. والذين لا ينكرون النبوات منهم يبقى نبى الإسلام

= قبل بضع عشرة سنة تصديقاً لبعض أعداء الإسلام من المستشرقين ـ كما كذّبت السنة أخيراً لإنكار المعجزات فى حياة محمد صلى الله عليه وسلم تصديقاً لبعض الآخر من الأعداء ـ وعند ذلك انبرى من انبرى من كتاب المسلمين وعلمائهم للدفاع عن القرآن وصال على المعتدى . ولا أدرى لعدم كونى يومئذ بمصر ، هل بين المدافعين الصائلين الشيخ شلتوت أو الأستاذ الزيات أو الدكتور هيكل مؤلف « حياة محمد » ومخليها عن المعجزات غير القرآن ؟

[١] نعم أنا لا أدعى لأولئك الأئمة الذين لاشك فى أنهم أكثر خوفا من الله من مؤلفى الغرب وأنه لا ضمان أقوى لتجنب الكذب من مخافة الله ، لا أدعى لهم العصمة من الخطأ ، والأمانة والعدالة غير العصمة، مع أن كتب المؤرخين الغربيين لم تمحص ولم تغربل عليهم بعشر معشار ماغربلت كتب أئمة الإسلام بأيدى أئمة الإسلام الآخرين .

عندهم بفضل معالى هيكل باشا من غير معجزة ، لأنهم لا يقدرون إعجاز القرآن الذى لا يفهمونه . وفضلا عن هذا فماليه يلطخ سمعة كبار المسلمين الذين كانوا وسائط بلاغه عن نبيهم، بوصمة شبهة الكذب . فإذا كان الحق يقال مهما كان مرا فما فعل هيكل باشا فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه من إثارة الشبهة فى صحة أحاديث الرسول بجملتها[1] للتوصل إلى إثارة الشبهة فى صحة أحاديث المعجزات ، ومن التنازل عن ثانى المعقلين الرئيسيين من معاقل الإسلام الأربعة ألا وهو السنة ، فى سبيل التنازل عن معجزات نبى الإسلام الكونية ـ جناية لا تغتفر ، وتأييد مشيخة الأزهر لهذه الجناية أدهى وأمر . فكيف يتفق هذا التأييد وتدريس الحديث فى الأزهر بل تدريس أصول الفقه والفقه أيضا بمذاهبه الأربعة حال كون أكثر أحكامها مستندة إلى السنة ؟ فهل الأستاذ الأكبر المراغى يحاول بتقريظ كتاب الدكتور هيكل باشا وتقديمه للمسلمين تهيئة جو ملائم لإلغاء كلية الشريعة ؟ .

ومن دواعى الأسف أن كتاب معاليه الذى تخاطف نسخه الراغبون فى قراءته واقتنائه من المسلمين بمصر حتى طبع ثلاث مرات فى أربع سنين، كان يكيل فى مرأى ومسمع من أولئك القارئين المسلمين طعنات تزييف على كتب كانت تعتبر من يوم تأليفها إلى هذا الزمان أصح الكتب فى الإسلام بعد كتاب الله مثل صحيح البخارى وصحيح مسلم وموطأ مالك [2] وغيرها من السنن والمسانيد ، فلم تعل فى مصر ولا فى غير مصر أصوات دفاع عن كرامة هذه الكتب المباركة عند المسلمين ولو بقدر الأصوات المرتفعة من النواب المسلمين فى برلمان مصر دفاعا عن كتاب « برناردشو »

---

[١] بل التشكيك فى كتب الحديث والسيرة على الإطلاق يؤدى إلى التشكيك فى القرآن أيضا لأن تلك الكتب هى المرجع أيضا فى مسألة جمع القرآن وما التزم فيه من الدقة فى ضبط الأصل .

[٢] أصح الكتب بعد كتاب الله على قول الإمام الشافعى موطأ مالك ، وهذا لاينافى قول الآخرين بأن أصحها بعد القرآن صحيح البخارى لكون البخارى وصحيحه متأخرين عن الإمام الشافعى.

الإنجليزى الذى كان يدرس فى الجامعة المصرية والذى فيه شتم نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أقبح شتم ، ولا بقـدر صوت الأستاذ الأكبر المراغى شيخ الجامع الأزهر والشيخ رشيد رضا صاحب المنار دفاعا عن كتاب هيكل باشا الطاعن فى كتب الحديث [١] .

— ٣ —

الثالث أن المانع من إثبات المعجزات الكونية فى « حياة محمد » على ما يظهر من اعتذار مؤلفه فى مقدمة الطبعة الثانية هو مخالفة تلك المعجزات للقرآن . وربما تراه يعبر عن هذا المانع بعدم ورود تلك المعجزات فى القرآن ، لكن مخالفة القرآن شىء وعدم ورود الذكر فيه شىء آخر . فإن صح الأول صح كونه مانعا إلى حد ما . وليس الثانى بمانع ، صح أو لم يصح ! إذ القرآن لم يكن كتاب سيرة أو تاريخ لحياة محمد صلى الله عليه وسلم كما أنه لا معنى لتعليق صحة ما فى كتب الحديث والسيرة من معجزات نبينا الكونية ، بشرط كونها واردة الذكر فى القرآن فتكون تلك الكتب تكرارا لما فى القرآن مستغنى عنها .

فالمقياس الذى يرى مماليه حتما على المسلمين تطبيقَه على الأحاديث المنسوبة إلى

---

[١] لا يقال إن الطعن فى كتب الأحاديث المؤدى إلى انهيار أساس مهم من أسس الشريعة الإسلامية وقع من مؤلف « حياة محمد » فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه ، تبريراً لإهماله المعجزات المذكورة فى كتب الحديث والسيرة ، وجوابا عن الاعتراضات الموردة على المؤلف بسبب هذا الإهمال لكن تقريظ فضيلة الأستاذ الأكبر انتشر مع الطبعة الاولى وتقدم تلك الطعون الملحقة بالطبعة الثانية. لأنا نقول إن تقريظ فضيلته قبل الطبعة الثانية والطعون الملحقة بها لم يكن مقدما على الإهمال الظاهر فى الطبعة الاولى الذى ورط صاحبه فى الطعون المنتشرة مع الطبعة الثانية . على أنه كان فى استطاعة فضيلته أن يسحب تقريظه لكتاب الدكتور هيكل باشا بعد أن رأى طعونه الهدامة المصوبة نحو السنة فى الطبعة الثانية والثالثة ، فلم يفعل بل أذن فى نشر تقريظه مع كل طبعة .

نبيهم ليملؤوا صحاحها من زيوفها ثم يعنفهم بإهماله ، مضطرب بين أمرين يحسبهما معاليه أمرا واحدا فيذكر أحدهما تارة والآخر تارة أخرى وتارة يذكرهما معا وتارة يزيد عليهما مقياسا ثالثا . وقد جمع الثلاثة فى قوله :

« ولو أنهم أنصفوا التاريخ لطبقوا الحديث على سيرة النبى العربى فى جملتها وفى تفصيلها دون استثناء لأى نبأ روى عنها لا يتفق وما ورد فى القرآن الكريم فالم يكن مما تجرى به سنة الكون ولم يرد ذكره فى كتاب الله لم يثبتوه ... »

فالأمران اللذان يذكرهما ويحسبهما أمرا واحدا هما عدم اتفاق نبأ الحديث مع القرآن وعدم ورود ذكره فيه . وقد عرفت أن ثانيهما حشو مفسد والمانع الثالث المزيد عدم كونه مما يجرى به سنة الكون ، وربما يعبر معاليه عن هذا المانع بكونه مما لا يقره العقل ويحسبهما أيضا واحدا ، مع أن المخالف لسنة الكون أو لسنة الله شىء ، وما لا يقره العقل أو مالا يصدقه العقل أو مالا يسيغه العقل أو مالا يدخل فى معروف العقل أو ما يبعد عن مقتضى العقل أو مالا يقبله العقل ، شىء آخر . وقد استعمل كل هذه التعبيرات فى تارات : فاستعمل كلا من الخمسة فى أمكنة مختلفة من مقدمة الطبعة الثانية والأولى لكتابه واستعمل التعبير السادس فى صلب الكتاب ص ١٤٢ فهناك أمور أربعة يذكرها معاليه كأنها أمران ويعتبرها موانع لصحة الحديث : مخالفته للقرآن ؛ عدم ورود ذكر مافيه ، فيه ؛ مخالفته لسنة الكون ؛ مخالفته للعقل . وليس الأول متحدا مع الثانى ولا الثالث مع الرابع . وليس الثانى بمانع كما عرفت ولا الثالث وهو المخالف لسنة الله أوسنة الكون ، إذ يمكن أن يكون هذا المخالف معجزة ، وهو المطلوب . ولا يلزم أن يكون المخالف لسنة الكون أو سنة الله مخالفا للعقل أى محالا ، ومن هذا تعد المعجزة من خوارق المادة لا من خوارق العقل وإلا لما أمكنت ولما وقعت . لكن الذين لا يميزون خارق المادة من خارق العقل ويزعمون المعجزة التى هى من خوارق المادة وإن شئت فقل من خوارق سنة الكون ، خارقة للعقل

أيضا ، ينفونها قائلين باستحالتها ، وهذا الزعم منهم ناشىء من زعم آخر هو عـدم إمكان خرق القوانين الطبيعية المقررة فى العلم الحديث المثبت المبنى على التجارب الحسية، وهذا قول الملاحدة المادية ، وهذا أيضا هو الداء المزمن الذى استولى على عقول كثير من مثقفى المصريين والذى وقفنا مجهود كتابنا هذا ، على معالجته .

وأعجب شىء من المسلم عدم إقلاعه عن دعوى مبنية على نفى وجود الله وقدرته المسيطرة على الـكون . فمهما كان العلم المادى علما مثبتا ومهما كان ظنهم فى العلم المثبت المبنى على التجربة أنه لا يقبل التغيير والتعديل ولا يقر المعجزة ، فالعقل يفارق هـذا العلم المنقلب جهلا ويقر المعجزة أى يقـول بإمكانها . وقد أطلعنا القارىء فى أمكنة مختلفة من هذا الـكتاب على قيمة القوانين المثبتة بالتجارب .

ومما لى مؤلف كتاب « حياة محمد » النافى لمعجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الـكونية لو علم أن نفاة المعجزات من الغربيين بناء على استحالتها عقلا ، ، إنما ينفونها ويدعون استحالتها لعدم اعترافهم بوجود الله وبوجود أنبيائه ، لما نفى المعجزات عن حياة محمـد صلى الله عليه وسـلم وعلى الأقل لما بنى نفيها على أنهـا لا يقرها العقل . والأسف أن الذين استشارهم من شيـوخ المعاهد مكاشفا لهم ما ينتهجه فى كتابه ، شجعوه عليه بدلا من أن ينبهوه إلى أن المعجزات لا تنافى العقل . ويتصاعد الأسف تجاه فضيلة الأستاذ الأكبر فى تقريظ كتاب هيكل باشا ، بعد أن قال : « لم تكن معجزة محمد صلى الله عليه وسلم القاهرة إلا فى القرآن وهى معجزة عقلية » : « وما أبدع ما قال البوصيرى :

لم يمتحنا بما تعيا العقول به   حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم

ومعنى قول البوصيرى هذا بالنظر إلى إعجاب فضيلته به ان محمدا صلى الله عليـه وسلم لم يأت أمته بمعجزات لا تستسيغها العقول كما أتى غيره من الأنبياء صلوات الله عليهم ويعنى بها المعجزات الـكونية ، مع أنا إذا فرضنا هـذا المعنى لذلك القول كان

ما أتى به البوصيرى القائل لهذا القول والقائل فى نفس القصيدة مثلا :

جاءت لدعوته الأشجار ساجدةً ... تمشى إليه على ساق بلا قدم

والقائل :

أقسمتُ بالقمر المنشق إن له ... من قلبه نسبةً مبرورةَ القسم

بل القائل :

وكل آى أتى الرسل الكرامُ بها ... فإنما اتصلت من نوره بهم

من الأقوال المتناقضة ـ هو ما تعيا المقول به ، لاما أتى به الأنبياء من المعجزات الكونية . ولقد أغرب فضيلته فى استشهاده ببيت شعر أخطأ فى فهم معناه[1] وتغاضى لتمشية خطائه عن سائر أبيات القصيدة وهو بصدد الإفتاء المؤيد لإهمال معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم غير القرآن فى كتاب عن حياته ، لعدم اعتماد مؤلفه على كتب السيرة والحديث التى تُلصق بها تلك المعجزات . فكيف يستشهد ببيت شعر للبوصيرى المغلوط فى فهم معناه حين لا يُستشهد بالأحاديث المذكورة فى كتب الحديث ؟ مع أن بيت البوصيرى برىء مما توهم له الأستاذ الأكبر من المعنى ، وقرينة البراءة أبياته الكثيرة الأخرى التى أوردنا آنفا بعض نماذج منها ، وإنما معناه أن الإسلام لا يوجد فيه ما لا يقبله العقل كما وجد فى بعض الأديان المحرفة عن أصلها . أو معناه أن نبينا بعث بالحنيفية السهلة السمحة كما ورد فى الحديث وكما جاء فى القرآن ناعتا له (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) .

فإن اعترض معترض بكون المقارنة فى التوجيه الأول لا تقع بين الإسلام وغيره من الأديان المنزلة لعدم صحة اعتبار ما حرف منها دينا ، وبكون ما فى الأديان السابقة

---

[١] وقد ذكرنى هذا ماسبق لفضيلته أنه أخطأ فى فهم أقوال الفقهاء عند ترويج فتنة ترجمة القرآن الحادثة فى تركيا ، حيث كتب مقالة فى « السياسة الأسبوعية » و « الأهرام » واستدل على رأيه فى الجواز بأقوال العلماء المانعين كما يظهر ذلك من مراجعة كتابى « مسألة ترجمة القرآن » ص ٢٢ ـ ٢٤ الذى نشرته قبل بضعة عشر عاما ، وانتقدت فيه مقالة فضيلته وغيره .

من الشاق على التوجيه الثانى مما تميا به الأبدان لا مما تعيا به العقول [١] إن اعترض علينا فى التوجيهين ولم يجد غيرنا توجيها للبيت أحسن منهما ، فاللازم حينئذ حمل التبعة تبعة امتناع البيت عن التوجيه المعقول ، على عاتق قائله أعنى البوصيرى رحمه الله ، إذ ليس من الواجب على أحد أن يجد تفسيرا حسنا لبيت البوصيرى إن لم يكن هو أحسن إنشادَه . ولا يجوز إنكار معجزات نبينا الكونية طلبا لتقويم بيت شعر ، ثم لا يجوز مرتين أن يقال عن بيت مثله مضطرب المعنى : ما أبدعه ! كما قال فضيلة الأستاذ .

وكما أغرب فضيلة الأستاذ الأكبر أغرب معالى مؤلف الكتاب فى الاتفاق مع فضيلته على الخطأ فى فهم البيت وفى نسيان ماعداه من أبيات البردة ، ولم يكتف بتقبل هذه الفتوى المبنية على خطأ ظاهر فى الفهم بل جعل ثمن الشكر لفضيلته أن جعله فى عداد الأئمة المدققين مثل الغزالى ومحمد عبده .

ومهما وُجد فى أقوال الإمام الغزالى ما ينتقد عليه ، فليس فى الإمكان أن يكون له قول يتخذه الدكتور هيكل باشا سندا فى إنكار معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم غير القرآن . أما الشيخ محمد عبده الذى أزداد اطلاعا عنه بعد مجيئى مصر ما ازدادت أيامى بها ، على ضلع منه فى حدث مدبر ضد الإسلام كمساعدته الخفية لقاسم أمين فى إثارة فتنة السفور بمصر [٢] أو على شذوذ مريب كقوله المنقول سابقا فى تعريف

---

[١] ويمكن أن يعد ما فى الإنجيل من الآية المشهورة الآمرة بتحويل الخد الأيسر لمن ضرب الخد الأيمن ظلماً ليضربه أيضاً ، مما تعيا به عقول الرجال الأحرار .

[٢] وبالنظر إلى قول الشاعر المشهور على جارم بك فى قصيدته المذاعة بالراديو من محطة الحكومة ليلة الاحتفال بذكرى قاسم أمين الثلاثين :

كنت فى الحق للامام نصيرا والوفى الصفى من أصحابه

لم يكن قاسم هو مثير الفتنة والإمام مساعده ، بل الأمر بالعكس .

النبي أو على مجازفة تشف عن ضعف بصيرته فى العلم كإنكاره لبطلان التسلسل ونسبة كل ما قيل أو يقال فى إبطاله إلى الأوهام الكاذبة ، وقد سبق تفصيله فى الباب الأول والثانى من الكتاب ، والشيخ المراغى الذى كتب كلمة التحبيذ فى صدر كتاب لا يعترف لنبينا بمعجزة غير القرآن ويكذّب ماجاء عنها فى كتب السيرة والحديث ويسعى لرفع الثقة بتلك الكتب فى مسألة المعجزات وغيرها ويحسن ظنه بكتب المؤرخين الغربيين كما سبق منا فى ص١٥١ من الجزء الأول نقل كلمات عن كتاب معاليه تشهد بذلك ، فى حين أنه يسىء ظنه بكتب أئمة المسلمين ... كتب فضيلته كلمة التحبيذ والتقريظ على هذا الكتاب ورأى رأىَ مؤلفه فى نفى المعجزات الكونية ، وذهب من قول البوصيرى :

لم يمتحنا بما تعيا العقولُ به حرصا علينا فلم نَرتَب ولم نَهِم

إلى أنه أيضا على رأيهما غافلا عن أقوال البوصيرى من قصيدته فى غير هذا البيت ، وباعد بين الدين والعلم وبين الفقه والدين [1] فهذا الشيخ وذاك الشيخ لا يعدهما من أئمة الإسلام المدققين إلا من لا يعرف الإسلام وأئمته المدققين .

ومما يمنع كون معنى بيت البوصيرى كما فهمه الأستاذ المراغى فضلا عن القرآن المانعة له من أبيات فى نفس القصيدة ، أنه لو كان معناه أن نبينا لم يأت أمته بمعجزات تعيا العقول فى الاعتراف بها كما أتى غيره من الأنبياء ، لكان البوصيرى قائلا باستحالة معجزاتهم عند العقل ومنكرا لوقوعها فى أزمنتهم ، إذ المستحيل عند العقل وهو الذى يعيا العقل دون الاعتراف به ، لا يقع ولا يمكن وقوعه ، ولذا أنكر الأستاذ فريد وجدى القائل باستحالة المعجزات عقلا ، وقوعَها فى الماضى واعتبر جميع آيات القرآن المنبئة عن معجزات الأنبياء ، من المتشابهات . لكن البوصيرى رحمه الله لايتصور أن

[١] تكلمنا على الأول فى الجزء الثانى من هذا الكتاب (ص٩٥ـ١٠٤) وسنتكلم على الثانى فى الباب الرابع منه .

يكون فى هـذه العقلية الظاهرة البطلان . فهل الأستاذ الأكبر الذى فسر قول البوصيرى بغير ما أراده قائله ، فى عقلية رئيس تحرير « مجلة الأزهر » فى عدم التمييز بين خارق العادة وخارق العقل ؟

بقى أنه لا يقال عن فضيلة الأستاذ الأكبر، بعد غض النظر عن خطائه الفاحش فى فهمه لبيت البوصيرى الذى استشهد به : إن فضيلته ما أنكر فى تعريفه بكتاب هيكل باشا ومجازفته فى كيل التقريظ له ، معجزات نبينا غير القرآن، وإنما ادعى انحصار معجزاته القاهرة فى القرآن، وعنى بها معجزته القطعية التى يكفر منكرها . لأنا نقول بعد غض النظر ثانيا عن معجزاته غير القرآن الثابتة بالسنن المتواترة تواترا معنويا [1] بل الثابتة بالقرآن : فهل كل ما كتبه مؤلف كتاب « حياة محمد » فى كتابه ، مما يكفر منكره حتى يرى معجزاته غير القرآن لم تبلغ فى الثبوت هذا المبلغ فيخلى عنها كتابه ويقر له فضيلة الأستاذ الأكبر بهذا الإخلاء على تلك المعذرة ؟ فإن كان فى المعجزات غير القرآن ما ثبت ثبوتا يحكم على منكره بالضـلال إن لم يحكم بالـكفر ـ ولا شك فى وجـود مثله فيها ـ فهل لا يكفى عيبا على كتاب هيكل باشا أن يخلو عنه وعلى الأستاذ الأكبر أن يحبذ هذا الضلال ؟ وما فعله الباشا فى مقدمة الطبعة الثانية لـكتابه من سعيه لزعزعة ركن السنة فى الإسلام وسكوت فضيلة الأستاذ مادح الـكتاب على هذا السعى، لا شك فى أنه فوق الضلال .

---

[١] قال المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية «إن معجزات نبينا المغايرة للقرآن وإن لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة علىّ وسخاوة حاتم » وقد صرح القاضى عياض أيضاً فى «الشفاء» بهذا التواتر .

الرابع ماذا هو الباعث على إثبات معجزة عقلية وهى القرآن، لمحمد صلى الله عليه وسلم ونفى كل معجزة كونية عنه [١] وماذا هو الباعث على محاولة رفع الثقة بعامة الأحاديث النبوية فى سبيل نفى الثقة بأحاديث المعجزات ؟ فهل الباعث على ذلك ضعف مكان السنة حقيقة ، رغم كونها من أهم الأركان الأربعة التى تستند عليها الشريعة الإسلامية ، أم الباعث كون المعجزات الكونية لا يقبلها العقل مطلقا أو لا يقبلها العقل العصرى المبنى على التجربة ؟ وقد بينا فى مواضع عدة من الباب الأول وفى أول هذا الباب (الثالث) من الكتاب ، حدود التجربة وحدود العقل وأثبتنا أن العقل الذى ينظر إلى المعجزة الكونية نظره إلى المستحيل والذى تحكم عليه التجربة ولا يحكم هو على التجربة ، إنما هو عقل الذين لا يعرفون العقل وينكرونه وينكرون الحياة والروح وينكرون خالق العقل والحياة لعدم انقياد كل من هذه الأمور للتجربة ولا يمكن أن يكون مؤلف كتاب « حياة محمد » المؤمن بالله وكتابه المنزل على نبيه ، منهم .

لكن من الواجب أن يعرف معالى المؤلف أن منكرى المعجزات البانين إنكارها على دعوى استحالتها ، لا يفرقون بين المعجزات الكونية والعقلية ، ويرون الكل مخالفا لسنة الكون ، كما يرون المخالف لسنة الكون محالا . فمتى بلغ أى شىء مبلغ المعجزة والخارقة خالف سنة الكون وخرقها ، وإلا لم يكن معجزة إلا فى تعبيرات الأدباء

---

[١] كان فضيلة الأستاذ المراغى قال فيما كتبه تأييداً لإغفال المعجزات الكونية فى كتاب « هيكل باشا » : « لم تكن معجزة محمد صلى الله عليه وسلم القاهرة إلا فى القرآن وهى معجزة عقلية » وقد يضيفون إلى صفة « العقلية » « الإنسانية » كما قال هيكل باشا ص ٥٥ « مقارنة النبى العربى بمن سبقه من الرسل مقارنة مع الفارق فهو خاتم الأنبياء والمرسلين وهو مع ذلك أول رسول بعثه الله إلى الناس كافة ، لذلك أراد أن تكون معجزة محمد إنسانية عقلية » .

المتجوزين ، حتى ان النبوة والرسالة بمعناهما المعروف عند المليين معجزة مخالفة لسنة الـكون ، فمن يقول باستحالة المخالف لسنة الـكون يقول باستحالة النبوة والرسالة أيضا ، إلا أن تـكون من قبيل ما شاع فى ألسنة الـكتاب العصريين من رسالة المرأة ورسالة الرجل ورسالة « الجامعة » ورسالة «الأزهر » ورسالة الصحف ورسالة المجلة أو مجلة « الرسالة » . ومن غرائب العصر الذى يسود فيه عدم الاعتراف بالمعجزة والنبوة والرسالة، كثرة استعمال هذه الـكلمات وإن كانت فى غير مواضعها، ولعل مرمى المستعملين تنزيل هذه الأسماء من مسمياتها القديمة المستحيلة إلى مسميات جديدة معقولة !!

فلا فرق إذن بين المعجزة العقلية والمعجزة الـكونية ، فكلاهما محال عند الملاحدة القائلين باستحالة المخالفة لسنة الـكون وكلاهما ممكن الوقوع عقلا عند المسلمين بحول الله وقوته . فلو اعترفت الطائفة الأولى بوجود الله ووجود أنبيائه لقالت هى أيضا بإمكانهما من غير فرق .. ولا وجه للتفريق بينهما بإثبات المعجزة العقلية ونفى المعجزة الـكونية ، إلا أن يراد من المعجزة العقلية ما يكون منشؤه التفوق العقلى المنقطع النظير لمن أتى بالمعجزة فلا يخرج على سنة الـكون وإنما يكون مبلغه أسمى ما يستطيع إنسان أن يبلغه . وربمـا يجد القارئ المفـكر تلاؤما مع هذا التوجيه فى قول معالى المؤلف : ص ٤٤

« فحياة محمد حياة إنسانية بلغت أسمى ما يستطيع الإنسان أن يبلغ ، ولقد كان صلى الله عليه وسلم حريصا على أن يقدر المسلمون أنه بشر مثلهم يوحى إليه حتى كان لا يرضى أن تنسب إليه معجزة غير القرآن ويصارح أصحابه بذلك [1] وقلنا عند الـكلام عن قصة شق الصدر إنما يدعو المستشرقين ويدعو المفكرين المسلمين إلى هذا

[١] لا يخفى أن كاتب حياة نبينا مجردة عن المعجزات غير القرآن لو وجد حديثاً يصارح رسول الله أصحابه فيـه بأنه لايرضى أن تنسب إليه معجزة غير القرآن لبادر إلى ذكر هذا الحديث قبل كل شىء حتى قبل ذكر الحديث الموضوع الذى تمسك به وهو يجعل القرآن مقياساً لقبول الحديث أو رفضه .

الوقف من ذلك الحادث أن حياة محمد كلها حياة إنسانية سامية وأنه لم يلجأ فى إثبات رسالته إلى ما لجأ إليه من سبقه من أصحاب الخوارق وهم فى هذا يجدون من المؤرخين العرب والمسلمين سندا حين ينكرون من حياة النبى العربى كلها مالا يدخل فى معروف العقل ويرون ما ورد من ذلك غير متفق مع مادعا القرآن إليه من النظر فى خلق الله وأن سنة الله لن تجد لها تبديلا ، غير متفق مع تعبير القرآن للمشركين أنهم لا يفقهون، أن ليست لهم قلوب يعقلون بها » .

فهذا القول من المؤلف غاية فى التخليط والتشويش لا يصعب فهم ذلك لمن أحاط بتفاصيل ما قلنا فى تحليل أقواله ، ففيه اعتبار المعجزة مما لا يدخل فى معروف العقل أى ممـا يخالف العقل ، وفيه التسوية بين ما يخالف العقل وما يخالف سنة الـكون ، وفيه إيهام أن نسبة معجزة إلى الرسول غير القرآن تنافى بشريته ، وفيه توهم كون الاعتراف بالمعجزات مانعا عما دعا إليه القرآن من النظر فى خلق الله، وفيه الاستدلال على نفى المعجزات بقول الله تعالى : « وان تجد لسنة الله تبديلا » ، وكل ذلك خطأ ، وفيه زيادةً على الخطأ عدم اعتبار حياة الأنبياء السابقين الذين ظهرت على أيديهم الخوارق حياة سامية أنسانية ، وفيه إيهام أن الأولى بحياة النبى أن تكون حياة سامية إنسانية ليست فيها خارقة لسنة الـكون وإن شئت فقل : ولا إرسال ملك ولا إنزال كتاب بنصه ، لأنهما أيضا من الحادثات الخارقة لسنة الـكون وقانون الطبيعة ، فلا تتوقف النبوة على شىء من هذا القبيل المستحيل وإنما معجزة النبى هى التفوق العقلى والخلق السامى الذى به يبلغ أسمى ما يستطيع إنسان أن يبلغ ! !

فمعنى كون القرآن إذن معجزة عقلية إنسانية مفترقة عن المعجزات الـكونية فى الإثبات والنفى ، أن يكون الإتيان بها من الإنسان ملتئما مع العقل، كمن أتى بكتاب يعجز غيره أن يأتى بمثله فى البلاغة أو فى أى مزية من المزايا !!

ففى هذه الأسطر المنقولة آنفا من كتاب « حياة محمد » أشياء كثيرة يؤخذ مؤلفه بها ، والمأخذ الأخير يتفق اتفاقا مع كلام الشيخ محمد عبده فى تعريف النبى

والرسول الذى نقلناه قبل الشروع فى نقل أقوال عن مقدمة الطبعة الثانية لكتاب هيكل باشا ونقدها ، نعم فى هذا المأخذ الأخير بعض مغالاة منا فى سوء الظن بعقلية المصريين فى مسألة المعجزة والنبوة كما أنا أخذناهم وقادتهم من علماء الدين . وماأجدر أيامنا معهم بقول الطغرائى :

وحسن ظنك بالأيام معجزة فظن شراً وكن منها على وجل

ومهما غالينا فى سوء الظن بهم فلا تعدل مغالاتنا مغالاتهم فى سوء الظن بكتب الحديث ورواية المحدثين جملة بل الأئمة المجتهدين أيضا ، لحد ما يؤدى إلى إسقاط الأحكام الشرعية المبنية على ركن السنة من حيز الاعتداد والاعتماد والله يهدينا ويهديهم سواء السبيل .

— ٥ —

الخامس مما يقضى به الإنصاف ، ومع ذلك من الغريب ، أن الذين أرادوا تجريد حياة محمد صلى الله عليه وسلم من المعجزات الكونية حتى أثاروا فى سبيل هذا التجريد الشك فى قيمة السنة عند الإسلام ، إنما جنحوا إلى هذا الشذوذ الخطير المحدث وركبوا متن هذا الشطط والإسراف فى التضحية ، لدافع حسن فى نفسه وهو ترغيب عقلاء الغرب فى الإسلام وتحبيبه إلى قلوبهم وتقريبه من عقولهم ، فكأن المعجزات الكونية والروايات عنها فى كتب الحديث والسيرة أصبحت عيبا على الإسلام وحياة نبيه عليه الصلاة والسلام . وبهذه العقلية لابغيرها فسر الشيخ محمد عبده سورة الفيل من القرآن بما فسر ، واقتدى به معالى هيكل باشا حيث قال فى كتابه عند ذكر وقعة الفيل :

« كان وباء الجدرى قد تفشى فى جيش أبرهة وبدأ يفتك به، وكان فتكا ذريعا لم يعهد من قبل ، ولعل جراثيم الوباء جاءت مع الريح من ناحية البحر، وأصابت العدوى نفس أبرهة فأخذه الروع وأمر قومه بالعودة إلى اليمن، وفر الذين كانوا يدلون على

الطريق ومات منهم من مات . وكان الوباء يزداد كل يوم شدة ، ورجال الجيش يموت منهم من يموت كل يوم بغير حساب . وبلغ أبرهة صنعاء وقد تناثر جسمه من المرض فلم يقم إلا قليلا حتى لحق بمن مات من جيشه . وبذلك أرّخ أهل مكة بعام الفيل هذا ، وقدسه القرآن » .

قال هكذا ثم كتب سورة الفيل بنصها كأنها جاءت طبق ما حكاه من أبرهة وجيشه ، أهلكهم وباء الجدرى من غير أن يكون هناك شيء من الطير الأبابيل ولا مما رمتهم به من حجارة من سجيل ، كما لم تذكر سورةُ الفيل شيئا من وباء الجدرى الذى أبادهم فى حكاية هيكل باشا . فكانت صورة الحكاية مع ما كتب فى نهايتها من آيات السورة ، آية فى الجمع بين المتخالفين[1] فماذا تقولون فى مؤلف كتاب « حياة محمد » الذى كان يشترط فى قبول الأحاديث النبوية موافقتها للقرآن ثم نراه لا يراعى شرط الموافقة للقرآن فى تفسير القرآن ؟ فكيف لا يطمئن على صحة ما ورد فى كتب الحديث من أحاديث المعجزات وغيرها ثم يطمئن على صحة تفسير سورة من القرآن بهذه الصورة المأخوذة من تفسير الشيخ محمد عبده أحد أئمة المؤلف المدققين ؟ يقول معالى المؤلف ومن يؤيدونه مثل فضيلة الشيخ المراغى والشيخ رشيد رضا صاحب مجلة « المنار » : لم يرد فى القرآن ذكر معجزة كونية لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنا أقول : ولو كان ورد فماذا ينجع فى المنكرين مالم يعوزهم تأويل كتأويلهم فى سورة الفيل ؟ [2]

---

[١] كان الشيخ محمد عبده قد أغضبه دخول أقوام غير العرب فى الإسلام وفى حكومة الخليفة العباسى المعتصم فقال : استعجم الإسلام فى عهده مع أنه لا غرابة فى استعجام الإسلام كما لا غرابة فى استعرابه لكونه ديناً غير خاص بقوم دون قوم وإنما الغرابة كل الغرابة فى استعجام القرآن العربى بتفسير الشيخ لسورة الفيل بما لا تتحمله لغة القرآن .

[٢] وكان الذى ينبغى للدكتور هيكل كاتب « حياة محمد » أن يقول عن حادثة الطير الأبابيل عام الفيل الذى ولد فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلا من أن يحرف السورة النازلة فى القرآن بشأنها عن معناها اتباعاً للشيخ محمد عبده وإلغاء للخارقة التى نصت عليها السورة وكانت معجزة لنبينا =

وكل هـذه التأويلات البعيدة التى لا يقبلها العقل على أنهـا مفهومة من النص القرآنى ولا يعدها تفسيرا بل تغييرا فاحشا ، إنما ترتكب لإحساس الحاجة إلى تطبيق الإسلام على رغبات المستشرقين من الغربيين وإمالته نحو هواهم ، إن لم تمكن إمالتهم نحوه التى هى فعل الأبطال الذائدين عن كرامة الإسلام بما لا يعوزهم من الحجج ، فى حين أن الموقف الأول موقف العاجزين الذين لا يستنكفون عن إجراء التعديلات فى الإسلام المعروف عند أهله بل عند الأجانب عنه الناقدين له ، ويقصدون بتضحيتهم من دينهم هذه إرضاء أولئك الناقدين والتخلص من نقدهم كما يشهد بذلك قول مؤلف « حياة محمد » بعد إثارة الشبهة فى روايات المتقدمين والمتأخرين ممن كتبوا السيرة :

« حسبوا أن ذكر هذه المعجزات ينفع ولا يضر . ولو أنهم عاشوا إلى زماننا هذا ورأوا كيف اتخذ خصوم الإسلام ما ذكروه منها حجة على الإسلام وعلى أهله لالتزموا ما جاء فى القرآن . ولو أنهم عاشوا فى زماننا ورأوا كيف تزيغ هذه الروايات قلوبا وعقائد بدل أن تزيدها إيمانا وتثبيتا لـكفاهم ذكر ما فى كتاب الله من آيات بينات وحجج دامغة » .

وأنا أقول مضرة هذه الروايات عن المعجزات تتصور عند معالى المؤلف وغيره من المتتبعين لعقليات الغرب ومرضاتهم ، بكونها مخالفة لسنة الـكون ومقتضى العقل وقد أسند معاليه عدم إثبات المعجزات فى كتابه إلى هذين المانعين مع الموانع الأخرى.

= صلى الله عليه وسلم تقدمته وتسمى هذه المعجزة المتقدمة على بعث الأنبياء إرهاصا ... كان الذى ينبغى للدكتور هيكل باشا أن يقول كما قال الفاضل الهندى كاتب السيرة المارة الذكر :

« انمحى جيش أبرهة بالحجارة التى رمتها الطير الأبابيل عليه وكانت آية من كبريات الآيات يجب على المسلمين والمسيحيين أن يتنبهوا لـكونها لم تقع لإنقاذ مشركى مكة من شر أبرهة الذى كان مسيحيا والذى كان دينه أعلى من دين مشركى مكة ، وإنما كان وقوعها إيذاناً لظهوره صلى الله عليه وسلم صاحبا حقيقيا لمـكة وكان معجزة من معجزاته ، ولذا قال الله تعالى فى أول السورة مخاطباً له صلى الله عليه وسلم (ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل) الخ .

وواجب المسلم عندنا، واجبه المتمين تجاه هذه الحالة مجابهة هذه العقلية الباطلة بردها على أصحابها وإثبات أن المعجزات الكونية لا تخالف مقتضى العقل وإن خالفت سنة الكون وأن مخالفتها غير مستحيلة ممن سنها، إثباتا علميا كما فعلنا فى أول هذا الباب (الثالث) من الكتاب. فإن لم يقم بهذا الواجب بل تقهقر أمام الناقدين الغربيين بالتنازل عن المعجزات الكونية والتبرؤ باسم الإسلام من رواياتها فى كتب الحديث والسيرة، بل من جميع الروايات التى اعتمد عليها أصحاب تلك الكتب ورفعوها إلى النبى صلى الله عليه وسلم سواء كانت متعلقة بالمعجزات أو بغيرها، بحجة أن فى الأحاديث المنسوبة إليه موضوعات اختلطت بصحاحها والتبس الأمر. فهذا الذى هو فرار من الواجب إلى ماهو أسهل وأرخص[1] وإلى ما وراء الأسهل والأرخص من الأخس والأرذل، لا يكون فيه أدنى فائدة فى استمالة الناقدين أعداء الإسلام إلى الإسلام وفى التخفيف من غلواء تعصبهم عليه، لأنهم يعرفون كتب الحديث والسير وما فيها وما بذل فى تمحيص رواياتها من المساعى الجبارة. فلا يقبلون تبرؤ المتبرئين من المسلمين منها على أنه تبرؤ الإسلام نفسه بل يعدونه مصانعة وتكتما وضعفا ناشئا من الضعف فى نفس الإسلام. وهل يظن أن علماء الغرب وعقلاءه يقبلون مثلا تفسير سورة الفيل بما فسر به المتبرئون على أنه تفسير صادق مطابق للسورة ؟

ومثل الناقدين الأجانب الناقدون من أبناء المسلمين الذين لا تعجبهم معجزات نبينا الكونية المنسوبة إليه فى كتب الحديث والسيرة، لا يقنعهم التبرؤ منها وتكون مصانعتهم واسترضاؤهم بالتنازل عما فى كتب الحديث والسيرة من روايات المعجزات

---

[١] أسهل وأرخص من تمييز صحاح الروايات عن زيوفها ثم الدفاع عن صحاحها، ولا يظن أن فيه صعوبتين صعوبة التمييز وصعوبة الدفاع عن الصحاح، لأن صعوبة التمييز أزالها النقاد من علماء الحديث فيما مضى. وإنما رأس البلية ظن الفارين من الواجب عدم إمكان الدفاع عن الروايات الصحيحة أيضاً.

أشد مساسا بكرامة الإسلام وأشأم ، وهل هم الرادون وياللأسف من أصحاب القلوب والعقائد الزائغة فى قول معالى المؤلف : « ولو أنهم عاشوا فى زماننا هذا ورأوا كيف تزيغ هذه الروايات قلوبا وعقائد ، بدل أن تزيدها إيمانا وتثبيتا » ؟ وعلى أعناقكم أيها المتبرئون المتنازلون الفارون عن واجب الكفاح أمام أعداء الإسلام ، وزرُ تلك القلوب والعقائد الزائغة ، لا على أعناق مؤلفى السير وجامعى الأحاديث مثل البخارى ومسلم ومالك وأحمد وأبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجه وغيرهم رحمهم الله ورضى عنهم.

أليس سبب هذه الإزاغة ظنهم بالمعجزات الكونية أنها لا تتفق مع العلم ؟ فإذن لو نحيتم تلك المعجزات عن الإسلام وفاديتم الأمر بالتبرؤ من كتب الحديث وكتب السير – على الرغم من كون معنى هذا التبرؤ، التضحية بثانى الركنين الرئيسيين من أركان الإسلام وهما الكتاب والسنة – واكتفيتم بالكتاب أعنى القرآن ، فهل تظنون أنكم أنقذتم القلوب الزائغة وأنقذتم القرآن ؟ فماذا تفعلون بالمعجزات الكونية التى يعترف بها القرآن ولو بالإضافة إلى أنبياء الله السابقين[1] ويعتبرها آيات بينات وبراهين من ربهم ، رغم الشيخ صاحب المنار الذى زاغ قلبه مع القلوب الزائغة فاعتبر المعجزات الكونية شبهة وقال : « لأنها موجودة فى زماننا كمكل زمان مضى وأن المفتونين بها الخرافيون » والذى استظهر بقوله مؤلف « حياة محمد » ؟ بل كيف تجردون القرآن عن المعجزة الكونية المضافة إلى نبينا ونبيكم مع سائر الأنبياء، ألا وهى على الأقل الوحى والنبوّة وإنزال الملك والكتاب، وكل ذلك يخالف سنة الكون ويأباه العلم الحديث المبنى على التجربة الحسية الحاضرة علم الزائغى القلوب ؟ فهل تتبرأون إذن من القرآن أيضاً، وتضحون كما ضحيتم بالأحاديث؟ بل إن هذا المدعو علماً لا يعترف

---

[١] أم تطمعون فى إقناع أصحاب القلوب وهم متعلمون ، بأن الآيات الواردة عنها فى القرآن ، بل وآيات البعث بعد الموت أيضاً التى تملأ القرآن والتى لا يقبلها العلم المذكور أيضاً ، آيات متشابهات غير مفهومة المعنى ولا مطلوبة الفهم كما هو رأى الاستاذ فريد وجدى ؟

بوجود الله الذى أرسل الرسل وأيدهم بالمعجزات ، وهو أى عدم اعترافه به أصل زيغ الزائغين وأساسه . فهل تتبرأون من الله أيضاً ، وتكونون علماء ذلك العلم الكاملين بدل أن تكونوا أنصاف العلماء ؟؟

فعلى القائمين بواجب الحيلولة دون زيغ القلوب المستعدة له أن يتشجعوا، فيصارحوا ذوى القلوب المذكورة بالحقيقة، إن كان القائمون أنفسهم أدركوها حق الإدراك ، ولا يداوروهم ، وتلك الحقيقة أن يقال لكل من زاغ قلبه بسبب المعجزات أو الخوارق المنسوبة إلى أى نبي من أنبياء الله بناء على أنها تخالف العلم : كن عاقلا قبل أن تكون عالما . وقولى هذا يضاهى ماقال « مونته نيه » : « إن الرأس الجيد الإنشاء أولى من الرأس الجيد الملء » فقد يكون العلم مشوبا بالجهل يشوبه علماؤه المتعدون به حدوده . وعند ذلك يفترق العقل عن العلم ويكون قوله الفصل. والمعجزات لاينكرها العقل كما بيناه فى أوائل هذا الباب ، فليس بصحيح مايقال إنها تخالف مقتضى العقل وإنما هو قول الذين التبس عليهم العقل الحر والعلم المقيد بسنة الكون، فظنوا الكل سواء . ويجدربنا أن نورد هنا ماقلناه فى الفصل الثانى من الباب الأول من هذا الكتاب (الجزء الثانى ص٢٧٥) ردا على المنكرين لوجود الله بناء على أن العلم لايعترف بوجوده وكان عنوان ذلك الفصل «موقف العلم من الله» وهذا العلم الذى لايعترف بوجود الله يريدون به العلم الطبيعى ، ومن دأب الغرب المادى والشرق المقلد أنهما يذكران العلم مطلقا ويريدان ذلك العلم ، كأنه لاعلم غيره . وهذا ماقلنا فى الفصل المذكور :

« القائلون بوجود الله لايقولون به على أنه موجود طبيعى بل يقولون به على أنه موجود ضرورى يضطرنا الدليل العقلى المنطقى إلى الحكم بوجوده واستحالة عدم وجوده . فهو موجود بوجود فوق وجود الموجود الطبيعى الذى لاضرورة فى وجوده وكان من الممكن أن لا يكون موجودا ، ولهذا نحتاج عند القول بوجود الموجود الطبيعى إلى التجربة الحسية فتراه بعينك أو تلمسه بيدك أو تحسه بحاسة أخرى ثم تستيقن

وجوده، ولا يضطرك عقلك قبل التجربة إلى الاعتراف بوجوده . ولا كذلك الموجود الضرورى الوجود . فمن الطبيعى أن لا يعلمه العلم الطبيعى الذى يختص علمه بالطبيعيات الممكنة الوجود والعدم . ونحن القائلين بوجود الله لاحاجة لنا بأن يعلمه العلم الطبيعى ولا أن نعلمه بواسطة ذاك العلم . فلو أن العلم الطبيعى أثبت وجود الله كوجود واحد من الطبيعيات لما أقنعنا ذلك، لعدم لزوم كون ما أثبت وجوده، واجب الوجود بل من الطبيعيات التى هى موجودة بالوجود الواقعى فقط لا بالوجود الواجبى الضرورى الذى هو الوجود بوصف مضاعف والذى هو وجود الله .

« فمن الطبيعى إذن أن يجهل العلم الطبيعى بالله ولا يجده فى الطبيعة . ولكن ليس بطبيعى أن يجهل علماء الطبيعة وهواتها أن العلم الطبيعى إذا لم يجد الله فى الطبيعة لعدم كونه من الطبيعيات وعدم تعلق العلم الطبيعى بما وراء الطبيعة ، لايلزم منه عدم وجود الله مطلقا، فيكون واجبا عليهم أن يعلموا وجوده بواسطة غير العلم الطبيعى . فإن جهلوا به بناء على أن علم الطبيعة المبنى على التجربة الحسية لايعلمه لم يكونوا معذورين لأن الإنسان لايعيش بنوع واحد من العلم ولا يكون به إنسانا .

« ومن الطبيعى أيضا بناء مسائل العلم الطبيعى على التجارب الحسية وعدم التعويل على مالم يثبت بها من تلك المسائل ، ولكن من الجهل أن تُجعل التجربة التى هى المقياس الأسلم والقسطاس الأقوم فى الطبيعيات لكونها أى التجربة الحسية نفسها من الأفعال الطبيعية ، مقياسا فيما وراء الطبيعة أيضا فيُحكم بناء على عدم دلالة التجارب الحسية على وجود الله ، بعدم وجوده .

« فعلى هـذا التفصيل يمكن أن يكون لقولهم : إن العلم لايدلنا على وجود الله وجه معقول ، وذلك بحمل مرادهم من العلم على العلم الطبيعى . ولا وجه أصلا لقول « كانت » إن العقل النظري لايدلنا على وجودالله ، لأن نطاق العقل النظرى لايقاس ولا يحد بنطاق العلم الطبيعى ، فهو إنما يعرف الوجود المادى أى يعرف الوجود ولا

يعرف وجوب الوجود الذى يمتاز به الله ويمتاز بمعرفته العقل النظرى . ولا وجه أيضا لأن يطلق العلم فى القول الأول ويراد به العلم الطبيعى، كأن غيره من العلوم ليس بعلم أو ليس بعلم مثبت أو أن إثباته دون إثبات العلم الطبيعى ؛ بل عرفت مما نبهناك عليه فى كثير من مباحث هذا الكتاب أن اليقين العقلى فوق اليقين الحسى . فليس لاحتكار اسم العلم على العلم الطبيعى ، كما هو دأب الغربى الحاضر ومقلده الشرقى ، وجه معقول. اللهم إلا أن يقال : إن أنفع علم فى الحياة الدنيوية يُستخدم فى حوائج البشر هو ذلك العلم الكثير الإنتاج الذى حصل به الرقى الأخير الصناعى فى الغرب . واستعمال مطلق العلم فى العلم الطبيعى من المحدثات الأخيرة أيضاً . وبقدر مايصح هذا التوجيه يظهر سر قوله تعالى : يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون . » انتهى ماقلناه فيما سبق وأردنا إعادته هنا .

كما قلنا هنالك فى مسألة وجود الله نقول هنا فى مسألة المعجزات : إن الحكم فيها بالإمكان والاستحالة لا يدخل فى اختصاص العلم الطبيعى . نعم من اختصاصه الحكم بأن المعجزات تخالف سنة الكون بشرط أن لا يجاوز حكمه هذا إلى الحكم باستحالة المخالف لسنة الكون ، لأن هذا العلم لايعرف المحال ولا الممكن ولا الواجب بميزانه الذى هو التجربة الحسية وإنما يعرف الواقع وغير الواقع فى زمن التجربة ، وقد فصلنا ذلك فيما سبق غير مرة . أما مخالفة المعجزات لسنة الكون فنحن نعترف بها ولا ندعى أن المعجزات من الأفعال الطبيعية وأنها تنطبق مع سنة الكون التى هى سنة الله العمومية ، وإنما هى منطبقة على سنة الله الاستثنائية . ونحن لانقبل كون مخالفة المعجزات لسنة الكون مانعة عن وقوعها ، بل إن هذه المخالفة لازمة مطلوبة لتكون المعجزة معجزة ، ولا نقبل أن سنة الله بمعنى سنته فى الكون الطبيعى لن تجد لها تحويلا ولو كان المحول هو الله نفسه واضع تلك السنة .

ثم ليعلم الذين يتنازلون عن معجزات نبينا الكونية ويقصرون معجزته على القرآن

إرضاء لمنكرى المعجزات والخوارق من المستشرقين وتفضيلا لموافقتهم فى عقلية الإنكار على تجشم معارضتهم : أن القرآن مهما حُبب إليهم وأُعجبوا به ، فلا يبلغ تقديرهم وإعجابهم مبلغ اعتباره معجزة تثبت بها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . وقد يُطمع منهم أن يعدوه أفضل كتاب فى الدنيا وضعه البشر . أما أنه كلام الله أنزل على خاتم أنبيائه ليكون له معجزة النبوة فأمر خارق لسنة الكون لن يقبله منكروا المعجزات والخوارق . وما دام أناس من المسلمين وفيهم معالى مؤلف « حياة محمد » ينكرون معجزاته الكونية لا لعدم استنادها إلى الروايات الصحيحة بل لكونها أيضا مخالفة لسنة الكون ، مخالفة للعلم ، مخالفة لمقتضى العقل ؛ فكيف يُنتظر من المستشرقين الذين لا يدينون بالإسلام أن يقبلوا القرآن على أنه من المعجزات الخارقة أعنى أنه كلام الله لا كلام سيدنا محمد؟ فالواجب إذن أن يداوى أساس الداء وتقاوم حملات المنكرين من جباهها . وما أجدر معالى المؤلف الذى لجأ إلى عصيان العلم فى مسألة الوحى والنبوة واعترض على سلطته [1] ما أجدره بأن يعصيه فى مسألة المعجزات أيضا التى لا تنفك عن النبوة ولا يعترفَ بسلطته فيما وراء الطبيعة مطلقا . لكنه ضحى هنالك بالعلم وهنا ضحى بالمعجزات وكتب الحديث وشىء كثير معها من الإسلام، فى سبيل مماشاة العلم فلم ينتظم له المسلك .

أما المستشرقون الذين انتهج مؤلف كتاب « حياة محمد » هذه الطريقة الملتوية لقطع ألسنتهم المتطاولة ضد الإسلام من جراء روايات المعجزات الكونية ـ وما هو بقاطع كما عرفت ـ فإما ملاحدة ماديون أو نصارى متعصبون لدينهم . فإن كانوا ملاحدة فلا يرضيهم التنازل عن معجزات نبينا غير القرآن بحجة أنها معجزات كونية ولم يرد ذكرها فى القرآن ، رجاء أن يعترفوا بمعجزة القرآن . وإن كانوا

[١] يظهر ذلك بمراجعة الطبعة الثانية لكتابه ص ٤١ ـ ٤٢ وهذا دليل على أن العلم لا يقبل الوحى والنبوة أيضاً وأنهما مما يخالف سنة الكون كالمعجزات .

نصارى فكيف يعترضون على معجزات محمد صلى الله عليه وسلم الكونية ويعدون الأحاديث المروية عنها عاراً على الإسلام لأجل كونها مخالفة لسنة الكون ومقتضى العقل والعلم ، فى حين أن معجزات سيدنا المسيح كلها كونية مخالفة لسنة الكون . وكان القرآن أفضل معجزة وأوفقها لأن يكون معجزة مؤيدة لنبوة خاتم الأنبياء يخاطب العقول الناضجة بإرشادات من سبقوه صلوات الله عليهم كلهم وكان بهذا المعنى حجة عقلية ، لابمعنى أنه ليس بمعجزة كونية خارقة لسنة الكون لأنه معجزة عقلية وكونية معا ، وكان خصيصا أحرى بأن يؤمن به الغرب الراقى الناضج العقل ، قبل الشرق ولكن أين ذلك من الغرب الذى يعمه فى طغيانه ويريد أن يخرج الشرق المسلم من دينه ويعاديه لدينه وقرآنه . وهذا فى حين أن المسلم الغافل يتنازل عن شطر دينه ومعجزات نبيه تزلفا إليه ، وهيهات لايرضيه إلا التنازل عن الشطر الباقى أيضا ، وهيهات من أصحاب القلوب الزائغة من الشرقيين أن يرجعوا بهذا القدر من التنازل إلى رشدهم مادام الغرب الذى هم مقلدوه لايعده كافيا ويستمر فى مناوأة الإسلام ومكافحته .

مَضى بهامامَضى من عقْلِ شاربها وفى الزُّجاجَةِ باقٍ يطلُبُ الباقى

فبالنظر إلى أن معجزة القرآن العقلية ما أثرت فى قلوب الغربيين المعدودين أعقل الأمم ، وإلى أن مرض الإنكار والاستبعاد للمعجزات الكونية قد أعدى الشرق من الغربيين ، ومع ذلك نراهم أى الغربيين لايزالون مرتبطين بالأنبياء الذين لهم معجزات كونية ، فالسعى فى تجريد نبينا عن المعجزات الكونية لاستمالة الغربيين ليس إلا غفلة ظاهرة وسذاجة باهرة .

وقد كتب معالى المؤلف فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه نوعين ممن انتقدوه : فكاتب مصرى مسلم بعث بمقالة إلى مجلة المستشرقين الألمانية نقداً لكتاب « حياة محمد » وبعث ترجمة عربية لمقالته إلى المؤلف يؤاخذه فيها على اعتماده على المصادر العربية

واعتباره القرآن وثيقة تاريخية لامحل لريبة فيها مع أن مباحث المستشرقين من أمثال « فيلد » و « جولد زهر » و « نولدكى » وغيرهم تدل على أنه حُرِّف وبدل بعد وفاة النبي والصدر الأول للاسلام ، واسم النبي بعض ما بدل فيه فقد كان اسمه « قثم » أو « قثامة » ثم بدل وصار « محمد » ليتسنى وضع الآية « ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد» وأضاف الكاتب إلى أقواله هذه أن بحوث المستشرقين دلت كذلك على أن النبي كان يصاب بالصرع وأن ما كان يسميه الوحى إنما كان أثراً لنوبات الصرع التى تعتريه .

ومعاليه شكر الله سعيه رد على فرية تحريف القرآن فى صدر الإسلام بشواهد مفحمة من كلمات المستشرقين وعلى فرية الصرع بأدلة علمية حاسمة [٢] .

والنوع الثانى من نقاد كتاب « حياة محمد » سماهم مؤلفه ببعض المشتغلين بالعلوم الدينية الإسلامية الذين آخذوه بأنه يرجع إلى أقوال المستشرقين ولا يأخذ بكل ما سجلته كتب السيرة وما روته كتب الحديث متصلا بسيرة النبى العربى .

وربما يتوهم هنا متوهم فيلتمس عذرا للمؤلف فيما سلك فى كتابه من التوسط بين عقلية ذلك الكاتب المصرى المسلم الذى هو أبعد بكثير عن الإسلام من المستشرقين، وبين عقليات ذلك البعض من المشتغلين بالعلوم الدينية الإسلامية كما قال المؤلف نفسه:

« بينا يؤاخذنا غلاة المصدقين لما أسرف فيه المستشرقون بأنا نعتمد على المصادر العربية ونستند إلى ماورد فيها ، إذا بعض المشتغلين بالعلوم الدينية الإسلامية يؤاخذوننا بأننا نرجع إلى أقوال المستشرقين ولا نأخذ بكل ما سجلته كتب السيرة وما روته كتب الحديث متصلا بسيرة النبى العربى وأننا لا ننهج نهج تلك الكتب » .

---

[١] وكاتب المقالة أشنع مثال لمبلغ كتاب يعدون من المسلمين وهم كفار بدينهم وكتابهم ، فى تقليد الغربيين فى معاداة الإسلام العمياء .

لـكن تحقيق الحقائق ووضع النصاب لها الذى هوواجب المؤلف فى أي موضوع من موضوعات المؤلفين الثقات الأثبات، لم يكن تأليفا بين المتساومين المتباعدين واختيار وسط تتعادل نسبته إلى الطرفين . وليس بمستقيم ظهور المؤلف عند الشكاية من تشدد المشتغلين بالعلوم الدينية عليه فى مظهر من أوخذ لعدم أخذه بكل ما سجلته كتب السيرة وكل ما روته كتب الحديث متصلا بسيرة النبى صلى الله عليه وسلم ، فلا علم لنا بنص ما كتبوا فى مؤاخذته على أثر الطبعة الأولى لـكتابه ، لـكنا نحن لم نؤاخذه لعدم أخذه بكل ما فى كتب السيرة والحديث متصلا بحياة نبينا ، بل لـكونه عند الجواب على مؤاخذة الأولين فى مقدمة الطبعة الثانية ، رمى كلّ ما فى تلك الـكتب بشبهة الـكذب .

— ٦ —

السادس إذا كانت المعجزات خارقة لسنة الـكون وكان خرق السنة جائزا لامانع منه بل لازما ضروريا للمعجزة لتكون معجزة ، فلماذا يشهد القرآن بأن سنة الله لن تجد لها تبديلا ؟ فهذا السؤال يمكن أن يخالج بعض الأذهان بعد مطالعة ما كتبنا إلى هنا، كما خالج ذهن هيكل باشا قبل مطالعة ما كتبنا حيث قال ص ٥٥ من الطبعة الثانية لـكتابه :

« ولو أن أمة مسلمة آمنت اليوم بهذا الدين من غير حاجة إلى التصديق بمعجزة غير القرآن لـكان الذين آمنوا من أبنائها أحد رجلين : رجل لم يتلجلج قلبه ولم يتعثر فؤاده بل هداه الله إلى الإيمان أول ما دعى إليه كما هدى أبا بكر فآمن وصدق من غير تردد . وآخر لم يلتمس إيمانَه فيما وراء سنة الـكون من خوارق بل التمسه فى خلق الله هذا الـكون الفسيح الأرجاء الذى يقصر تصورنا دون إدراك حدوده فى الزمان

والمكان وتجرى أموره مع ذلك على سنن لا تحويل لها ولا تبديل [١] فاهتدى من سنن الله فى الكون إلى بارئه ومصوره . سواء عند هذين أكانت الخوارق أم لم تكن [٢] بل هما لا يفكران فى هذه الخوارق على أنها من آيات فضل الله . ومثل هذا الإيمان يراه الكثيرون من أئمة المسلمين مثلا أسمى فى الإيمان . ويذهب بعضهم كذلك إلى أن الإيمان الصحيح يجب أن لا يكون مصدره خوفا من عقاب الله أو طمعا فى ثوابه بل يجب أن يكون إيمانا خالصا بالله وفناء تاما فيه » .

أقول من الغفلة أو التغافل أن يُبحث عن إيمان كإيمان أبى بكر فى العصريين الذين يساوموننا ويشترطون فى إيمانهم بالله وبالقرآن أن لا يعترفوا بمعجزات تخرق سنة الكون [٣] كأن الله غير قادر على خرقها، أوكأنه لم يكن هو الذى سنها، وإنما هى طبيعة

---

[١] ماقاله من النظر فى خلق الله هذا الكون الجارى على سنته إنما ينفع فى إيمان الرجل بالله خالق الكون لا فى إيمانه بهذا الدين أى الإسلام، وقد قلنا فى أوائل هذا الكتاب: إن سنة الكون ونظامه العام دليل على وجود الله ، وخرق تلك السنة يكون دليلا على وجود أنبيائه ، والدين المتضمن للتكليف من الله إنما يكون مبدؤه الإيمان بالنبى لا الإيمان بالله فقط . فعالى الباشا الذى أراد تحليل إيمان الرجل الثانى بدين الإسلام من غير حاجة منه إلى التصديق بشىء من الخوارق ، لم يوفق لذلك. فماذا سبب إيمان هذا الرجل بنبى الإسلام بعد إيمانه بالله؟ فإن قال سبب إيمانه به القرآن وفرضنا أنه يفهم إعجاز القرآن قلنا إن القرآن أيضاً من الخوارق فلو لم يكن خارقاً لسنة الكون لما كان معجزة ولم يعجز الناس عن الإتيان بمثله .

[٢] يكاد الباشا يقول : « وسواء كان النبى أو لم يكن » ولا يعتذر عنه بأنه لايقول ذلك لأنه إذا لم يكن النبى فمن يدعو الرجل الأول إلى الإيمان ؟ لأنا نقول فى جوابه ومن أين يعلم أن الداعى نبى من أنبياء الله إذا لم تكن معه علامة لنبوته ورسالته من الله ؟ وهى المعجزة الخارقة . فالذين لا تعجبهم المعجزات يظنون أن أنصارها يلتزمون وجودها مع النبى من غير حاجة إليها لا من النبى ولا من الذين أرسل إليهم .

[٣] وقد قال معاليه عن أبى بكر فى كتابه فى مبحث الإسراء : « مالبث محمد حين حدثهم بأمر إسرائه أن ساور أتباعه والذين صدقوه أنفسهم بعض الريب فيما يقوله . وقال كثيرون والله إن العير لتطرد شهراً من مكة إلى الشام مدبرة وشهراً مقبلة أيذهب محمد ذلك فى ليلة واحدة ويرجع =

الـكون ، كما قال بذلك كاتب المقالة من باريس التى نالت الجائزة الأولى من لجنة المباراة الصحفية بالقاهرة والتى مرّ الـكلام عليها فى الجزء الأول تحت رقم ٦ وهم لايزالون فى إيمانهم بالله وبالقرآن طبيعيين ، وكأن القرآن لايعترف مثلهم بتلك المعجزات الخارقة الظاهرة ولو على أيدى الأنبياء السابقين، وكأنها رغم شهادة القرآن بها ليست معجزات معقولة مقبولة عند أصحاب العقول الراجحة ، أو كأن الإيمان بالقرآن جملة مع عدم الاعتراف ببعض ما فيه ، يعتبر إيمانا ويكفى فى دين الإسلام ، وكأنى بمعاليه يفتى فى كل ذلك بالجواز وتدور فتاواه على محور سنة الـكون التى لا تحويل فيها ولا تبديل . أما قوله المتناقض مع فتاواه وهو « بل هما لا يفكران فى هذه الخوارق إلا على أنها من آيات فضل الله » فغاية ما يفهم منه أن معاليه متردد فى هذه المسائل لم يستقر رأيه على شىء كما يقال عن المفتى المتردد فى الفتوى : « إنه يقدم رجلا ويؤخر اخرى » ومع هذا الاضطراب فى الرأى فهو أميل إلى نفى الخوارق منه إلى إثباتها تمسكا بسنة الـكون المؤيَّدة بالعلم وبصراحة القرآن القائلة : « فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا » . لأنه إذا كانت هذه الصراحة القرآنية مانعة من الخوارق لزم أن تقع أنباء القرآن عن معجزات الأنبياء السابقين مثل إبراهيم وموسى وعيسى وصالح وسليمان وغيرهم صلوات الله عليهم ، تحت شبهة الـكذب والوضع كالأنباء المروية فى كتب السيرة والحديث عن معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم على رأى معاليه ، أو تكونَ الآيات الواردة فى القرآن الناطقة بأنباء معجزات الأنبياء آيات متشابهات غير مفهومة

= إلى مكة وارتد كثير ممن أسلم وذهب من أخذتهم الريبة فى الأمر إلى أبى بكر وحدثوه حديث محمد فقال أبو بكر إنـكم تكذبون عليه قالوا بلى هاهو ذاك فى المسجد يحدث الناس قال أبو بكر لئن كان قد قاله لقد صدق إنه ليخبرنى أن الخبر ليأتيه من الله من السماء إلى الأرض فى ساعة من ليل أو نهار فأصدقه فهذا أبعد مما تعجبون منه » .

فهل أبو بكر الذى شبه به معاليه أحد رجلين مستغنيين فى إيمانهما عن الخوارق المخالفة لسنة الـكون لما سمع حديث الإسراء آمن به ؟ أم لم يؤمن وقال لا حاجة لى فى إيمانى إلى هـذه الخارقة المخالفة لسنة الـكون ؟

كما قال الأستاذ فريدوجدى بك وإن كان القرآن ينادى بقوله « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذى بين يديه وتفصيل كل شىء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » .

معالى مؤلف « حياة محمد » لم يكن مبتكرا فى الاستدلال بقول الله تعالى « فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا » على نفى المعجزات الكونية وإثبات مذهب الطبيعيين ، بل اكتشفه قبله من اكتشفه من المستشرقين ومن علماء الدين بمصر الذين ديدنهم تهيئة الأدلة المتمشية مع أهواء المتعلمين العصريين . لكن المراد من الآية ليس كما يظنون ، وإنما هى مبينة لسنة الله فى أمم بعث فيهم أنبياء وأيدهم بالمعجزات فعصوهم وكذبوهم . وسنة الله إنزال العذاب عليهم كما قال تعالى « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون فتول عنهم حتى حين وأبصرهم فسوف يبصرون أفبعذابنا يستعجلون فإذا نزل بساحتهم فساء صباح المنذرين » وهذا المعنى فى الآية التى تمسك بها هيكل باشا ومن تقدمه، يدل عليه ما قبل الآية فى سورة الملائكة :

« وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا استكباراً فى الأرض ومكر السيء ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا » .

وما قبلها فى سورة الأحزاب : « لئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون فى المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا، ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا ، سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا

وما قبلها فى سورة الفتح : « ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الأدبار ثم لا يجدون

ولياً ولا نصيرا سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » .

وفى سورة الإسراء : « وإن كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها وإذاً لايلبثون خلافك إلاقليلا سنة من قدأرسلنا قبلك من رسلنا ولاتجد لسنتنا تحويلا ».

وكيف يمكن أن يكون معنى الآيات كما ظنوه فيكذِّب به القرآن ما نص هو نفسه عليه من أنباء الأنبياء ومعجزاتهم الخارقة لسنة الكون ويكْذب فيما قاله فى آخر سورة يوسف « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثا يفترى » .

أما القول بوجوب أن لا يكون مصدر الإيمان الصحيح خوفا من عقاب الله أو طمعا فى ثوابه وكذا القول بكون مرتبة هذا الإيمان دون مرتبة الإيمان الخالص ، فقد أراد به معالى الباشا أن يُدخل فى مبحث الإيمان بسبب المعجزات مسألةً عصرية أخرى، وهى انتقاد العقلية القديمة الإسلامية الداعية إلى مخافة الله ، وإن كانت لا تبدو المناسبة بين مسألة المعجزات الخارقة لسنة الكون وبين مسألة الإيمان بالله بدافع الخوف من عذاب الله أو الطمع فى ثوابه، بل وإن كان فى تطبيق هذين الدافعين على مسألة الإيمان بالله شيء من عدم الانطباق ، إذ الإيمان إنما ينبنى على عقيدة كون الشيء حقاء والعقيدة نفسها تقوم على أسباب حقيقية تختلف باختلاف متعلقها أو على تقليد محض، وليس بين أسباب كون الشيء حقا خوف المعتقد من الشيء الذى يعتقده ، فبناء على هذا لا يتصور أن يؤمن أحد بالله خوفا من عذابه وإنما يتصور الخوف من عذاب الله بعد الإيمان بالله، فلم يكن المؤلف محسنا فى وضع المسألة التى أراد انتقادها ، وإنما يعقل أن تكون الطاعة لله خوفا من عذابه أو طمعا فى ثوابه موضع البحث لا الإيمانُ به .

وعلى كل حال فإن انتقاد الإيمان بالله أو الطاعة له خوفا من عذابه وانتقاصَ هذا الإيمان أو الطاعة ينافى مسلك القرآن فى مدح الخائفين من الله ، مسلكه البارز فى آيات كثيرة لا تحصى لكثرتها كقوله « ولمن خاف مقام ربه جنتان » وقوله « ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون» وقوله «إنما المؤمنون الذين إذا

ذكر الله وجلت قلوبهم » وما حث الله عبده المؤمن فى كتابه على شىء كحثه على تقوى من الله وما أكثر من الأمر بشىء إكثارَه فى الأمر بالتقوى التى هى مخافته كقوله « واتقوا الله لعلكم تفلحون » وقوله «وتزوَّدوا فإن خير الزاد التقوى واتقونِ ياأولى الألباب»[1] كما أنه لم يكرِّم مرتبة عنده لعباده تكريمَه لرتبة التقى فقال : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » وقال النبى صلى الله عليه وسلم « أنا أخشاكم لله وأتقاكم له » وماذا قد يكون الإيمان الخالص عند غير المعترفين بالكمال للإيمان الصادر من القلب التقى المشحون بمخافة الله ؟ فهل هو إيمان عبده به من غير مخافته ؟ ولا يعقل إيمان مجرد من كل دافع ، حتى أنهم إن قالوا نؤمن حبا فهو أيضا ليس بإيمان خالص مجرد من كل دافع . على أن التعليل لا ينتهى فى الحب لأنه أيضا يحتاج إلى علة دافعة إليه . فإن كان أساس المدلل عظمة الله فعلاقتها بالمهابة والمخافة والإجلال أولى وأقوم من علاقتها بالمحبة ، ولأن المخافة والإجلال أحرى بموقف العبد .

فقدوجدنا المصدر الحقيق للإيمان بالله وهو إدراك عظمته واستحقاقه للمعبودية . وأول ما يحصل بتأثير هذا الإدراك فى نفس الإنسان هو تصاغره بين يدى ذلك العظيم وتذلله[2] وتخشعه له ومخافته منه تصاغرا وتذللا وتخشعا يوشك معها أن يرى محبته فوق حدالعبد وأدبه مع مولاه . وفى « أساس البلاغة » للعلامة الزمخشري « الإيمان

---

[١] انظر كيف يخص الله تعالى أولى الألباب بالدعوة إلى مخافته فى حين أن العصريين الذين يعتبرون أنفسهم عقلاء من الطراز الأول يعدونها منقصة .

[٢] لو كان الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » الذى ناظر الشيخ محمد عبده وانتقد على القرآن تعبيره عن بنى آدم بعباد الله كما سبق ذكره فى مقدمة الباب الأول (الجزء الثانى رقم ٥٢) حيا واطلع على كلمتى هذه لقال : « ماهذا التصاغر والتذلل المنافى لكرامة الإنسان ؟ » ولا يعرف لذة التذلل لله والشرف الذى فيه إلا الأحرار الحقيقيون الذين يأبون التذلل لملوك الدنيا والتصاغر بين أيديهم والذين يعرفون الله كما قال تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) .

هيوب »(١) وليس بلازم أن تكون مخافته من عذابه كما صوروا المسألة قصدا لانتقاد مخافة الله وانتقاص أهميتها بل المخافة من الله نفسه كما قال عز من قائل « ويحذركم الله نفسه » وهى تنطوى على المخافة من عذابه أيضا كما تنطوى هذه المخافة الناشئة من إدراك عظمته، على محبته ، إلا أن المحبة لله العظيم لابد أن تغمرها الرهبة والمهابة ، ومن هذا قال سبحانه وتعالى « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » .

فيقتضى العقل أن تُهاب القوة التى تسيطر على جميع القوى ثم تُحَبَّ لكونها فوق الجميع . ومن هذا لا يتصور الظلم من الله فيكون كل ما يفعله حقا وعدلا وحكمة . والقوة تزداد اقترابا من الحق كلما ازدادت كبرا واتساعَ نطاق، فتعتبر الغلبة بين الدولتين المتحاربتين استحقاقا للجانب الغالب على المغلوب ، ولا توجد محكمة تفصل بين الظالم والمظلوم فى مثل هذه المسائل، بل يُعترف بالحق للغالب بمجرد غلبته، فتعتبر قوة السيف حقا مسلما به ، وتكون معاهدات الصلح بعد الحرب وثائق حقوق للقاتل على المقتول، على عكس ما إذا كانت حادثة القتال بين الأفراد . لكن هذا الحق المبنى على الغلبة فى الحرب بين الدولتين اعتبارى وقتى لاحقيقى ودائمى ، لاحتمال أن تنهض الدولة المغلوبة فى المستقبل فتتغلب على الغالب الأول فينتقل الاستحقاق إلى جانبها فى استرداد ما أُخذ منها والاستيلاء على مازاد عليه ، أو لاحتمال أن تقوم قوة ثالثة فتقهر الجانبين وينتقل حق الاستيلاء إليها ، وهكذا يدور هذا الحق الاعتبارى الوقتى مع الأقوى الوقتى فالأقوى من الأقوى حتى إذا انتهت إلى قوة لاقوة فوقها وهى قوة الله أصبحت القوة عند ذلك عين الحق .

ففى الإمكان أن لا يحب الصغير المقهور الكبير القاهر، وليس فى الإمكان أن لا يخافه حتى إنه لا يكون فى الإمكان أن لا يحبه أيضا إذا كانت محبته مبنية على مخافته

[١] ثم وجدت هذا القول فى « الفائق » للزمخشرى أيضاً، منسوبا إلى ابن عباس رضى الله عنهما.

التى لا تفارقه . ولا تحسبوا أن هذه المحبة لا تكون صميمية لأن المقهور من جميع الوجوه لا يسعه إلا أن يحب قاهره ولا يسعه إلا أن يكون صميميا فى محبته وإلا يلزم أن لا يكون القهر تاما وهو خلاف المفروض . فكل أحد وكل شئ إذا خفته هربت منه إلا الله تعالى لأنك إذا خفته هربت إليه فالخائف من ربه هارب إلى ربه . وإليه يشير قوله تعالى « ففروا إلى الله إنى لكم منه نذير مبين » وقوله صلى الله عليه وسلم (لا ملجأ ولا منجا إلا إليك) .

وقد أطلت هذه المسألة التى دخلت فيها عرضا وتبعا لدخول مؤلف كتاب «حياة محمد »، ومع هذا فهى كانت حَرية بالتدقيق لأهميتها ، ولِما كنت أدرى من زمان أنها من مزالق العقليات الجديدة المتصوِّرة فى مخافة الله منقصة، وفى محبته غنى عنها ورجحانا عليها أو المتصورة تنافيا بينهما . وكنت كتبت هذه المسألة فى كتاب ألفته باللغة التركية لمّا كنت فى بلادى قبل ثلاثين سنة وأوردت فيه قول الشاعر :

وأبكى لنفسى رحمة من عِتابها ويبكى من الهجران بعضى على بعضى
وانى لأخشاها مُسيئا ومحسنا وأقضى على نفسى لها بالتى تقضى

وإذا كان هذا شعور إنسان رقيق الحس ومهذبه نحو إنسان يحبه ويتفانى فى حبه فكيف ينبغى أن يكون شعوره نحو ربه العظيم . ولعل الفكرة الغربية المتجهة إلى عدم التقدير لمرتبة مخافة الله السامية فى الإسلام وفى نفس الأمر قدرها ، تسربت فى عقول بعض المسلمين تقليداً للمسيحيين بواسطة تقليد الغرب المسيحى وتقليداً لمتصلفة الصوفية . ومن المعلوم أن إله المسيحيين رحيم فقط وليس بعزيز ذى انتقام ، حتى انه افتدى بنفسه عندهم فى العفو عن ذنب البشر وكان الذنب عظيما جدا فناسب أن يضحى المجنى عليه بنفسه ليعفو عن الجانى صاحب الذنب . ولا يمكن أن تكون فكرة فى الدنيا معكوسة إلى هذا الحد ، فالله يرحم البشر ويعفو عنهم ولا يرحمه البشر ويعفون عنه وكيف يعفون عنه ولا ذنب له وإنما الذنب ذنبهم والمذنب يعفى عنه ولا يعفى عن

الذى لا ذنب له وإنما أذنب عليه ، فيجملونه فداء يفتديهم ويجزى نفسه بذنوبهم جزاء دونه جزاء سِنِمّار « إن الإنسان لظلوم كفار » .

هذا تحليل مسألة الخوف من الله فـكأن الذين لا يرونه متناسبا مع مقام الألوهية والعبودية من النصارى يرون خوف الله من الإنسان أنسب من عكسه . والمتصوفة الوجودية لا يفرقون بين الله وما سواه فلا محل للخوف !! .

وجوابى للذين لا يعجبهم إيمان المؤمن ـ أو بالأصح طاعة المؤمن ـ طمعا فى ثواب الله : أن الاعتراض على من أطاع الله طمعا فى ثوابه يتضمن الاعتراض على قوله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة » وقوله مشيرا إلى نعيم الجنان المشاد بذكره فى الآيات المتقدمة : « لمثل هذا فليعمل العاملون » وقوله « وفى ذلك فليتنافس المتنافسون » وقوله فى وصف المؤمنين « تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً » وقوله : « ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفاً وطمعا إن رحمة الله قريب من المحسنين » فالله تعالى فى الآية الأخيرة يأمر بدعائه خوفا وطمعا ويسمّى الداعين له خوفا وطمعا محسنين والذين أنانقشهم لا يعجبهم الخوف ولا الطمع فينهون الناس عنهما فأى القولين أحق أن يتبع ؟ .

— ٧ —

السابع أصحيح أن فى القرآن ما يمنع وجود المعجزات لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم كما ادعاه مؤلف كتاب « حياة محمد » واتخذ منه مقياسا يرفض به كل ما فى كتب الحديث والسيرة من أنباء معجزاته الـكونية ؟ .

هذه الدعوى يبنيها منكرو المعجزات الـكونية لنبينا على نوعين من آيات القرآن، فأولا يبنونها على ما يتكرر ذكره فى سور مختلفة من أنه لا تبديل لسنة الله ولا تحويل ، فيحملون سنة الله هذه على سنته فى الـكون التى يسمونها القوانين الطبيعية

المستنبطة من نظام العالم ، ويقولون أو بالأصح يريدون أن يقولوا : « كما أن المعجزات الكونية لا يقبلها العلم لكونها مخالفة لسنن الكون أى القوانين الطبيعية ، لا يقبلها كتاب الله أيضا فيصرح فى آيات عدة أن لا تبديل لسنة الله ، وقد سبق الجواب عنه، وأنه إن كانت تلك الآيات مانعة عن المعجزات الكونية فلا يخص منعها بمعجزات نبينا بل يعم معجزات الأنبياء كلهم المقصوص أنباؤها مفصلة فى القرآن .

وثانيا يبنون دعوى كون القرآن يمنع وجود معجزات كونية لنبينا على ما يحكى فى آيات كثيرة من أن المشركين كانوا يقترحون على النبي صلى الله عليه وسلم أن ينزل الله عليه آية أى معجزة ليؤمنوا بنبوته فيكون الجواب أن الآيات عند الله وإنما النبى بشر مثلهم أرسل إليهم لينذرهم .

فرأى المستشرقون هذه الآيات [١] وانتهزوا من وجودها فى القرآن فرصة القول بأن محمدا لم تكن له معجزة مثل معجزة موسى وعيسى ، ومرادهم من هذا القول أن محمدا لم يكن نبيا ، ورآها كثير من المتعلمين بعصر تعلما عصريا يدفعهم إلى التعويل على أقوال علماء الغرب المستشرقين أكثر منه على أقوال علماء الشرق أئمة الإسلام ، ورآهم ثم تابعهم من علماء الدين فى الأزمنة الأخيرة التى طرأ فيها الضعف على الإسلام وعلمائه ، من حدثتهم أنفسهم أن يكونوا أئمة كما كان السلف رضوان الله عليهم فابتدعوا إمامة يتبع فيها الإمامُ المأمومَ !!

رأى هؤلاء وهؤلاء النقص الذى رأى المستشرقون فى الإسلام ، نقص المعجزات ونقص التضاد بين الكتاب والسنة فى مسألة المعجزات الكونية نفيا وإثباتا ، لكن الرائين المسلمين كلهم يفكروا فى أن السلف الصالح من رواة الأحاديث وجامعيها المتثبتين

---

[١] التى منها ما أورده مؤلف « حياة محمد » ونقلنا عنه سابقاً من قوله تعالى « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتى بالله والملائكة قبيلا أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولا » .

كالإمام البخارى ومسلم ومالك وأحمد وغيرهم ورواتهم من الثقات البالغ عددهم عشرات الألوف ، كانوا أكثر قراءة للقرآن واطلاعا على آياته من مستشرقى الغرب ومن أنفسهم أتباع أولئك الغربيين فى الشرق من الكتاب والعلماء ، فكيف فاتهم كلهم رؤية هذا التضاد بين القرآن وأحاديث المعجزات التى رووها وأثبتوها فى كتبهم.... كما لم يفكر راءو التضاد من المسلمين فى هذا ، لم يفهموا مغزى رؤية الرائين الأجانب فحاولوا أن ينتصروا لدينهم ويتداركوا نقص التضاد بين الكتاب والسنة فى أمر المعجزات بالطعن فى صحة نسبة السنة ، ونقصَ المعجزات الكونية فى نبىّ الإسلام ، بالطعن فى تلك المعجزات نفسها وإسقاطِ أهميتها فى تأييد النبوة على الرغم من ظهورها على أيدى الأنبياء المتقدمين ، حتى قال الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة « المنار » عند دفاعه عن معالى هيكل باشا وتصويبه فيما فعله فى كتابه من إخلاء حياة نبينا عن المعجزات الكونية : « إن الخوارق الكونية شبهة عند علماء العصر لا حجة لأنها موجودة فى زماننا ككل زمان مضى وإن المفتونين بها هم الخرافيون » .

القول بأن المعجزات الكونية شبهة لا حجة الذى عزاه الشيخ رشيد إلى علماء العصر الغربيين هو مذهب الشيخ نفسه أيضا لأنه اعتمد فى دفاعه عن كتاب هيكل باشا عليهم واعتبر قولهم حجة حين لا يَعتبر معجزات الأنبياء الكونية حجة ولا تعبيرَ القرآن عن تلك المعجزات تارة بالحق وتارة بالبينات وتارة بالآية الكبرى وتارة بالسلطان وتارة بالبرهان وتارة بالفرقان ، حجةً فى أنها حجة : قال تعالى : « فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا إن هذا لسحر مبين قال موسى أتقولون للحق لما جاءكم أسحر هذا » وقال : « ولقد أرسلنا من قبلك رسلا إلى قومهم فجاؤهم بالبينات » وقال : « ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات » وقال : « وآتينا عيسى بن مريم البينات » وقال : « وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون » وقال : « وأن ألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب ياموسى أقبل ولا تخف إنك من

الآمنين اسلك يدك فى جيبك تخرج بيضاء من غير سوء واضمم إليك جناحك من الرهب فذانك برهانان من ربك إلى فرعون وملأه » وقال : «فأراه الآية الكبرى » وقال : « وفى موسى إذا أرسلناه إلى فرعون بسلطان مبين » .

وقال هذا الشيخ فى كتابه « الوحى المحمدى » ص ٤٦ « وأما تلك العجائب الكونية فهى مثار شبهات وتأويلات كثيرة فى رواياتها وفى صحتها وفى دلالتها (١) وأمثال هذه الأمور تقع من أناس كثيرة فى كل زمان ، والمنقول منها عن صوفية الهنود والمسلمين أكثر من المنقول عن العهد العتيق والجديد(٢) .

فكان الشيخ وقد ذكر فى كتابه أمثلة مما يأتى به الصوفية الهندوس وفيها إحياء الموتى ، يسعى فى مقابل مايدعيه المستشرقون أعداء الإسلام من أن محمداً لم يأت بمعجزة كما أتى موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء ، يسعى لأن يدعى فى مقابل ذلك أن معجزات أولئك الأنبياء لم تكن بمعجزات . ويقرب منه ماقاله هيكل باشا : « إن القرآن ذكر المعجزات التى جرت بإذن الله على أيدى من سبق محمدا من الرسل كما

---

[١] يظهر من هذا أن كل ما ادعى هيكل باشا فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه متجرئا على كتب الحديث والسيرة فإمامه فيه الشيخ رشيد . ومن غريب المصادفة أنه ورد إلى فى أثناء كتابة هذه السطور عدد مجلة (الفتح) الإسلامية ٦٥٥ فقرأت فيه مقالة للأستاذ الكبير صاحب المجلة يعد فيها كفريات غلام أحمد القاديانى وبينها قوله : « قد أعطانى الله اختياراً كاملا لأن أقبل الأحاديث الموافقة لإلهامى وأردها إذا خالفت آرائى » وقوله عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم « ماصدر عنه معجزة واحدة فضلا عن معجزات » .

(٢) كما لايقدح فى الأحجار الكريمة والجواهر الفاخرة ولا ينقص من قيمتها الغالية ، وجود زيوف تشابهها وتلتبس مع أصولها الحقيقية فى أعين الغافلين وأنظارهم الحمقى ، كذلك لايقدح فى آيات الله التى أظهرها على أيدى من اصطفاهم للرسالة إلى الناس ، وجود مشعوذين من أهل السحر والدجل. ولماذا لم يعتبر الشيخ من سحرة فرعون الذين لما رأوا عصا سيدنا موسى تلقف مايأفكون خروا سجدا وقالوا آمنا برب موسى وهارون حين لم يؤمن فرعون قائلا إنه لكبيركم الذى علمكم السحر؟ فكان ينبغى للشيخ أن يعتبر ويتعلم من سحرة فرعون تمييز المعجزة من الشعوذة بدل أن يتعلم من فرعون التسوية بينهما.

أنه جرى بالكثير مماأفاء الله على محمد وماوجه إليه الخطاب فيه. وما ورد فى الكتاب عن النبي العربي لايخالف سنة الكون فى شيء» فكأن ما ذكر القرآن من معجزات الأنبياء السابقين معيبة بمخالفة سنة الكون حين لايوجد هذا العيب فى معجزة نبينا التى هى القرآن، وعيب مايخالف سنة الكون عندهم أنه لا يكون ولا يقبل العلم أنه يكون . ولا يغرنك قول الباشا « إن القرآن ذكر المعجزات التى جرت بإذن الله على أيدى من سبق محمداً من الرسل » لأنه لو وقعت تلك المعجزات رغم مخالفتها لسنة الكون لم يذكر مخالفتها لها كعيب تنزهت عنه معجزة نبينا صلى الله عليه وسلم ، بل لزم أن يكون وقوعها خارقة لسنة الكون مزية لها على المعجزة التى لا تخرق سنة الكون، لأن المعجزة التى تقع وتخرق بوقوعها سنة الكون لابد أن تكون أقوى من التى لاتخرق، فظهر أن مخالفة المعجزة لسنة الكون فضل لها لا عيب ونقص ، وإذا كان فى الخارقة من حيث أنها خارقة عيب فلا بد أن يكون عيبها فى عدم وقوعها . فلماذا إذن ذكرها القرآن وأكبرها ؟ .. وترى الباشا يقابل ماذكره القرآن الأنبياء المتقدمين من الخوارق ، بما ذكره القرآن لمحمد صلى الله عليه وسلم من الانتصار فى الحروب . فماذا تفهمون من هذه المقابلة ؟ أليس الفرق فيما بينه وبينهم صلوات الله وسلامه عليهم كلهم أن القرآن نوه به بما يكون ونوه بهم بما لا يكون ؟ ..

عجيب هذا الجدال المحدث بين المستشرقين غيرالمسلمين والمستغربين المسلمين المبنى على تعصب كل من الطرفين لدينه على دين الطرف الآخر : فالمستشرقون يعيبون الإسلام بأن نبيه لم يأت بمعجزة وعجز عن الإتيان بها حين قيل عنه : « فليأتنا بآية كما أرسل الأولون » وهم لا يعدون القرآن معجزة وإن لم يقولوا عنه كما قال مشركو مكة المقترحون على النبى صلى الله عليه وسلم أن يأتيهم بآية كماأرسل الأولون : « أضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر »؛ والمستغربون الغافلون يقابلون اعتداء المستشرقين، بالاعتداء قائلين : إن معجزات المرسلين الأولين لم تكن جديرة بأن تعد معجزات

للأنبياء لأنها موجودة فى زماننا كـكل زمان مضى وأن المفتونين بها الخرافيون والمنقول منها عن صوفية الهنود والمسلمين أكثر من المنقول عن العهد العتيق والجديد. وأنا أقول عنهم: « المستغربون » لكونهم صدّقوا دعوى الغربيين أن لا معجزة لمحمد غير القرآن بشهادة القرآن نفسه وما ورد فى كتب الحديث والسيرة عن معجزاته مكذوب عليه ، وأقول عنهم : « الغافلون » لكون اعتدائهم المقابل على المستشرقين يتضمن الاعتداء على القرآن أيضا .

وقال الشيخ رشيد أيضا : «إن آيات المرسلين لم يؤمن بها من شاهدها إلا المستعدون للإيمان بها وإن فرعون وقومه لم يؤمنوا بآيات موسى وان أكثر بنى إسرائيل لم لم يعقلوها وقد اتخذوا العجل وعبدوها بعد رؤيتها ورؤية غيرها فى برية سينا . وقال اليهود فى المسيح لولا أنه رئيس الشياطين لما أخرج الشيطان من الإنسان وقالوا إن إبليس يفعل أكبر من فعله ، وقد كان أكثر من آمن بتلك الآيات إنما خضعت أعناقهم واستخذت أنفسهم لما لا يعقلون له سببا ، وكان أضعاف أضعافهم يخضع مثل هذا الخضوع نفسه للسحرة والمشعوذين والدجالين ولا يزالون كذلك . ونقلوا عن المسيح أنه قال : (الحق أقول لكم ليس كل نبي مقبولا فى وطنه)[1] وجعل يعنى المسيح القاعدة لمعرفة النبي الصادق تأثير هدايته فى الناس لا الآيات والعجائب فقال (من ثمارهم يعرفونهم) ومن استقرأ تواريخ الأمم علم أن أهل الملل الوثنية أكثر اعتمادا على العجائب من أهل الأديان السماوية ورأى الجميع ينقلون منها عن معتقديهم من

[١] الظاهر من هذه الجملة رفع الإيجاب الكلى بمعنى أن بعض الأنبياء مقبول فى وطنه لا كلهم، مع أن الذين ينقلون هذا القول عن المسيح عليه السلام يريدون السلب الكلى . فلو قال « ليس نبى مقبولا فى وطنه » بدون « كل » لكان أوفق بالمعنى المقصود الذى هو عموم النفى مدلولا عليه بنكرة فى سياق النفى . لكن الشيخ أو من نقل عنه أتى بالكل على ظن أنه أدل على العموم فأفسد المعنى وقلبه من عموم النفى إلى نفى العموم .

الأولياء والقديسين أكثر مما نقلوا عن الأنبياء والمرسلين وأن أكثر المصدقين من الخرافيين » .

وأنا أقول: فى هذا البيان إيهام أن المعجزات الكونية أظهرها الله على أيدى رسله عبثا لأنها لن تنجح فى تأييد رسالتهم ولم تكن خير وسائل إلى اقتناع الناس بصدقهم ولو بقدر اقتناعهم بصدق السحرة والمشعوذين والدجالين فى دعاويهم، فكأن الله تعالى ماأصاب ــ والعياذ بالله ــ فى اختيار المعجزات لأنبيائه إلا فى معجزة القرآن التى تخاطب العقول والإفهام، مع أن قول الشيخ : « إن آيات المرسلين لم يؤمن بها ممن شاهدوها إلا المستعدون للإيمان بها » يجرى فى كل معجزة ولا تعزب عنه معجزة القرآن . فالمعجزة مطلقا لا يؤمن بها إلا المستعدون للإيمان، وهم الذين شاء الله هدايتهم لا الذين قالوا مثلا : « لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه » ولا الذين جعل الله على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ولا الذين قال الله فيهم « كذلك نسلكه فى قلوب المجرمين لا يؤمنون به (أى بالذكر الحكيم) وقد خلت سنة الأولين » فشبه الذين لا يؤمنون بالقرآن بالذين لم يؤمنوا بمعجزات الأنبياء الماضين . ولقد أخطأ الشيخ فى احتقار المؤمنين بالأنبياء المتقدمين بسبب معجزاتهم الكونية التى سماها « عجائب » فاستهان بها أيضا ، بأن أكثرهم من الخرافيين ، فكأنه قال آمن بهم السذج ولم يؤمن أصحاب العقول الراجحة مع أن رجحان العقل وخفته يجب أن يوزن بميزان الإيمان بالنبى الحق وآياته التى هى آيات الله والإعراض عنه، فمن آمن فهو أعقل الناس ومن كفر فهو أغباهم وأجهلهم[1] .

---

[١] والشيخ رشيد رضا يتبع فيما شذ وخالف فيه علماء الإسلام ، محمداً عبده ، وكذا الأستاذ الأكبر المراغى شيخ الأزهر السابق الذى كان هو أيضاً تلميذ محمد عبده مثل الشيخ رشيد، ولذا قال هيكل باشا بعد نقل كلمات الشيخين فى تأييد كتابه وهو يقدم طبعته الثانية ص ٥٣ :

« وقال الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده فى أول كتاب « الإسلام والنصرانية » : (فالإسلام فى هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان ووحدانيته لا يعتمد على شىء سوى الدليل العقلى والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى ، فلا يدهشك بخارق العادة، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة =

الحاصل أن فى معجزات الأنبياء عليهم السلام دلالة كافية على صدقهم فى دعوى النبوة للذين شرح الله صدورهم للإيمان ، ولا يقدح فى قيمة المعجزات ظهور أشباهها الزائفة فى أيدى السحرة والمشعوذين، ولذا لم يمنع هذا التشابه سحرة فرعون عن الإيمان بمعجزة موسى . ولا يقال إن السحرة كانوا عارفين بالفرق بين المعجزة والسحر بفضل معرفتهم بالسحر، ولم يؤمن فرعون لعدم معرفته بهذا الفرق المتوقفة على معرفة السحر،

= ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية ، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية ... إلى آخر ماقال : «لايصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة ، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً أو يرسل رسولا » .

فهؤلاء الشخصيات الثلاث ينتهى إليهم كل شذوذ وزيغ فى الدين بمصر فى عصر التجديد، وقد اجتمعت أسماؤهم حول الدفاع عن كتاب هيكل باشا وأصبحت مستنده فى إخلاء حياة نبينا من المعجزات . وقول الأستاذ الإمام عن الإسلام فى هذا النقل: « إنه لايدهشك بخارق العادة » يذكرنا قول الأستاذ المراغى : « وما أبدع قول البوصيرى : لم يمتحنا بما تعيا العقول به الخ » .

والقارئ الذى يرى فى مختتم النقل نص الأستاذ الإمام على وجوب الإيمان بإنزال الكتاب وإرسال الرسول بجانب الإيمان بالله ... يراه عالما بأن إنزال الكتاب وإرسال الرسول من خوارق العادة التى لايدهشك الإسلام بها على قول الأستاذ الإمام فى النقل نفسه، فيندهش من هذا التناقض ويعده غفلة عظيمة من الناقل والمنقول عنه، حتى إن القرآن خارق للعادة مرتين : بإنزاله وإعجازه ، وإن كان أقطاب إنكار المعجزات يغفلون عن كونه أى القرآن خارقا ، فلا ينكرونه . وما نسينا كون أحد الأقطاب الثلاثة أتى ببيت من قصيدة البوصيرى شاهداً على نفى الخوارق من حياة نبينا وغافلا عن أبيات أخرى من نفس القصيدة مفعمة بخوارقه صلى الله عليه وسلم .

وإذا كان مبلغ الغفلة لأقطاب الشذوذ من علماء مصر ، بهذا الحد الذى لفتنا إليه تراءى لنا أن كون مؤلف « حياة محمد » وأشباهه من الكتاب تابعين فى إنكار المعجزات لشذاذ العلماء المتكتلين حول الشيخ محمد عبده ، ليس بأولى من عكسه الذى يجعل الإمام مأموما وينقل الإمامة فى مبدأ إنكار معجزات الأنبياء لاسيما معجزات نبينا صلوات الله عليه، إلى المستشرقين أعداء الدين الذين هم المراجع الأولى لأمثال الدكتور هيكل، ثم يلتحق بهم العصريون من علماء الدين بمصر ، وقد أشرنا من قبل أيضاً إلى رجحان هذا الاحتمال فى ترتيب التابع والمتبوع .

إذ لا عذر له فى عدم المعرفة بعد معرفة العارفين ، ولأن المؤمنين بموسى لم يكن كلهم سحرة، حتى يُعذر فرعون بعدم معرفته المعجزة من السحر . والذين ينتقدون الخوارق الكونية من معجزات الأنبياء تارة بحجة التباسها بأعمال السحرة وتارة بعدم كونها ضامنة لإيمان الأمم التى بعثوا إليها، فقد تعدوا بالمعجزات حدودها ، وطالبوا الأنبياء بمعجزات ملجئة لا تتفق مع اختيار المكلفين ، وتجعل الإيمان بالغيب معاينة لا يبقى معها امتياز المؤمن على الكافر بل يضطر الجميع عندها إلى الإيمان . وليس لنا أن نشترط فى نصاب دلالة المعجزة على صدق النبى أن يؤمن به كل من شهد معجزته ، ألا يرى أن دلالة المعجزة على صدق النبى فى دعوى النبوة لا تفوق دلالةَ البراهين العقلية على وجود الله، ومع هذا فقد لا تؤثر تلك البراهين فى قلوب الملاحدة الضالين . فهل يحط ذلك من قيمتها عند ذوى العقول السليمة ؟ .

وإنى أرى الشيخ رشيد الذى يقيس قيمة المعجزات بمقياس عدد الذين آمنوا بها ثم ينتهى منه إلى فشل معجزات الرسل الأولين ، فى غفلة عن الكثرة الهائلة التى نواجهها من أتباع الدين المسيحى الذين تغلبوا فى وجه البسيطة ، حتى استطاعوا أن يحولوا بين طائفة من علماء المسلمين وكتّابهم وبين دينهم وعقولهم، فجعلوهم ينكرون معجزات نبيهم الكونية ويرتابون فى أحاديثه المروية عنه فى كتب الحديث ويطعنون فى قرآنهم على ظن أنهم يطعنون فى معجزات الأنبياء المتقدمين، مع أن تلك المعجزات فى ضمان القرآن . فبماذا ترتبط بدينهم فى رأى الشيخ تلك الكثرةُ الهائلة المتغلبة ، حتى بعد انقضاء أوان هذا الارتباط ببعث محمد صلى الله عليه وسلم ، إن لم يكن لمعجزات سيدنا عيسى وموسى تأثير معتد به فى قلوب الناس ؟ .

ثم أقول : نحن المعترفين بالمعجزات الكونية نقدر قدر القرآن أكثر مما يقدره منكرو المعجزات غير القرآن . لكن فضل القرآن و تفوّقَه بين المعجزات لا يوجب إنكار كل معجزة غيره بتنزيلها منزلة السحر والشعوذة والدجل أو منزلة أدنى من

منزلتها كما فعل الشيخ رشيد . ولم أقل عبثا إنا نقدر قدر القرآن أكثر من الذين يَظهرون بمظهر أنصار معجزة القرآن ومكبريها للتذرع منه إلى الاستهانة بغيرها من المعجزات ، لأن القرآن مشحون بالاعتناء بمعجزات الأنبياء الكونية ، فإذا كانت تلك المعجزات لا فرق بينها وبين أفعال الدجاجلة والمشعوذين أو كانت حتى دونها فى التأثير على قلوب الناس، ولم يصدقها غير الخرافيين، لزم أن يكون القرآن نازلا على وفق أهواء الخرافيين مكبراً لما يكبرونه ، وذلك ينقص من قدر القرآن أى نقص . وماذا هو الفرق بين مافعل الشيخ رشيد من تنزيل معجزات الأنبياء الكونية منزلة السحر والدجل وبين ماقاله كفار قوم موسى مثلا المحكى فى قوله تعالى : « فلما جاءهم موسى بآياتنا بينات قالوا ما هذا إلا سحر مفترى » ؟ وماذا هو الفرق بين قولهم هذا فى الزمان الماضى وبين قول عقلاء الغرب اليوم : إن القرآن كلام محمد لا كلام الله ؟ وما كانت معجزات سيدنا موسى سحرا لكن من لم يؤمنوا بموسى ادعوا ذلك ، كما أن القرآن لم يكن كلام سيدنا محمد لكن الغربيين يدعون أنه كلامه ، فهل يحط قولهم هذا من مكان القرآن ؟ كلا . فإذن لا يحط ما قاله قوم موسى سابقا وما قاله الشيخ رشيد لاحقا، من مكان معجزات موسى صلوات الله على نبينا وعليه .

وجملة القول أن وضع نبينا مع الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ووضع معجزته مع معجزاتهم فى صف الجدال لأهل الكتاب، مسلكٌ شديد الخطر وتفريق بين رسل الله مخالف لمسلك القرآن القائل « لانفرق بين أحد من رسله » فكما أن القرآن الذى هو معجزة نبينا قولُ الله تعالى ، فالمعجزات الكونية الظاهرة على أيدى الأنبياء — وفيهم نبينا أيضاً — أفعالُه تعالى المؤيدة لهم ، ولاوجه لتفضيل قول الله على فعله ، فالمفاضلة بين المعجزات بإطراء بعض والحط من شأن ماعداه ليست من شأن العاقل ، وكل منها أوفق لزمانه من غيره .. فمعجزة موسى بالعصا وقعت فى عهد رواج السحر فجاءت تفوقه وتبطله ، ومعجزة عيسى بإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى وقعت

فى عهد رواج الطب ، وهى ليست من جنس الطب المستند إلى التوسل بالأسباب ، ومعجزة نبينا فى عصر البلاغة والتبارى بها. وكل ذلك يمثل تفوق فعل الله أو قوله على أفعال البشر وأقوالهم . فإذا كان فى معجزة القرآن فضل على ماعداها من المعجزات فليس ذلك الفرق فى أصل الإعجاز وإنما هو فى اتحاد المعجزة مع الوحى فى القرآن حين كان سائر المعجزات منفصلة عن الوحى الذى هو المقصود الأصلى من النبوة وكانت المعجزات نفسها أموراً مقصودة لغيرها ، وهو تأييد الوحى بإثبات كونه من قِبل الله .

وكذا الحال فى موقف الإسلام من النصرانية واليهودية لا تفاضل بينها ، وكلها دين الله الذى أمر عباده أن يدينوا به فى برهة من الزمان ، وكل دين فى زمانه أفضل من غـيره ولولا ذلك لما اختاره الله لذلك الحين . وملاك فضل الإسلام عليهما أن مضى دورهما وجاء دور الإسلام فى مختتم الجميع فنسخ الأديان الأولى وبقى إلى يوم القيامة لا ناسخ له، فليس لأحد بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم إلى الناس كافة أن يبقى متمسكا بالدين الماضى نائيا بجانبه عن الإسلام الذى هو الدين الحاضر . حتى لو فرضنا فرض المحال أن معجزات موسى وعيسى تفوق معجزات نبينا عليـه وعليهما السلام عكس ما أثبته الشيخ رشيد رضا فى كتابه، لما كان لليهود والنصارى اليوم إلا أن يتبعوا دين محمد ويتركوا دين آبائهم الأولين الذين تقدم عهدهم عهد الإسلام، فيكونوا مسلمين بدلا من كونهم هودا أونصارى، إذ لا معنى لكون الإنسان يهوديا بعد انقضاء عهد اليهودية أو نصرانيا بعد انقضاء عهد النصرانية ، إلا إذا لم يكن لمحمد صلى الله عليه وسلم معجزة كونية كما هو زعم الشيخ رشيد والدكتور هيكل، ولا غير كونية كما هو زعم اليهود والنصارى .

هـذا هو القول الأسلم فى المقارنة بين الإسلام والنصرانية واليهودية الحقيقيتين من حيث إنهما دينان سماويان كالإسلام . أما مقارنة الإسلام مع النصرانية الحاضرة

فلا وجه لها أصلا لكونها مقارنة بين الدين السماوى المحفوظ والدين الصناعى المحرف عن أصله ، وبعبارة أخرى الدين الذى لايقاوم أمام العقل والنقل ، ولم تجىء معجزات سيدنا عيسى لتأييد هـذا الدين المحرف المسمى لإدامته بعد نسخه ومسخه ، فلا وجه للمقارنة بينها وبين معجزات نبينا بمناسبة المقارنة بين النصرانية الحاضرة والإسلام ، فضلا عن الاعتداء على تلك المعجزات بهذه المناسبة .

ولقد سلك منكرو معجزات نبينا غير القرآن مسلكا وعرا جرّهم إلى القدح فى كتب الأحاديث والسير ثم إلى القدح فى معجزات الأنبياء المتقدمين بل فى نبوّتهم أيضا . وكان هذا التورط الثانى وقع منهم ملافاة للنقص فى معجزات نبينا ، فيجعلون القرآن معجزة وحيدة مطلقا بعد أن جعلوه معجزة وحيدة لنبينا . لكن هذا المسلك الذى يتضمن إعلاء شأن القرآن فى الظاهر يخالف مسلك القرآن نفسه ويتضمن قدحا فى القرآن أيضا كما بينا من قبل . ونبين هنا وجهاً آخر وهو أن القرآن تحدى بلغاء العرب أن يأتوا بسورة من مثله فلم يستطيعوا ، وهذا التحدى تمسك به الشيخ رشيد رضا وغيره فى إنكار كل معجزة لنبينا غير القرآن[1] وادعوا تفرد القرآن به ،

---

[١] نعم ذكر المتكلمون فى المعجزة شروطا منها التحدى لكن المحقق الدوانى نبه على أنه لايشترط فيها صريح التحدى بل تكفى قرائن الأحوال . والمعقول عندى أن يكون مرادهم من شرط التحدى مقارنة المعجزة بدعوى النبوة أعني يلزم لأن يعتبر خارق العادة معجزة ظهوره على يد مدعى النبوة تمييزاً لها عن الكرامة والإرهاص ، فلو اشترطنا فى كون المعجزة معجزة أن يكون من ظهرت على يديه تحدى بها الناس وطالبهم بالإتيان بمثلها كما وقع فى معجزة القرآن واستدل به الشيخ رشيد على انحصار معجزة نبينافيه وجاء هذا الاشتراط موافقاً لأقوال علماء الكلام، لزم أن لا يكون لنبينا فى جميع ماظهر على يديه معجزة واحدة عند المتكلمين إلا القرآن كما هو كذلك عند الشيخ رشيد ! وكيف يكون علماء الكلام متفقين مع هذا الشيخ فى إنكار ماعدا القرآن من معجزاته لفقدان شرط التحدى ، فى حين أنهم صرحوا بأن له صلى الله عليه وسلم معجزات كثيرة غير القرآن إن لم تثبت كل واحدة منها عنه تواترا فالقدر المشترك متواتر كجود حاتم وشجاعة علىّ ، كما نقلناه سابقاً من شرح المحقق الدوانى للعقائد العضدية . والتمسك بشرط التحدى ليس إلا من مناورات الشيخ إظهاراً =

مع أنه إن ارتفعت الثقة بكتب الحديث والسيرة، وكان أصحاب هذه الكتب لم يكتبوها لوجه الحق بل محاباة للاسلام ، كما ادعى ذلك المدعون من المسلمين عند إنكار المعجزات الثابتة بالأحاديث ، تأتّى لمن شاء من أعداء الإسلام المنكرين لمعجزة القرآن أيضا أن يقول : من الجائز أن يكون فى عصر النبى أتى آت من البلغاء بمثل ما تحدى به ، ثم لم تَرْوِه كتب الحديث والسيرة التى لايؤمَن على أنبائها من الزيادة والنقصان ، وليس فى الشرق ولا فى الغرب مراجع تاريخية لصدر الإسلام غير تلك الكتب ، فمن أين نثبت اليوم أن القرآن معجزة تحدت فأعجزت وسلمت من المعارضة ؟ وقد كان فضيلة الأستاذ المراغى قال فى مقالته التى نشرتها « السياسة » الأسبوعية و « الأهرام » أيام حدثت فتنة ترجمة القرآن بتركيا وإقامةِ الترجمة مقام الأصل العربى فى الصلاة وغيرها، وانحاز فضيلته إلى أنصار تلك الفتنة ومروجيها :

« إن قراءة الأعاجم للنظم العربى نفسه لايدلهم على الإعجاز وليس فى استطاعتهم فهمه ، والأمم العربية الآن ومن أزمنة طويلة خلت لا يفهمون الإعجاز من النظم العربى ، وقد انقضى عصر الذين أدركوا الإعجاز من طريق الذوق وآمنوا بالقرآن بسبب هذا الإدراك، ونحن الآن نقيم على الإعجاز أدلة عقلية ونقول إن القرآن تحدى العرب وإنهم عجزوا وهذا يدل على أنه من عند الله » .

وكان الأستاذ فريد وجدى بك وهو من غلاة منكرى المعجزات بدعوى أنها مخالفة للعقل ، حتى إنه ينكر البعث بعد الموت أيضا للسبب نفسه .. كان هذا الأستاذ أنكر إعجاز القرآن بألفاظه ومبانيه فى مقالاته التى كتبها دفاعا عن فتنة ترجمة القرآن وقال « إنه لم يتحد أحدا ببلاغته ، وإنما تحدى الإنس والجن أن يأتوا بمثله فى حكمته

= للمتكلمين فى مظهر الاتفاق معه، فهل هو، أعنى الشيخ، حين أنكر المعجزات الكونية الظاهرة على يد نبينا أو أيد قول من أنكر فكتب دفاعاً عن كتاب هيكل باشا ، أنكرها لكونها خارقة لسنة الكون أم أنكرها لفقدان شرط التحدى ؟

وشريعته » [١] وهذا مع كونه مخالفا لما قاله فضيلة الأستاذ المراغى ففيه أن الأستاذ فريد يعرف أن أمما إسلامية لم تعجبهم شريعة القرآن فاستبدلوا بها شرائع الغرب قبل استبدالهم ألفاظا أعجمية بألفاظه ومبانيه ، والأستاذ الذى ناصرهم فى تبديل ألفاظه لم يؤاخذهم يومئذ على تبديل شريعته . فمنكرو المعجزات كما يفرقون بين الكتاب والسنة فيدافعون عن الكتاب ويخذلون السنة ، يفرقون بين لفظ الكتاب ومعناه، فيتمسكون بمعناه ويخذلون لفظه ، ويتمسكون بلفظه فيخذلون معناه ، على حسب ما يقضى هوى التجديد العصرى .

ثم إن المتظاهرين بتكريس كل أهمية وكل تعويل على القرآن لئلا يكترثوا بغيره، تراهم يقاومون صراحة القرآن إذا شاء هواهم ذلك ، كما فعله الشيخ رشيد حين أنكر معجزة شق القمر التى سيأتى بيانها .

وانظر ماقاله الشيخ فى « الوحى المحمدى » بعد التنبيه على كون نبينا لم يتعلم القراءة والكتابة وكون قومه الذين نشأ فيهم أميين جاهلين بعقائد الملل وتواريخ الأمم وعلوم التشريع والفلسفة ص ٤١ — ٤٣ :

« وترى تجاه هذا أن موسى عليه الصلاة والسلام قد نشأ فى أعظم بيوت الملك لأعظم شعب فى الأرض وأرقاه تشريعا وعلما وحكما وفنا وصناعة ، وهو بيت فرعون مصر [٢] ثم انه مكث بضع سنين عند حميه فى مدين وكان نبيا — أو كاهنا كما يقولون — فمن ثم يرى منكرو الوحى أن ما جاء به موسى من الشريعة الخاصة لشعبه ليس بكثير على رجل كبير العقل عظيم الهمة ناشئ فى بيت الملك والحكمة .

[١] وقد نقلت كلا القولين عن الأستاذين فى كتابى « مسألة ترجمة القرآن » .

[٢] وقال معالى هيكل باشا فى كتابه «حياة محمد» ص ٦٦ من الطبعة الثانية : « فى مصر نشأ موسى وفى حجر فرعون تربى وتهذب وعلى يد كهنته ورجال الدين من أهل دولته عرف الوحدة الإلهية وعرف أسرار الكون » !!

« ثم ظهر فى أوائل هذا القرن الميلادى أن شريعة التوراة موافقة فى أكثر أحكامها لشريعة «حورابى» العربى ملك كلدان الذى كان قبل موسى معاصرا لإبراهيم صلى الله عليه وسلم . وقد قال الذين عثروا على هذه الشريعة من علماء الألمان فى حفائر العراق إنه قد تبين أن شريعة موسى مستمدة منها، فلا تعد أحق منها بأن تكون وحياً من الله . ولم ينقل أن حورابى ادعى أن شريعته وحى من الله [١] .

« ثم يرى الناظر أن سائر أنبياء العهد القديم كانوا تابعين للتوراة متعبدين بها ، وأنهم كانوا يتدارسونها فى مدارس خاصة بهم وبأبنائهم مع علوم أخرى، فلا يصح أن يذكر أحد منهم مع محمد ذكرَ موازنةٍ ومفاضلة [٢] ويرى أيضا أن يوحنا المعمدان الذى شهد المسيح بتفضيله عليهم كلهم لم يأت بشرع ولا بنبأ غيبى ، بل يرى أن عيسى عليه السلام وهو أعظمهم قدرا وأعلاهم ذكرا وأجلهم أثرا، لم يأت بشريعة جديدة بل كان تابعا لشريعة التوراة مع نسخ قليل من أحكامها وإصلاح روح أدبى لجمود اليهود

---

[١] وأنا أقول فى جواب ما ذكره الشيخ من وجوه الطعن فى نبوة سيدنا موسى: إن فرعون الذى نشأ موسى فى بيته ادعى لنفسه الألوهية وسيدنا موسى دعا الناس إلى عبادة الله ، فكيف يصح أن يقال انه نشأ فى بيت الحكمة والتشريع مع هذا البون الشاسع بين المنشأ والناشئ من حيث الهدى والضلال، وهل فرعون حكم فادعى الألوهية أو ادعاها فحكم أى صار حكيما ؟ وحكاية حورابى العربى ملك الكلدان — وفيها وفى وصفه بالعربى تفضيل ذلك الملك العربى على سيدنا موسى الأعجمى — إن صحت فلا مانع من أن تكون شريعة موسى متوافقة فى بعض أحكامها مع نظم ذلك الملك، وموسى لم يدع لنفسه الأمية مثل نبينا حتى ينقضها اطلاعه على أحوال الملل وتواريخ الأمم . أما أن موسى كان نبيا ولم يكن حورابى فإن العصا التى هى على رغم أنف الشيخ تقطع قول كل خطيب ، ظهرت على يمين موسى . والله أعلم حيث يجعل رسالته .

[٢] كما أنه ليس فى الحق والعدل مافعله أهل الكتاب الذين لايؤمنون بنبى بعد نبيهم من إثارة الشبهة حول نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فكذلك لا يجوز لنا أن نذكر أنبياء الملل الذين لايؤمنون بنبينا ، بما يثير الشبهة فى نبوتهم كما فعل الشيخ رشيد ، فلسنا نحن المسلمين كأهل الكتاب، لانفرق بين أحد من رسل الله، بل نؤمن بهم عن آخرهم إيمانا لايحوم حوله شك الشاكين ولا شبهة المفرقين .

المادى على ظواهر ألفاظها . فأمكن لجاحدى الوحى أن يقولوا إنه لا يكثر على رجل زكى الفطرة ذكى العقل ناشئ فى حجر الشريعة اليهودية والمدنية الرومانية والحكمة اليونانية غلب عليه الزهد والروحانية ، أن يأتى بتلك الوصايا الأدبية . على أن منهم من يعزو جُلها إلى كونفشيوس المشترع الصينى وإلى غيره من الحكماء الذين كانوا قبل المسيح عليه السلام . ونحن المسلمين لا نقول هذا ولا ذاك وإنما يقوله الماديون والملحدون والعقليون وألوف منهم يُنسبون إلى المذاهب النصرانية » .

فقد قدح الشيخ فى نبوة سيدنا موسى وسيدنا عيسى وكتابيهما التوراة والإنجيل تفصيلا ثم تبرأ منه بما لا يعدله من الإجمال حيث ذكر وجوه القدح ولم يجب عنها ، وإنما اجتزأ بأن يقول « ونحن المسلمين لا نقول هذا ولا ذاك وإنما يقوله الماديون والملاحدة والعقليون » ومعناه أنا لا نقول ولكن ننقل أقوال القائلين ولانجيب عنها، إذ لاجواب لها. وهذاهوالقدح بعينه ! فالشيخ يقوِّل الملاحدة مالا يستطيع أن يقوله، ويدل استنكافه عن الجواب على انتقاداتهم مع عدم استنكافه عن نقل تلك الانتقادات، أنه يراها واردة . على أنه يرى الناظر فيما كتب الشيخ تحت عنوان « ويرى الناظر » وعنوان « فأمكن لجاحدى الوحى » شيئا كثيرا ينم على أن رأيه لا يبعد عن آرائهم . وحسبك أنه يعنيه انتقاداتهم ولا يعنيه أن يجيب عنها ، فلو عناه لأجاب ، وكيف يجيب والجواب الحاسم الذى هو معجزات الأنبياء قد قدح فيها الشيخ قبل القادحين، حيث قال إنها شبهة لا حجة على الرغم من تعبير القرآن عنها تارة بالآيات البينات وتارة بالبرهان وتارة بالفرقان وتارة بالسلطان وتارة بالحق ، وقد سبق كل ذلك . نعم إن الشيخ قال أيضا ماقال عن تلك المعجزات إنها شبهة لاحجة ، عازيا له إلى علماء العصر، لكن قد عرفت أن هذا الأسلوب من ألاعيب الشيخ وإلا فكيف يؤيد بقول علماء العصر هذا ، إن لم يكن قولهم مقبولا عنده ، ماالتزمه هيكل باشا فى كتابه «حياة محمد» من إهمال معجزاته صلى الله عليه وسلم الكونية ؟ .

فههنا أى عند الكلام مع جاحدى نبوة سيدنا موسى وعيسى الذين أحضرهم الشيخ رشيد أمامنا وأحضر معهم ما لديهم من شبهات واحتمالات عن أصل التوراة والإنجيل ومأخذهما ، وعند توقف إزالة الشبهات والاحتمالات على معجزات ذينك النبيين الجليلين ... عند هذا الموقف الدقيق الذى يعنينا نحن المسلمين بقدر مايعنى اليهود والنصارى ، يتبين عظم جناية المستهونين بالمعجزات الكونية المنكرين لأهميتها فى نبوة الأنبياء . فالأنبياء كلهم غير نبينا صلوات الله وسلامه عليهم ، على ما أدى إليه قول الشيخ رشيد ، مفحمون من جانب جاحدى الوحى ، فإن كان عند الشيخ مايدفع الإفحام عنهم ولم يذكره عمدا فهو مع الجاحدين أعداء الأنبياء ، وإن لم يكن عنده ذلك فهو مفحم مع الأنبياء بصفة أنه مسلم يؤمن بالله وكتبه ورسله ، بل مفحم معه نبى الإسلام أيضا بصفة كونه مصدقا لما بين يديه من التوراة والإنجيل .

فيا أيها المتكلمون بلسان الإسلام ! لا تحدثوا الناس من غير ميزان ولا مقياس ، فمن أسمى ميزات الإسلام على سائر الأديان السماوية أنه ضامن لتلك الأديان أيضا ، فإذا دخلت شبهة فى أصل واحد منها ، يتأثر الإسلام بها أيضا ولايسلم من عدواها . فإياكم أن تستهينوا بمعجزات الأنبياء عند إكبار معجزة القرآن ، وتستهينوا بالسنة عند إعظام شأن الكتاب ، فالكتاب لاينفصل من السنة ، والقرآن لاينفصل من التوراة والإنجيل . فأنتم تعلمون دعوى اختلاق الشعر الجاهلى بعد الإسلام ، ولعلكم تعلمون أيضا ما ترمى إليه تلك الدعوى من إثارة الشبهة فى القرآن من ناحية الرواية ، بواسطة إثارة الشك فى أمانة الرواة المسلمين مطلقا . وكانت تلك الدعوى قد قوبلت بضجة فى الرأى العام الإسلامى بمصر ، ثم ظهر كتاب « الوحى المحمدى » فطعن صاحبه فى الوحى الموسوى والعيسوى ، وظهر كتاب « حياة محمد » فطعن صاحبه فى سنة محمد وظهر الطعن فى الطبعة الثانية كل الظهور ، فلم يحرك كل من ذلك ساكنا فى الرأى العام وما أخل برغبة المسلمين لاسيما فى الكتاب الثانى ، مع أن صلة السنة بالكتاب وصلة

التوراة والإنجيل بالقرآن أشد وأقرب من صلة الشعر الجاهلي بالقرآن . والفرق المشهود بين الحالين لا يسفر إلا عما طرأ على الإسلام بمرور الزمان من ضعف فى الحماسة أو ضعف فى التفكير .

* * *

وعند كتابة هذه السطور – وأنا ما انتهيت عن الكلام فى الوجه السابع من وجوه النقد على كتاب هيكل باشا أو بالأصح على مقدمة الطبعة الثانية له – اطلعت على العدد الخاص من مجلة « الرسالة » بأول العام الهجرى ١٣٥٨ ورقم السنة هذا منى ، لأن المجلة كعادتها مؤرخة برقم السنة الميلادية ، وقد أعجبنى مما قرأت منها – وما قرأت جُلها – قصيدة « قومى بين الشرق والغرب » ومقالة « عندنا غدهم » و« روح العبادة فى الإسلام » و « أعظم يوم فى تاريخ العالم » إلا آخر المقالة الأخيرة التى يقول فيها كاتبها الأديب الأستاذ عبد العزيز البشرى :

« وبعد فإن بمعجزات عيسى عليه السلام قد ختم هذا الضرب من الخوارق التى تجرى على أيدى الرسل » ثم يقول : « إن معجزة محمد صلى الله عليه وسلم تمتاز بأمرين: الأول أنها لا خلاف فيها لسنن الكون ولا مغايرة فيها لطبائع المخلوقات » .

ياللعجب ! حتى الأستاذ ابن الأستاذ الأكبر المرحوم سليم البشرى من شيوخ الأزهر السابقين يشارك الزاعمين بمصر من الكتّاب والعلماء أن لا معجزة لنبينا صلى الله عليه وسلم غير القرآن ، ولا أظن أن والد الأستاذ رحمه الله يقبل هذا الرأى لو كان حيا ولا أن الأستاذ نفسه يقبل ما يتضمنه وما يترتب على ما يتضمنه من المفاسد ولا ما يقصده الزاعمون أو زعماء الزاعمين منه . أما ما يتضمنه وما يترتب على ما يتضمنه فقد أسهبت فى إيضاحه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد . وأما ما يقصد منه فأقوله هنا :

أرى طائفة عصرية من الكتّاب والعلماء بمصر اتفقوا فيما بينهم على حصر معجزات

نبينا صلى الله عليه وسلم فى القرآن . وقد راقتهم هذه الفكرة كأنهم اكتشفوا بها حقيقة خفيت على من سبقهم من علماء الإسلام وعقلائه طوال تاريخه . وربما انتحلوها من علماء الغرب وعقلائهم أو على الأقل من علمهم وعقليتهم الحديثين ، وإنى أقول ما سأقوله بصدد الإفشاء عن مقصدهم الأقصى ، على أنه هو الآخر اكتشاف لى، كما أن نظرية حصر معجزات نبينا فى القرآن اكتشافهم، غير أنى لم أنتحل ما اكتشفته من الغرب ، وغيرى لا يستطيع الكشف عن مقاصدهم ، فإن استطاعه فقد لا يستطيع مجاهرتهم بها .

أيها القارئ العزيز ويا أيها الأستاذ عبد العزيز! إن عقول الطائفة التى أشرت إليها والتى لا أود أن تكون منها، مخطوفة بيد علم الغرب المادى ، وعهدى بالعقل الذى هو أشرف خلق الله أنه يأبى أن يخطفه خاطف العلم ويأسره آسره [١] إنهم لا يؤمنون بالمعجزة أى معجزة كانت ، لأن علمهم المثبت يمنعهم أن يؤمنوا بكل ما يخالف سنة الكون ، مع أن المعجزة لا بد أن تخالف سنة الكون وإلا فلا تكون معجزة . أما معجزة القرآن فإنهم يؤمنون بها لكونها معجزة لا تشبه المعجزة وإنما هى كلام أبلغ ما يكون فى الكلام ، وهم لا يرون فى أن يكون كلام أبلغ من كل كلام ما يخالف سنة الكون كقلب العصا حية وإعادة الميت حيا ، كما أنهم يريدون أن يتصوروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم على غير ما نتصوره نحن المسلمين القدماء ، ليس فيها ما يخرق سنة الكون وإنما عبقرية فى الفضيلة والنزاهة والحكمة والهداية إلى ما فيه سعادة الأمم ، وإن شئت فلا تقل عبقرية، لأن فيها أيضا شيئا من الخروج على سنة الكون، بل زعامة فضلى وكمال فى الزعامة دونه زعامة الزعماء ، إنهم يريدون أن يجعلوا محمدا

---

[١] وقد قلنا فى المطلب الثالث من الباب الأول من هذا الكتاب : إن العقل اكتشف العلوم وأدركها ولم يدرك العلم بعد ماهية العقل .

صلى الله عليه وسلم زعيما عربيا بزّ كل زعيم من كل أمة فى الصلاح والإصلاح . وقد سمعوا قول أحد المستشرقين عنه « بطل فى صورة نبى » ولا لزوم عندهم لأن يكون محمد الزعيم نبيا ينزل عليه الفينة بعد الفينة ملك يسمى جبريل ويأتى ببلاغ من الله بلفظه ومعناه[1] وهو القرآن المعجز بمراسم إيحائه وإنزاله، قبل أن يكون معجزا ببلاغته، لا لزوم لذلك لأن القرآن يكون حينئذ معجزة من المعجزات الكونية التى تنكرها هذه الطائفة الشرقية اقتداء بعلماء الغرب المنكرين لكل مايخالف سنة الكون ، ولا أشد مخالفة من إنزال ملك على بشر حاملا بلاغا متلوًّا من الله ومتمثلا على الأكثر فى صورة البشر .

فمنكرو المعجزات الكونية من العرب للزعيم العربى الأعظم صلى الله عليه وسلم ينكرونها عبثا إن لم ينكروا معها نبوته ورسالته المعروفة المعنى عند المسلمين منذ قرون الإسلام الأُوَل[2] إلا أن تكون نبوة كما عرّفها إمام الطائفة الشيخ محمد عبده وسبق نقله منا ، ورسالة من نوع رسالة مجلة « الرسالة » وبعض كتّابها ولكن من أعلى وأفضل فرد من ذلك النوع .

وليس لقائل أن يقول اعتراضا علينا : ولكن ماالضرر من أن لا يكون محمد رسولا مخالفا لسنن الكون إذا فرضنا كونه رسولا طبيعيا موافقا لسنن الكون وفرضنا معه — وهو فرض مطابق للواقع — أنه قام بكل ما لزم أن يقوم به لو كان رسولا غير طبيعى كما يتصور المسلمون الأولون ، وأتى بمعجزات لا تختلف عن المعجزات إلا فى

[١] قال الله تعالى « لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » .

[٢] ولكون نبوة الأنبياء والذى تضمنته من الوحى الخاص بهم ، مخالفة لسنة الكون التى لا يقر العلم المدعو بالعلم المثبت ما يخالفها ، تلعثم معالى هيكل باشا الذى ألف حياة محمد ، فى تأليف وحى محمد صلى الله عليه وسلم بالعلم تلعثما كاد يكفر به أى بالعلم فى سبيل الإيمان بوحيه . وقد أشرنا إليه من قبل . راجع ص ٤١ — ٤٢ من الطبعة الثانية من كتاب حياة محمد .

مطابقتها لسنة الكون [١] وإن شئت فقل رسولا إنسانيا وغير إنسانى بدل الرسول الطبيعى وغير الطبيعى .

وقبل أن نجيب عن هذا الاعتراض الذى أوردنا علينا ، نورد كلمات من مقالة الدكتور زكى مبارك المنشورة أيضا فى العدد الممتاز من مجلة « الرسالة » تأييدا لصحة اكتشافنا المار الذكر عن عقلية طائفة من المسلمين بعصر فى المعجزة والنبوة المحمدية :

قال : « كان محمد إنسانا بشهادة القرآن . وبنوآدم يؤذيهم أن يتلقوا الحكمة من رجل يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق» [٢] « وفى غمرة هذه الضلالة نُسيت النواحى الإنسانية فى حياة الرسول وإلا فمن الذى يصدّق أن رجلا مثل محمد يضيع من عمره أربعون سنة بلا تاريخ ، ولأى سبب ينسى الناس أو يتناسون تلك المدة من حياة الرسول ؟ » .

ماذا يريد الدكتور زكى مبارك أن يقول ؟ فهل هو معترض على تأخر إعلان

---

[١] وكان الأستاذ فريد وجدى بك الذى هو من غلاة منكرى المعجزات يحاول فى الأزمنة الأخيرة أن يصور الإعجاز فى رسالة نبينا بما يشبه هذا النوع الطبيعى الذى يكون إعجازه فى مبلغه من الكمال المنقطع النظير لا فى مخالفته الطبيعة . راجع ما كتبه فى مجلة « الأزهر » من المقالات بعنوان « السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة » . وسبق ذكره مع الكلام عليه فى كتابنا هذا (الجزء الأول ص ١١٧).

[٢] فى هذا القول تعريض للمسلمين القدماء الذين يتصورون لنبيهم أحوالا فوق الأحوال الطبيعية كالمعجزات ونزول الملك عليه بالوحى من السماء ، فكأنهم فى زعم الدكتور يصعدون محمداً صلى الله عليه وسلم إلى ما فوق البشرية . وهذا ما يعنيه بقوله : « وبنو آدم يؤذيهم تلقى الحكمة من رجل يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق » . وأنا أقول لايؤذى المسلمين أن يكون نبيهم بشراً وإنما يظن الدكتور ومن فى عقليته من المتعلمين العصريين أن تصور النبى كما يتصور المسلمون القدماء بأن ينزل عليه الملك بالوحى من الله وتكون له معجزات تخرق سنن الكون ، يخرجه من البشرية وينافى إنسانيته . ومن عجيب المغالطة استشهاد الدكتور على بشرية نبينا بقول القرآن ، كأن هناك من المسلمين من يشك فى أنه إنسان ، حتى إن الذين عابوه من جهلاء المشركين قالوا « مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق» وأراد الدكتور تطبيق عقليتهم بغير حق على المسلمين ، لم يشكوا فى كونه بشراً، وإنما أشكل عليهم نبوة البشر كما أشكلت على الدكتور نفسه .

رسالة محمد صلى الله عليه وسلم إلى مبدأ العقد الخامس من عمره ؟ وإلا فما معنى نسيان الناس أو تناسيهم المدة التى تقدمت ذلك الحين من حياة الرسول ؟ فكأنه يقول إن حياة محمد الرسول أضرت بحياة محمد الإنسان حيث طغت عليها وأنست الناسَ ما كان له من حياته قبل مبعثه . مع أن الذين كتبوا تاريخه ما نسُوا ولا تناسَوا ما عرفوا من حياته قبل رسالته . لكن مؤرخى الإسلام ليسوا بكتّاب الرواية حتى يملأوا فراغ مايعرفون بما لا يعرفون . والله تعالى يتولى الجواب عن اعتراض الدكتور فيقول لرسوله : « قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون » ويقول « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون » وهذا الفراغ فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم قبل رسالته معدود من جملة ما جعل القرآن معجزة .

ولعل الدكتور كان يتوقع على الأقل من مؤرخى الإسلام القدماء أن يقولوا عن حياة سيدنا محمد قبل مبعثه: إنه قضاها فى التفكير فيما سيضعه موضع الفعل والتنفيذ من المبادئ، كما قال الأستاذ أحمد أمين بك فى مقالته المنشورة فى العدد ١٨ من مجلة «الثقافة» بعنوان « محمد الرسول المصلح » :

« كم أجهد نفسه فى التفكير وأجهد روحه فى البحث وكانت عزلته فى غار حراء وسيلة من وسائل تفكيره ، وفيم كان يفكر ويطيل تفكيره ؟ فى سوء ما عليه العالم وفى سوء ما يعتقد العرب وغير العرب وفى سوء الحالة الاجتماعية فى العالَم الذى رآه فى جزيرة العرب وفى العالم الذى رآه فى الشام . قد يكون هذا الفساد واضحا ، ولكن ما هو الحق ؟ وأين الحق ؟ كان هذا هو زمن التفكير ونوع التفكير ثم اهتدى وكان الوحى إيذانا بالهداية . ثم كان له بعد ذلك من الله قوة فى التنفيذ لا تبارى » فتأمل .

وقال الدكتور زكى مبارك أيضا : « كان محمد إنسانا قبل أن يكون نبيا » أقول إن كان هذا كقول بعض المسلمين القوميين أنا عربى أو تركى أولا ثم مسلم ، كان استهانة

بالنبوة، فلو فرض أن رسولا تكلم هذه الكلمة على معنى أن إنسانيته أهم فى نظره من رسالته لسقط عن مرتبة النبوة والرسالة، كما يسقط عندى من يقول أنا من القوم الفلانى أولا ثم مسلم ، عن إسلامه الذى يعلو ولا يُعلى عليه . ثم قال الدكتور : وذلك من أعظم الحظوظ الذى غنمها فى التاريخ . فسيأتى يوم قريب أو بعيد يثور فيه الناس على الأمور الغيبية ولكنهم لا يستطيعون أن يثوروا على عبقرية محمد » .

معناه سيأتى يوم قريب أو بعيد يثور فيه أتباع محمد عامة والعرب خاصة على نبوته وعلى الدين الذى أتى به ويستغنون عنهما، لكونهما من الأمور الغيبية التى لا يصدقها أهل العصور العلمية ، ولكنهم لايستطيعون أن يستغنوا عن عبقريته كزعيم غير دينى، فكأن عبقريته وبطولاته أظهر وأقوى من نبوته كما يدعيه بعض المستشرقين . ولا يخفى أن قول الدكتور هذا ثورة من الآن على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ودينه . فإن قال قائل : إن الرجل نفسه لا يريد أن يكون ثائرا على نبوته صلى الله عليه وسلم التى هى من الأمور الغيبية وإنما يقول عن ثورة محتملة يحدثها آخرون فى الآنى القريب أو البعيد ، فجوابى عليه أن المفهوم من كلام الدكتور أنه لا يأمن على نبوته من الثورة كائنا من كان الثائر ، بقدر ما يأمن على عبقريته . ولاريب فى أنه ينم على شك منه أو تشكيك فى نبوته ، فكأنه يتعزى بسلامة عبقريته ، عند وقوع الثورة على نبوته ، وكأن المطلوب عنده اعتراف الناس بعبقريته . ألسنا صادقين إذن فى القول بأن طائفة من الكتاب المسلمين وبعض علماء الدين بعصر لايؤمنون بالمعجزة والنبوة على معناهما المعروف عند المليين ؟ لا سيما وهم يجدون فى محمد صلى الله عليه وسلم أوصافا عبقرية تؤهله لأعظم زعامة وتغنيه عن النبوة ، ودعوى النبوة منه كانت عندهم حيلة توسل بها إلى إقناع الناس بالإذعان لمبادئه، وفيها مصلحتهم وسعادتهم إن لم يكن فى الآخرة التى هى أيضا من الغيبيات غير المأمونة من أن يثار عليها ، ففى الدنيا . والاحتيال الذى لا يتفق مع النبوة يتفق مع العبقرية . وهكذا تكون عبقرية محمد مفترقة عن نبوته .

فلو قلنا اعتراضا عليهم إن العبقرية لا يمكنها أن تمدل رتبة النبوة ، وحسبنا فى ذلك إمكان اتفاق العبقرية مع الاحتيال الذى هو نوع من النفاق ، لـكان جوابهم: نعم إن النبوة أفضل وأسمى من العبقرية لولا أنها من الغيبيات التى تثار عليها بأنها أمر لا حقيقة لها ولا وجود إلا فى مخيلة أهل الدين !! فخلاصة كلام الدكتور زكى مبارك أن نبوة محمد لا يمكن الدفاع عنها تجاه الثائرين عليها ما أمكن الدفاع عن عبقريته، ويكون جوابى على هذا الجواب أن محمدا العبقرى من غير نبوة ، لايصير زعيم المسلمين، وإنما يصير زعيم العرب ، ولا جميع العرب بل الذين لا يؤمنون بنبوته . فهو زعيمهم ونبينا نحن المسلمين ، لا نرتاب يوما فى نبوته ، ولا نبى ندافع عنها ، وأنا أحقر أمته دافعت عنها فى هذا الـكتاب لا لأن نبوته محتاجة إلى مدافعتى ، بل لأنى محتاج إلى شفاعته يوم يُعلم أيهما أحب إليه ممن هو نبيه أوزعيمه ؟.. على أن النبوة تتضمن الزعامة أيضا من غير عكس .

وقال الدكتور أيضا : « إنهم يصنعون بتاريخ الرسول ما صنعوا بتاريخ الأمة العربية . لأنهم أرادوا أن يخضعوا خضوعا تاما للمعجزات ، فالنبى لم يكن رجلا عبقريا وإنما خصه الله بالرسالة فكتب له الخلود ، والعرب لم يكونوا أمة قوية وإنما ارتفعوا بفضل الرسول » .

كنت أعيب على الترك المنتمين إلى الانقلاب الذى أحدثوه منذ ربع قرن فى تركيا، أنهم لا يعترفون بأى حق وفضل للإسلام على الترك ، فإذا بى أرى طائفة من العرب الذين انتشر منهم هذا الدين ، لا يريدون الاعتراف بفضل النبى العربى على العرب . وكأنى بالعرب الأحداث يريدون أن يأخذوا اللادينية من الترك الأحداث، كما أخذ الترك المسلمون دينهم من العرب القدماء . إن النبى عند الدكتور زكى مبارك لم يكن محتاجا فى عبقريته وخلود اسمه إلى أن يكون بفضل الله عليه نبيا ، كما لم يكن العرب محتاجين فى نهضتهم ورقيهم إلى أن يدينوا بالإسلام بفضل الرسول . فلو كانت للنبى عبقريته

من غير نبوة لكفته فى خلود اسمه ، ولو كانت للعرب قوتهم من غير دين لكفتهم فى رقيهم ونهضتهم تحت زعامة هذا العبقرى العربى بل تحت زعامة أى عبقرى كان .

وهذا من الدكتور غاية فى النكران بفضل الله على النبى العربى وبفضل الإسلام ورسوله على العرب . فهو أجرأ فضولى تعصب لرسول الله بما يُسخط الله وتعصب للعرب بما يسخط الرسول . لكن القرآن يقول لنبيه ردًّا على الدكتور : « ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شىء وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما » ويقول : « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السماوات وما فى الأرض ألا إلى الله تصير الأمور » . وقال عن العرب : « هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين » فإن كان الدكتور لا يؤمن بكون القرآن كلام الله ويعتقد أنه كلام محمد ، فمحمد نفسه صاحب هذه الأقوال يكذِّب الدكتور القائل باستغنائه عن فضل الله عليه وباستغناء العرب عن فضل الإسلام ورسول الإسلام عليهم .

وحتى الأستاذ أحمد أمين بك يكذب دعوى الدكتور فى العرب حيث يقول فى مقالته المارة الذكر المعنونة : « محمد الرسول المصلح » .

« لقد نشأ فى جو خانق وبيئة مضطربة فاسدة وحالة اجتماعية تبعث اليأس ؛ فجعل من الشر خيرا ومن الاضطراب أمنا ومن الفساد صلاحا . فالعرب قد وهبت نفسها للأصنام ، وجعلت البيت الحرام — الذى بُنى ليُعبَد فيه الله — مباءةً لثلاثمائة حجر أو تزيد ، تعبدها من دون الله . ومن تنصّر منهم أو تهوّد فقد تنصر أو تهود بنصرانية أو يهودية فقدت روحها ، وتقسَّمتها المذاهب والشيع ودخل على تعاليمها

الأولى كثير من البدع فلم تنجح فيهم يهودية ولا نصرانية ، والحنفاء الذين ظهروا قبل الإسلام كان صوتهم ضعيفا خافتا ، عجزوا ـ كما عجزت اليهودية والنصرانية ـ أن يغيروا شيئا من حياة العرب وعقلية العرب . ثم كانت حياتهم سلسلة سلب ونهب ، كل قبيلة وحدة بل كل فرع قبيلة وحدة ، وكل قبيلة فى عداء مع من جاورها ، لا أمن على الحياة ولا أمن على المال ، لايفقهون معنى أمة ولا يفهمون معنى لحياة سياسية أومدنية ، ولا يعرفون معنى لعلم أوفن ؛ فلوأنت قلت إن أحدا من الأنبياء والمصلحين لم يجد من اختلال أمته وفسادها ما وجد محمد من العرب وغير العرب ، ما عدوت الصواب » .

وإنى كنت قرأت قبل أن رأيت مقالة الدكتور زكى مبارك أشياء كثيرة عن خصوم المعجزات ، فرأيت منهم من يفرق بسبب المعجزات بين الرسل الذين لانفرق بين أحد منهم ، ومن يفرق بين معجزة ومعجزة ، ومارأيت مثل الدكتور من يفرق بين الرسول وبين رسالته ومعجزاته . فمن ذا الذى قال له إن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وإنسانيته شيئان مختلفان بحيث يُبحث أيهما بفضله كتب الخلود لمحمد؟ فالدكتور يكاد يحنق على نبوة محمد وإسلام العرب بسبب نبوته ، لأن الناس أفنوا تاريخ إنسانية محمد وعبقريته فى نبوته كما أفنوا تاريخ العرب فى الإسلام . فكأنه صلى الله عليه وسلم لو لم تكن له معجزاته من عند الله ولم يُسلم العرب على يده ، لكتب التاريخ عن أمة العرب وعن محمد العربى أكثر وأبهر مما كتبه، أو على الأقل ما يعدله [1].

فلعل الدكتور تشبّع أولا بالدعوى القومية التى تعلمها الشرق من الغرب بعد أن نبذها النبى العربى وسماها دعوى جاهلية ، ثم رأى بعض الأبطال القوميين المعاصرين

---

[١] ومما هو جدير بالاعتبار أن الدكتور على الرغم مما يرى أنه من غلاة دعاة القومية يحدث المفاضلة والمنافسة بين نبوته صلى الله عليه وسلم وإنسانيته ولا يستطيع أن يحدثهما بين نبوته وعربيته، لأن سيدنا محمداً نفسه أفنى قوميته فى دينه .

ـ وإنى لعلى يقين من أنه لايعرف زيفهم من خُلَّصهم ـ فتمنى لو كان محمد صلى الله عليه وسلم كأحدهم ، ولم يصبغ عبقريته بالصبغة الدينية الغيبية ، فلعل مجد العرب كان إذ ذاك باقيا لهم ولم يذهب بذهاب قوة إسلامهم . وهنا يطول الكلام إذا وُفِّى بعض حقه .

لكنى أوجز القول فأسأل الدكتور : أكان يكون بيد محمد صلى الله عليه وسلم هذا القرآن لو لم يكن نبيا ، فإن أجاب بالإيجاب يلزمه أن لا يكون مؤمنا بأن القرآن كلام الله، أو على الأقل يلزم أن تكون نسبة القرآن عنده إلى محمد أصح من نسبته إلى الله ، ويلزمه أيضا أن يكون القرآن ومُنشئُه أعنى محمدا كاذبَين فى دعوى أنه لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله، إذ لا يجرؤ إنسان عاقل على أن يقوم بمثل هذه الدعوى لأى كتاب ألفه ، لأن فى إمكان البشر أن يأتى بمثل كلام أحد منهم مهما كان مبلغه فى القدرة على إنشاء الكلام . وإن أجاب بالنفى ولم يكن نقصان القرآن من عبقرية الزعيم العربى خسارة لاتقبل التلافى، لزم أن لا يكون الدكتور مؤمنا بعبقرية القرآن إعانَه بعقرية محمد . ثم لو لم يكن القرآن لما اعتنى بلغة العرب وخدمها مَن خدمها من علماء العرب والعجم تلك الخدمة التى لم تُخدم بمثلها أىُّ لغةِ أمةٍ فى الدنيا والتى لا يقدرها الجيل الحديث من العرب حق قدرها ، بل لو لم يكن القرآن لما كان بقاء اللغة العربية والعرب إلى يومنا هذا مضمونا ؟ وما ظنُّ الدكتور زكى مبارك بمصر : آلعرب أتوها بالعربية والعروبة أم القرآن والإسلام [1] ؟ .

---

[١] لا تجد فى العالم لغة من اللغات الراقية إلا وقد طرأت عليها تغيرات كبيرة وتطورات بحيث لا يفهم الجيل الحديث لغة الجيل القديم من نفس القوم أو يستثقلها ، إلا اللغة العربية الفصحى ، فتجد ماقيل أوكتب قبل أكثر من ألف سنة من النظم أو النثر العربى كأنه قيل اليوم أو كتب، أو أفضل مما قيل اليوم أو كتب . وهذا بفضل القرآن الذى ثبت على ما كان عليه من لفظه المعجز لم تتبدل منه ولا كلمة واحدة، وبقيت لغة الفصحاء والبلغاء فى كل عصر غير متباعدة عن جاذبية محور القرآن، وكان من أثر تبعية الفصحى للقرآن غير منقادة للتطورات التى تقتضيها الطبيعة البشرية ، أن اتسعت مسافة الفرق فى اللغة العربية بين الفصحى الثابتة بثبات القرآن والعامية المتغيرة بتغير الزمان وأصبحت أكثر مما بينهما فى أى لغة أخرى .

فلا يستطيع عربى عاقل أن ينكر كون عبقرية محمد العربى كلها أو جلها بفضل القرآن الذى حصل عليه بفضل رسالته من الله ؛ حتى ان المنكرين لمعجزات نبينا ما وسعهم إنكار معجزة القرآن ؛ ولا يكون القرآن معجزة إلا إذا كان من عند الله ، ولا يكون من عند الله إلا إذا كان محمد رسولَ الله بالمعنى المعروف الغيبى للرسالة . وانظر فيما قاله الدكتور وتأمل جدا : « إن محمدا حرم نفسَه الشهرة بإجادة البيان وبفضل الكتاب الذى بِاْسمه عاش البيان [1] .

وقال الدكتور أيضا : « وما يجوز عند جمهور المسلمين أن يقال : إن الله خص محمدا بالرسالة لأنه كان وصل إلى أسمى الغايات من الوجهة الإنسانية ولا أن يقال : إن الله اختار ذلك الرسول من العرب لأنهم كانوا وصلوا إلى غاية عالية من قوة الروح » .

جمهور المسلمين الذين عاتبهم الدكتور لا يجهلون أن الله أعلم حيث يجعل رسالته، ولكن أدب الإسلام وفلسفته لا يسوِّغان دعوى الاستحقاق بين يدى الله لأى عبد من عباده، وإنما يقال إن أثاب فبفضله وإن عاقب فبعدله . فإن كان صلى الله عليه وسلم وصل إلى أسمى الغايات من الوجهة الإنسانية — ولا ريب فى أنه وصل — فقد كان وصوله إليه أيضا بفضل خاص من الله به ، وإن كان العرب اختار الله الرسول منهم لأنهم كانوا وصلوا إلى غاية عالية من قوة الروح — ولكن هل هو قبل إسلامهم أو مع إسلامهم

---

[١] الدكتور زكى مبارك كاتب هذا القول يجهر بتكذيب النبي العربي فى نسبة القرآن إلى الله ويعد هذا الكذب تضحية منه ، فكأن هذا الرجل الذى لايعى مايقول والذى ادعى من قبل استغناء محمد عن فضل الله عليه ، يزيد فيدعى فضل محمد على الله بالقرآن الذى عاش البيان العربى بفضله واستغنى محمد عن فضل الله عليه، أو يعد محمداً مغبوناً فى نسبة الرسالة من الله إلى نفسه ونسبة القرآن إلى الله !!

ثم إن هذا القول من الدكتور زكى يؤيد ما ذكرته سابقاً فى مغزى تخصيص معجزة القرآن بالاعتراف من منكرى المعجزات، قائلين إنها معجزة عقلية إنسانية !!

أو بعده بقليل أو كثير ؟ ـ وعلى كل حال إن كانوا وصلوا إلى غاية عالية فذلك بفضل الله أيضا . وقال أيضا وأنا أنقل عنه غير متبع لترتيبه :

« أعتقد أن شخصية النبي محمد لم تدرس حق الدرس إلى اليوم فى البيئات الإسلامية، لأن المسلمين يجعلونه رسولا فى جميع الأحوال فهو لا يتقدم ولا يتأخر إلا بإشارة من جبريل ؛ ومعنى ذلك أن شخصية محمد فى جميع نواحيها شخصية نبوية لا إنسانية »

قلت: وكأن معنى قول الدكتور هذا ان نبوة سيدنا محمد تنافى إنسانيته . ثم قال:

« يضاف إلى هذا أن جمهور المسلمين يعتقدون أن النبوة لا تكتسب ، وهم يعنون بذلك أنها لا تنال بالجهاد فى سبيل المعانى الإنسانية ، وإنما هى فضل يخص الله به من يشاء . »

قلت : وهو كذلك رغم أنف الدكتور ، لأن ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن . ثم قال :

« وإنما غلبت هذه العقيدة لأن الإسلام نشأ فى بيئات وثنية أو خاضعة للعقليات الوثنية ، والرسول لم يشقَ بين قومه إلا لأنه حدثهم بأنه بشر مثلهم ولو أنه كان استباح الكذب فحدثهم بأن فيه عنصرا من الألوهية لوصل إلى قلوبهم بلا عناء » .

وأنا أقول هل قوم الرسول الذين شقِى هو بينهم ولم يصل إلى قلوبهم بلا عناء، لأنه لم يحدثهم بأن فيه عنصراً من الألوهية ، هم العرب الذين كان يقول عنهم الدكتور : « إن الله اختار الرسول منهم لأنهم كانوا وصلوا إلى غاية عالية من قوة الروح » ؟

إن المسلمين ، أيها الدكتور ، من العرب وغيرهم لو استباح النبيُّ الكذبَ فحدثهم بأن فيه عنصراً من الألوهية، لما آمنوا به نبياً. بله إيمانهم به على أن فيه شيئا من الألوهية. ولا مناسبة أصلا بين عقيدة المسلمين أن النبوة فضل من الله يختص به من يشاء من عباده ، التى هى عقيدة التوحيد الخالص ، وبين عقليات وثنية تتصور فى النبى عنصرا من الألوهية .

الحق أن المسلمين وأعني بهم ما يعني الدكتور بجمهورهم ممن كانوا على مذاهب الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والذين أخذ أولئك الأئمة منهم، ومن كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة مثل الأشاعرة والماتريدية ومعهم كثير من غيرهم، ما أنكروا في أي وقت من الأوقات كون النبي إنسانا ؛ وإنما الطائفة المصرية المارة الذكر ينكرون أن يكون الإنسان نبيا يأتيه وحي من الله على طريقة خاصة معلومة عند أنبياء الله الذين نعرفهم بأسمائهم المذكورة في القرآن ، وربما يأتيه ملك أو ينزل عليه كتاب أيضا . وهذا مراد الدكتور مما عبر عنه بعنصر من الألوهية غيرَ مصيب في تعبيره ، وإنما الرجل نفسه ومن في عقليته يعتبرون النبوة الحقيقية عنصرا من الألوهية ويزعمون أنها لا تأتلف مع البشرية[١] . وهي عقلية قديمة جاهلية كافحها القرآن في كثير من آياته كقوله « وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شئ » وقوله « وقالوا مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق » وقد سبق أن الدكتور طبّق هذه الآية بغير حق على الذين يخالفهم من المسلمين في العقيدة ، مع أن الآية تنطبق عليه نفسه ومن على شاكلته كما نبهنا إليه في محل تطبيقه أيضا . فالرسول لم يشقَ بين المسلمين حين حدثهم بأنه بشر مثلهم ، كما أنه مااستباح الكذب عند ما حدثهم بأنه نبي يأتيه وحي من الله ، والذين يتصورون المنافاة بين الحالتين من الجاهليين القديمين والحديثين لم يكن خطؤهم في أنهم ما قدروا النبي حق قدره فحسب ، بل أصل أخطائهم أنهم ماقدروا الله حق قدره كما نبه عليه القرآن الحكيم لأنهم بإنكارهم النبوة المعروفة عند المسلمين أنكروا قدرة الله على إرسال الرسل وإنزال الكتب. وانظر قول

---

[١] حتى ان النبي الذى لم يستبح الكذب حين قال لقومه إنه بشر مثلهم ، استباحه عند الدكتور حين قال لهم إنه نبي بالمعنى المعروف الذى يتوهم الدكتور أن فيه عنصراً من الألوهية وحين قال إن القرآن كلام الله لا كلامه ، انظروا إلى قوله السابق: « إن محمداً حرم نفسه الشهرة بإجادة البيان الخ » تجدوا فيه تصديق ما أقول .

القرآن الحكيم أيضا : « قد نعلم أنه ليحزنك الذى يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » والله تعالى أذن لاتصال الإنسان به بأن خلق فيه العقل والإدراك حتى زعم «پلوتن» الإسكندرانى أن الإنسان يتحد مع الله عند إدراك أى شىء من الأشياء . وقد تقدم بحثه فى الجزء الثانى (رقم ٢٤٥، ٢٤٧) عند النظر فى الفلسفة الحسبانية فى آخر المطلب الأول من الباب الأول . فالله الذى خلق العقل وجعله صلة بينه وبين الإنسان ، من غير أن يخرجه من البشرية ، على خلاف زعم «پلوتن» قادر أيضا على أن يجعل بينه وبين من اصطفاه من عباده صلة أخص من صلة العقل وينزل عليه وحياً أوضح من وحى العقل، من غير أن يخرجه أيضا من البشرية، على خلاف زعم الدكتور زكى وأمثاله .

هل يجوز أن تكون النبوة مكتسبة

فالنبى إنسان له اتصال خاص بالله تعالى فوق الاتصال الذى يحصل لكل عاقل عند تعقل ربه بالنظر فى أدلة الكون ، فيأتيه وحى منه ويكون إيحاؤه إليه فوق إلهام العلوم العالية للعلماء والمشروعات العظيمة للعظماء . فهذه المرتبة الإنسانية هى التى لا تُكتسب وتمتاز بكونها فضلا من الله خاصا لمن يصطفيه من عباده ، والتى يغيظ الدكتور زكى مبارك أن تكون كذلك . وليس هو أول من دارت هذه الفكرة فى خلده [1] ونحن بفضل الله نبين المحاذير المترتبة على كون النبوة مكتسبة :

[١] لم أرد بقولى هذا موافقة الدكتور على ما قاله من أن جمهور المسلمين يعتقدون أن النبوة لا تكتسب ، إذ المفهوم منه أن فى المسلمين من يفترق عن الجمهور ويقول بالنبوة المكتسبة ، بل فى تسميته النافين للنبوة المكتسبة «بالجمهور» إشارة إلى أنهم عامة المسلمين والقائلين بخلافه خاصتهم، مع أن القول بالنبوة المكتسبة لا يمكن إلا أن يكون قول من لا يؤمنون بالنبوة الحقيقية المعروفة فى الإسلام وفى سائر الأديان السماوية . نعم سمعت بعد مجيئى إلى مصر أن الشيخ جمال الدين الأفغانى اتهم بهذا القول فى الاستانبول وكانت صحة التهمة غائبة عنى منذ سمعت حكايتها ، فهل للدكتور =

فأولا ، يلزم على هذا التقدير أن لايكون محمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ، رغم كونه منصوصا عليه فى القرآن ، لأن باب الاكتساب يلزم أن يكون مفتوحا لكل طالب من أمة محمد وغيرها ، حتى إنه يلزم أن يكون فى إمكان الدكتور زكى مبارك مثلا أن يعد نفسه من المرشحين للنبوة وأن يحصل عليها كما حصل على الدكتوراهات.

وثانيا، لو كانت نبوة سيدنا محمد مكتسبة كما يريدون أى عبقرية وبطولة مجردة عن الغيبيات كان صلى الله عليه وسلم ـ وحاشاه أن يكون ـ كاذبا فى إسناد القرآن إلى الله والكذب مهماتصور العقل المصرى ائتلافه بالعبقرية والبطولة فالحق عندى كونه مخلا بهما ، أو على الأقل مخلا بكمالهما كما أنه مخل بالنبوة .

وثالثا، لم يكن منشأ اعتقاد المسلمين أن النبوة لا تكتسب هو العقلية الوثنية التى ورثوها من آبائهم كما ادعى الدكتور ، إذ لم يتخذ المسلمون نبيهم إلهاً ولم يعبدوه فى وقت من الأوقات، وليس فى عقيدة كون النبوة مرتبة تفوق مراتب الحكماء والعظماء العباقرة من الناس ولا تُنال إلا بفضل من الله واصطفاء خاص ، وتكون علامة هذا الاصطفاء من الله ما يظهره على يد النبى من خوارق نسميها معجزات ... ليس فى هذه العقيدة وفى تلك المرتبة شىء من الوثنية أوالألوهية للنبى، وإنما النبى يكون بهذه المرتبة

= زكى مبارك علم بموقف الشيخ جمال الدين من هـذه المسألة ؟ وإلا فمن ذا الذى شذ عن جمهور المسلمين عنـد الدكتور وقال بالنبوة التى تكتسب والتى يفهم أن الدكتور نفسه يفضلها على النبوة فى مذهب الجمهور ؟

وإذا كان إسناد القول بأن النبوة تكتسب إلى الشيخ جمال الدين الأفغانى صحيحاً فتعريف النبى الذى نقلته من قبل عن كتاب الشيخ محمد عبده تلميذ الشيخ جمال الدين يرمى إلى هذه النبوة المكتسبة، على الرغم من كون ظاهر كلام الشيخ التلميذ فى التعريف يأباها حيث بنى أمر النبى المعرف على الجبلة والفطرة ، لأن امتيازه فى الجبلة والفطرة غير مناف للاكتساب ، بل إنه يسمى لاكتساب النبوة ويجد من فطرته الممتازة عونا له فى اكتسابها . ولا يعقل أن يكون للشيخ التلميذ قول ثالث فى النبى غير النبى الحقيق وغير النبى الزائف المكتسب .

عبد الله الخاص، حتى إذا أتاه ملك من الله لإنزال الوحى فليس هو أيضا إلا من عباده المكرمين . ومنشأ السعى لجعل النبوة مكتسبة من الساعين عدمُ الإيمان بالنبوة الحقيقية التى عرّفناها واستكثارُ تلك المرتبة للبشر ، حتى رموا عقيدة النبوة الحقيقية بالعقيدة الوثنية، كما استكثر إخوانهم المتقدمون من جهلة أقوام الأنبياء فقالوا « إن أنتم إلا بشر مثلنا » . فيريد دعاة النبوة المكتسبة أن يجعلوا النبوة مِلكا مشاعا بين المجتهدين فى استجماع الأوصاف اللازمة لإرشاد الناس واقتيادهم إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم . ولا يُظنْ أن المقصود من رغبتهم فى أن تكون النبوة مكتسبة محاولةُ فتح الطريق أمام المستعدين لإحراز مرتبة النبوة من الناس العاديين ، بل المقصود تنزيل الأنبياء إلى درجة الناس العاديين بتجريدهم عن المعجزات وغيرها مما يخالف سنة الكون .

ورابعا ، بماذا يعلم أن الساعى لاكتساب منصب النبوة قد بلغ مسعاه وأصبح نبيا من أنبياء الله ؟ بماذا يعلم الناس ويعلم هو نفسه قبلهم ؟ وليس لنبوته علامة يقتنع بها فى نفسه كنزول الوحى ولا علامة تُقنع الناس مثل ظهور معجزة على يده ، لأن أنصار النبوة المكتسبة لا يعجبهم الأمور الخارجة عن سنن الكون ، وقد قلنا إن النبوة نفسها بالمعنى الذى نريده ، معجزة خارجة عن سنن الكون ، فلهذا لا تعجب الذين لا يعجبهم المعجزات . وقد يكون أساس الخلاف فى مسألة النبوة والمعجزة أعمق من هذا : وهو أن الدين يستند إلى الأسرار والمغيبات ، ولهذا جعل الله تعالى فى رأس أوصاف المهتدين بهدى كتابه ، الإيمانَ بالغيب فقال : « الم ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون » . ومن شنيع الخطأ أن يحمل الغيب على مايقابل الواقع كما فعل الأستاذ فريد وجدى بك فى إحدى مقالاته فى « مجلة الأزهر » وقد سبق نقله ، بل المراد به ماغاب عن الحاسة كالملائكة والجن والوحى وأحوال الآخرة من البعث والنشور والحساب والثواب والعقاب

قبل وقوعها ، وكالمعجزات فى كيفية وقوعها غير مستندة إلى الأسباب الطبيعية. وأعظم الغيبيات الله سبحانه وتعالى .

فالنبوة اتصال الإنسان بهذه الغيبيات التى لا يحيط بها نطاق الطبيعة . ومن هذا قال « استوارت ميل » من لا يؤمن بوجود فوق الطبيعة ولا بتدخله فى شئون العالم لا يقبل فعل إنسان خارق للمادة على أنه معجزة ويؤوله مطلقا بما يخرجه عن كونه معجزة » .

وخامسا ، من أهم الفروق بين النبى الكاسب والنبى الموهوب له أن الأول يخطئ ويصيب والثانى لا يخطئ أبدا فيما بلغه عن الله ، وإن أخطأ فى اجتهاده فلا يستقر على الخطأ من دون أن ينبه عليه . والدكتور زكى مبارك أطلق القول ورماه على عواهنه من غير تمييز بين الأحوال المختلفة فقال : « كان محمد فى سريرة نفسه إنسانا يخطئ ويصيب بدليل ما وجه إليه من اللوم والعتاب فى القرآن » .

وسادسا ، النبى الحقيقى المعصوم عن الخطأ المؤيد بالوحى والمعجزات التى هى علامات رسالته من الله وامتيازه على الناس ، للناس حاجة إليه ليهتدوا بواسطته إلى الطريق التى يحب الله ربهم أن يسلكوها وإلى نوع العبادة التى بها يعبدونه . وليس لأحد غير هذا النبى أن يعين بالضبط تلك الطريق وذلك النوع مهما كان مبلغه من العلم والحكمة، فالعلماء والحكماء يمكنهم أن يضعوا للناس مناهج الأخلاق ومبادىء الأفكار ويعينوا لهم وظائف نحو الخالق والخلق ، ولكن لا يكون أى واحد من هذه المناهج والمبادىء دينا . وإنما الدين يأتى من الله ويبدأ بالنبى كما قال العالم الكبير مترجم كتاب پول ژانه[١] فلا دين قبل مبعث النبى ولا يوجد دين فلسفى وإن وجدت

---

[١] كتاب جليل فى تاريخ الفلسفة ترجم قسم ماوراء الطبيعة منه إلى اللغة التركية هذا العالم الكبير التركى الملقب حمدى الصغير الذى قلما كان يوجد مثله فى عالم الإسلام والذى فجعت بنبأ وفاته قبل سنين ولقد مات رحمه الله غريباً فى بلاده حيث لم يبق لها اليوم علاقة بمثــله من علماء الإسلام، ومن الغريب المؤسف أن مصر لم تتعود معرفة نوابغ العلماء من غير أهلها ، لاسيما الترك ، وقد نقلنا فى كتابنا هذا شيئا كثيرا من ذلك الكتاب القيم .

فلسفة دينية . فإذا جاء نبي وأعلن الدين فليس لأحد أن يستغنى عن الاعتراف به ، فهو كقانون الدولة يطيعه العامة والخاصة . وما ادعاه الأستاذ فريد وجدي بك فى كتابه « الإسلام دين عام خالد » أن علماء الغرب غير محتاجين إلى الاهتداء بهدى الشرائع المنزلة بحجة أنهم أنفسهم واضعو الشرائع والمذاهب ، مبنى على مذهب النبوة المكتسبة اللادينية وإنكارِ النبى الحقيق المبعوث من قبل الله الذى يكون وضع الدين من اختصاصه فقط . فعلماء الغرب حتى الإلٰهيون منهم الذين لايعترفون بالأنبياء والذين يهملون فى فلسفتهم مبحث النبوة، لادينيون على الرغم من أن لبعضهم أفكاراً عاليةفى الإلٰهيات . وقدذكرت فى أوائل الباب الأول من هذا الكتاب (الجزءالثانى ص١٩) أن لكون دينهم الرسمى النصرانية أثراً فى إهمالهم مبحث النبوة ، لأن النبوة فى هذا الدين أخرجت عن ماهيتها الأصلية ولُبِّست بالألوهية فأضيعت معقوليتها . ومع هذا كان واجبهم البحث والتفكير فى مسألة النبوة على إطلاقها ، ولا يُعذرون فى السكوت عنها لمانع خاص لنبوة سيدنا عيسى عند المسيحيين ، لاسيما والدين السماوى فى الدنيا لا يبتدىء بالدين المسيحى فله تاريخ قبل المسيحية وأنبياء قبل المسيح . فماذا قول فلاسفة الغرب فى نبوة هؤلاء الأنبياء التى لا تشبه نبوةَ عيسى عليــه وعليهم السلام والتى يلزمهم أن يصدقوها إن لم يصدقوا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالغيرة المسيحية ، فماذا قولهم فى تلك النبوات وماذا موقفها فى فلسفتهم إن لم يكن محل فى الفلسفة لنبوة المسيح على الشكل الذى يتصوره المسيحيون ؟ فلو نظروا فى نبوات الأنبياء ودرسوها لإعطاء حقها فى الفلسفة بعدالفلسفة الإلٰهية لكانوا أدوا واجبا من واجباتهم ، وربما أصلحوا بفضل درسها ما طرأ على نبوة المسيح فى عقيــدة النصرانية من الغلو المفسد للنبوة والألوهية معا . فيظهر أنهم رأوا أنفسهم فى حالة الاضطرار بين رفض المسيحية الحاضرة وإنقاذ النبوة أو رفض الجميع أو إهماله الذى هو الرفض أيضا لكنه فى رفق وهوادة ، فاختاروا الأخير . فلو كان دين فلاسفة الغرب الإلهيين الإسلام لما وقعوا فى هذا المأزق،

أو لو كانوا مستغنين عن اتباع شرائع الأنبياء كأنهم أنفسهم ليسوا دون الأنبياء كما ادعى الأستاذ فريد وجدى ، لما أحجموا عن المصارحة فى إحقاق الحق وإبطال الباطل كما هى دأب الأنبياء .

هذا حال الفلاسفة الإلهيين فى الغرب الذين لا معنى لعدم اعترافهم بوجود رسل الله بعد الاعتراف بوجود الله غير المعنى الذى ذكرته . أما الأساتذة المصريون منا ففيهم من يقلد ملاحدة الغرب الماديين ولا يعترف بوجود الله ، والمعترفون به لا يعترفون علميا، فيفترقون عن الإلهيين الذين يعتبرون مسألة وجود الله فى رأس المعلومات المثبتة كما سبق قول العلامة « باستور » فى ذلك وقول الفيلسوف الكبير « ديكارت » : « إن الله مبدأ العلم كأنه مبدأ الوجود » ويقلدون الإلهيين فى مسألة النبوة فلا يعترفون بالأنبياء مع وجود الفارق بين موقفهم وموقف الذين اقتدوا بهم . فكل تململهم وتلعثمهم فى مبحث النبوة كإنكار المعجزات مطلقا تحت ستار إنكار المعجزات الكونية وميلهم إلى النبوة الكسبية أو النبوة الإنسانية التى لا تخرج على الطبيعة ؛ كل ذلك منشأه عدم الاعتراف بالأنبياء مع الظهور فى مظهر الاعتراف . إذ لا معنى للقول بوجود الأنبياء مع تجريدهم عن المعجزات ؛ وقد عرفت معنى اعترافهم بمعجزة القرآن ، فلو كانوا صميميين فى القول بوجود الأنبياء لما فرقوا بين معجزة كونية وغير كونية إلى حد الطعن فى معجزات الأنبياء المتقدمين من أجل أنها معجزات كونية والطعن فى سنة محمد صلى الله عليه وسلم المضبوطة فى كتب الحديث ، للاحتفاظ بسنة الكون ، وهذا خلط منهم للمذهب الإلهى بالمذهب المادى ورجعة إلى النزعة الإلحادية بعد الاعتراف بوجود الله وأنبيائه ، فلو أن القائلين بوجود الله من فلاسفة الغرب اعترفوا بوجود الأنبياء لما ترددوا فى الاعتراف بمعجزاتهم كونية وغير كونية ، إذ لا مانع بعد القول بوجود الله من تدخله فى الكون وإحداث تغيير وقتى فى سنته لتأييد أنبيائه .

فنحن لانرى فرقا بين إنكار الأنبياء بتاتا وبين الاعتراف بهم مع إنكار معجزاتهم التى تتعدى حدود نظام الطبيعة والتى هى طوابع رسالتهم من الله المسيطر على الطبيعة ونظامها . والذين ينشدون أنبياء طبيعيين فكأنما يريدون أن تكون رسالتهم من الطبيعة لا من الله ، انظر قول الدكتور طه حسين بك فى مقالته النفيسة المنشورة فى مجلة « الثقافة » بعنوان « القلب الرحيم » :

«وما رأيت أعجب من أمر محمد صلى الله عليه وسلم فيما رأيت وماعلمت من أمور الأنبياء رجل كان يطالبه خصومه وأعداؤه بالمعجزات فيتبرأ منها ويعلن إليهم أنه بشر مثلهم [1] وأنه لم يرسل ليبهر العقول بالأحداث العظام ، وإنما أرسل ليتلو على الناس قرآنا يتحدث إلى عقولهم فيملأها هدى ويتحدث إلى قلوبهم فيشمرها رحمة وبرا ، ثم لا يخلو أمره من هذه المعجزات التى تبهر العقول وتسحر الألباب دون أن تحدث فى طبيعة الأشياء حدثا أو تتجاوز بعادات الناس الجارية طريقها المألوف [2] ، إنما هى معجزات ممتازات يراها الناس مألوفة يسيرة ويراها المفكرون نادرة باهرة ومقنعة مفحمة للمكابرين » .

فكأنه يتعجب من أمر محمد صلى الله عليه وسلم فى كونه نبيا لايشبه الأنبياء وفى كون معجزاته لا تشبه المعجزات ولا تخرج عن مألوف العادات [3] وهذا أوضح تعريف للنبي الطبيعى يذكره كتابنا المصريون ميزة لنبينا على غيره من الأنبياء ويسوقونه فى صدد المدح ، فكأن النبوة كانت على خلاف الطبيعة فى الأنبياء حتى أصبحت فى نبينا طبيعية . لكن عيب المخالف للطبيعة عندهم أنه مستحيل الوقوع ، وهو يتضمن الطعن فى نبوة غيره من الأنبياء طعنا لايرضاه الإسلام لكون نبوتهم مكفولة من القرآن . وفضلا عن ذلك فإن هذا الطعن وذاك المدح إنما يكونان طعنا ومدحا على

---

[١] سنجيب عنه . [٢] يذكرنا قول الشيخ محمد عبده المنقول قريبا فى هامش الصفحة ١٢٨

[٣] وكأن معجزاته مايعبر عنه عند الأدباء بالسهل الممتنع كأسلوب الدكتور طه حسين بك فى كتاباته !!

مزاج الملاحدة الماديين القائلين باستحالة مايخالف سنة الطبيعة؟ حتى إذا سمعه المستشرقون المسيحيون انقلب القدح فى نظرهم مدحا والمدح قدحا واعترافا من كتّاب المسلمين بعدم كون محمد صلى الله عليه وسلم نبيا ، لأن النبي الحقيقى لابد أن يكون له حالة يضيق عنها نطاق الطبيعة وتتعداها إلى مافوقها، لتكون علامة رسالته من الله ويكون الذين يتبعونه على بينة من أمره . وما دامت هذه الحالة ممكنة للنبي بإذن الله فى نظر المعترفين بوجود الله فماذا السبب الدافع للمصريين إلى التزام تجريد النبي عن الحالة المميزة ؟ ولا يقال إن أعماله المصلحة ونتائجها الصالحة تكفيانه ميزة وعلامة . وهذا هو السؤال الذى كنت أوردته على نفسى قبيل الشروع فى انتقاد أقوال الدكتور زكى مبارك، ثم لم أذكر جوابه، والآن أذكره : وهو أن الصلاح والفساد كثيرا مايختلفان باختلاف الأنظار ، فالحكم القطعى بصلاح الأعمال ونتائجها يتوقف على معرفة أن فاعلها مصلح حقيقى ونبى من أنبياء الله ، فلو توقفت معرفة كونه نبيا أى مصلحا حقيقيا على تبين الصلاح فى أعماله ونتائج أعماله كان دورا . وفضلا عن هذا فإن بُعد مابين المشروعات ونتائجها يقتضى فى الأكثر مرور أزمنة طويلة قد يظهر فى آخرها أن القائم بدعوى الإصلاح كاذب فى دعواه . فيجب على الناس أن يكونوا من أول أمرهم مع مدعى النبوة الذى يتولى هدايتهم إلى الدين الحق ، على بينة من صدقه فيما ادعاه .

فالقاعدة المتخذة للناس مع النبي الحقيقى المرسل إليهم من قبل الله أن يبحثوا فيه عن علامة من الله تدل على رسالته إليهم ، وهذا مما لا يجوز أن يشك فيه العاقل إن كان لله رسل وأنبياء حقيقيون وكانت للناس حاجة إلى وجودهم . فهل هم موجودون ، وهل للناس حاجة إليهم ؟ فلننظر الآن فى هذه المسألة، وبالنظر فيها نكون قد أدينا الواجب الثانى من الواجبين الرئيسيين اللذين تولينا القيام بهما فى هذا الكتاب مستعينين بتوفيق الله سبحانه وتعالى ، وذاك الواجب الثانى هو إثبات وجود أنبياء الله .

إثبات وجود الأنبياء

وجود الأنبياء إن لم يكن ضروريا ـ كما قلنا فى أول هذا الباب ـ كضرورة وجود الله فى إيضاح فلسفة العالم بجميع أجزائه ؛ إلا أن للنبوة أيضا أهمية كبيرة فى إيضاح فلسفة الإنسان الذى هو جزء من أجزاء العالم ، أهمية تجعلها جديرة بأن تعد من المطالب الفلسفية ، ولاشك أن النبوة إنما تتصور بعد مطلب الألوهية وتنبنى تماما على الاعتراف بوجود الله .

فإذا كان الله موجودا وهو خالقنا وخالق كل شىء ، كان أول واجب الإنسان التفكير فى أن خالقه لا يتركه سدى ، لاسيما وقد خلقه ممتازاً على سائر خلقه بالعقل والإرادة ، فيلائم عقله الذى به وجد ربه واستدل على وجوده كل الملاءمة ، أن تكون عليه واجبات تجاه من خلقه . لكن العقل لا يستطيع تعيين هذه الواجبات بالضبط والتفصيل ، لاعقل أحد يفكر فى نفسه ولا عقول العلماء والحكماء الذين يختلف آراؤهم ومذاهبهم فى تعيين الحق والباطل والخير والشر [1] فلا يُدرى أيها يوافق مرضاة الله من تلك الآراء والمذاهب المختلفة . ولا يصدّق العقل أن يكون الحق والصواب فى رأى الكثرة لأن هذه طريقة برلمانية لا تغنى من الحق شيئا ، ألا يرى أن التحقيق والترجيح فى المسائل العلمية لا يبنى على عدد الأصوات والآراء . ولو استقر القرار على أن يعمل كل إنسان بما يؤدى إليه فكره واجتهاده كان فوضى . ففى وسط هذه الحيرة والتردد يحس الإنسان من صميم قلبه بالحاجة إلى رسول من عند ربه يسدد خُطاه ويبلغه أوامره ونواهيه ، فهو وحده يكون كمندوب رسمى من جانب الملك يحمل مرسومه من بين المندوبين من تلقاء أنفسهم .

[١] ومن هنا يرد اعتراض قوى على تعريف النبى بما عرفه الشيخ محمد عبده وقد نقلناه سابقاً من أنه إنسان فطر على الحق علما وعملا أى بحيث لا يعلم إلا حقاً ولا يعمل إلا حقاً ؛ فيقال من أين يعلم وبأى شىء يثبت كونه لايعلم إلا حقاً ولا يعمل إلا حقاً ، فثبوت هذا إنما يكون بتجربة حياته من أولها إلى آخرها ثم اتفاق الآراء على تصديقه فى كل ما يعلم وما يعمل أو بثبوت كونه نبيا . والأول غير ممكن والثانى مُستلزم للدور .

ومهما كان يوجد فى غير حامل المرسوم من هو أهل ، أو بالأصح من يرى نفسه أهلا لأن يقوم بما عهد الملك إلى حامل مرسومه أن يقوم ، فلا يعتبر مندوبَ الملك ولايجب على الناس أن يعترفوا به مندوبه ؛ فكذلك النبى الذى يراه منكرو المعجزات فى غنى عن تأييد نبوته بالمعجزة الخارقة لسنن الكون والذى لا يجاوز به معرفوه المصريون إلى ما فوق العبقرى فى الصلاح والإصلاح والكمال والتكميل، لئلا يبلغوا بميزته إلى ما وراء السنن الكونية ؛ فهذا النبى لايكون نبى الله ورسوله رسميا كرسول الملك الحامل لرمزه، لأن رمزالله ووسامه على رسوله هو معجزته الخارقة لسنن الكون الطبيعية والتى لا توجد عند النبى الطبيعى ولا عند صاحب النبوة المكتسبة . وكل ما عدا المعجزة ليس برمز للنبى الحقيقى مهما أعظمه الكتّاب المصريون ، فهم على الرغم من أنهم يكتبون فى النبى وحياة النبى لايعرفون موضوع ما يكتبون، أو يحيدون عنه عمدا [١] لأن الكلام فيمن بعثه الله إلى الناس كما بعث الملك مندوبه وعامله [٢] مع أن الذى يقدمه أولئك الكتّاب لنا على أنه نبى الله ليس بنبيه الحامل لرمزه الرسمى ، وإنما هو من يرونه أهلا لأن يكون نبى الله ، كالذى يراه بعض الناس أهلا لأن يكون

[١] فهل أولئك الكتاب يكتبون حياة محمد صلى الله عليه وسلم ليؤمن الناس بأنه عظيم من عظماء البشر أو بأنه نبى من أنبياء الله ؟

[٢] وكل مايأتى به النبى من الأفعال الطبيعية العظيمة غير المعجزة ويعجب العصريين أكثر من المعجزة فهو لايصلح أن يعتبر رمزاً قطعى الدلالة على أنه نبى الله، لكونه من جنس مايفعله البشر مهما كان مبلغه من الخطورة . وقد قرأنا بكل استغراب فى « مجلة الأزهر » من الأستاذ فريد وجدى بك أنه كان يحاول أن يستخرج من انتصار أهلَ بدر على قلتهم البعيدة عن كثرة المشركين، معجزة، ويترك المعجزة الحقيقية التى نطق بها القرآن من إمداد المسلمين بآلاف من الملائكة، وتقليلهم فى أعين المشركين أولا ثم إراءتهم مثليهم رأى العين، وإليه يشير قوله تعالى « وإذ يريكموهم إذ التقيتم فى أعينكم قليلا ويقللكم فى أعينهم ليقضى الله أمراً كان مفعولا » وقوله « قد كان لكم آية فى فئتين التقتا فئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأى العين والله يؤيد بنصره من يشاء » .

مندوب الملك وليس بمندوبه فعلا . وكذلك من يرشحونه للنبوة من غير معجزة ومن غير أمر من الله أتاه بطريقة مخصوصة تختلف عن طريق ما يأتى العاقلَ العبقرىَّ من عقله ، لأن هذا الرسول رسول عقله لا رسول الله وإن كان العقل أيضا رسولا من الله فى الإنسان ، فذلك العبقرى إذن رسول رسول الله لا رسـول الله مباشرة وبطريقة خاصة ، حتى إن مدعى النبوة من مثله بالإضافة إلى الله يكون كاذبا فى دعواه، وحتى إن الأنبياء المعلومين بأسمائهم صلوات الله وسلامه عليهم وفيهم نبينا صلى الله عليه وسلم لو كانوا أنبياء كما يتصوّر الـكتّاب المصريون ويُعجَبون بهلزم أن يكونوا كاذبين فى دعوى النبوة وأن يكون كذبهم معلوما عند هؤلاء الـكتّاب، لأن ماادعاه الأنبياء لأنفسهم ليس من جنس ما يتصوره هؤلاء لهم ويُعجبون به منهم . فماذا يقولون فيما بلغه نبينا صلى الله عليه وسلم عن الله قوله مثلا « كتاب أنزلناه إليك فلا يكن فى صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين » وقوله « لا تحرك بهلسانك لتعجل بهإن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » هل عندهم نزل على النبى كتاب من الله كان يقرؤه الله على النبى والنبى يتبعه فى قراءته ؟ كتاب يتوعد الله من قال عنه: « إن هذا إلا قول البشر » فيقول : « سأصليه سقر وما أدراك ما سقر » بل يتوعد فيه نبيّه قائلا : « ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين » « كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » كتاب إذا قال الذين لا يرجون لقاء ربهم ائت بقرآن غير هذا أو بدله يقول النبى: « ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى الى إنى أخاف إن عصيت ربى عذاب يوم عظيم قل لوشاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون »

هل نزل عليه حقيقةً كتاب من عند الله ؟ فإن كان نزل ولم يكن النبى كاذبا فى إسناد هذا الـكتاب إلى الله، وحاشاه أن يكون كاذبا ، كان معجزة خارقة لسنة الـكون وخارجا عن الحدود الطبيعية التى رسمها أولئك الـكتاب للنبى ، ولهذا ترى معالى

الدكتور هيكل باشا فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه (ص ٤٢) يقع على الرغم من إنكاره المعجزات الكونية فى حيرة بشأن الوحى فيقول : « إن العالم النزيه القصد إلى الحق لا يستطيع أكثر من أن يقول إن ما وصل إليه العلم حتى هذا الزمان يقصر دون تفسير الوحي على الطريقة العلمية المادية » .

الحاصل أنه بعد ثبوت كون الله موجودا لا بد من وجود الأنبياء المبلغين عن الله ولا بد أن تكون إضافتهم إلى الله مضمونة بوجود معجزات لهم خارجة عن نطاق القدرة البشرية .

ثم إنه يُرى أناس الخير وأناس الشر فى الدنيا ربما لا يلاقون ما يستحقونه ، حتى لو فرضنا أن الإنسان يعلم واجباته بعقله ويستطيع تعيين حدود الخير والشر، فهو لا يقدر على وقف كل أحد عند حده، حتى الحكومات لا يستطعن ذلك حق الاستطاعة ؛ وقد يلتبس عليهن الأخيار والأشرار فتعجز المحاكم العدلية عن إحقاق الحقوق وقد تكون هى مضيعتها عمدا وتُعين الظالم على المظلوم . فلا بد بعد هذه الحياة الدنيا من حياة ثانية تُستدرك فيها نقائص الحياة الأولى وتطمئن قلوب أهل الفضيلة بتوقع ملاقاتها ؛ حتى إن الفيلسوف « كانت » استنبط دليل وجود الله من لزوم الحياة الثانية ولزوم مجئ يوم الدين ليكون مالكَ ذلك اليوم وحاكمه ، وعده أقوى أدلة وجود الله كما سبق فى آخر الباب الأول من الكتاب ، وقد كنا نحن انتقدنا عليه ذلك ؛ فهذا الذى لا نراه كافيا فى إثبات ذاك المطلب الأكبر أحسنُ دليل عندنا وأولاه على إثبات رسل الله، حيث تشتد الحاجة إلى وجودهم ليعلّموا الناس سبل الفلاح والنجاح فى يوم الدين ولا تتفرقَ بهم السبل على أيدى الرسل الفضوليين رسل المنكرين للمعجزات والرسالات الخارجة عن نطاق الطبيعة . فلئن كان الناس مسؤلين فى النشأة الثانية عن أعمالهم فى الدنيا كما هو المجزوم عندنا وعند الفيلسوف « كانت » فوجود رسل الله الذين يوثق برسالاتهم ووجود المعجزات المعرّفة لأشخاصهم ، يكون مقتضى العدل الإلهى : قال

تعالى « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » فإذا كان الله موجودا وجعل للإنسان حياة أخرى يحاسبه فيها على أعماله فى الحياة الأولى ، كان إرسال الرسل إليهم كالضرورى إن لم يكن ضروريا ضرورة وجود الله لوجود العالم .

فأول ما يكون ثبوته ضروريا على طريقة الفيلسوف « كانت » لحفظ الأخلاق عن الانهيار وصيانة حقوق الفضيلة من الضياع الأبدى ، هو وجود البعث بعد الموت ، ويأتى عنده ثبوت وجود الله بعده مبنيا عليه ؛ ويأتى عندنا بعد ثبوت وجود الله ووجودِ البعث ـ أيا كان الأول ثبوتا ـ وجودُ الأنبياء ، فلا ينفك وجودهم على كل حال عن ثبوت وجود النشأة الأخرى . والعجب أن فلاسفة الغرب المؤمنين بالله يؤمنون بالحياة الآخرة أيضا ويعتبرونها من المطالب الفلسفية ثم لا ينتبهون إلى الاتصال الظاهر بين وقوع الحياة الآخرة ووجود الأنبياء ؛ أفلا يكون جزاء الإنسان فى الآخرة من غير إرسال رسول يبلغه ما يجب عليه أن يفعله فى الدنيا أو يتجنبه ، كمؤاخذة حكومة من الحكومات شعبها بعمل لم يسبق منها النهى عنه أو بترك عمل لم يسبق منها الأمر به ؟ وقول القائل : ليكفِ كلَّ إنسان عقلهُ رسولا ، لا يلتفت إليه كقول القائل : ليجد الشعب بعقله ما تريد الحكومة أن يفعله الشعب وما لا تريد ، من غير قانون ينص على الواجبات والمحظورات : ولا أصدق قيلا من الله القائل : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

* * *

لما بلغ طبع هذا الكتاب إلى بابه الثالث الذى نشر من قبل على شكل كتاب مستقل باسم « القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون » كما ذكرته وسببَه فى أول الباب ، ولزم اليوم تجديد طبعه لوضعه إلى محله من الكتاب ـ أرسلت إلى المطبعة نسخة من النسخ المطبوعة مع بضعة أوراق تضاف إليها فى الطبعة الثانية ؛ وتبين أخيرا أن ورقتين من تلك الأوراق ضاعتا بين المطبعة وحامل النسخة إليها ،

وكان محلهما تقريبا بحث النبوة المكتسبة الذى أوشك أن ينتهى هنا، فرأيت أن أكتبهما واستخراجهما من ذاكرتى الضعيفة التى لا تزال تحفظ موضوعهما على الأقل .

فقد كانت أولى الورقتين تتضمن نقلا عن فضيلة الأستاذ عبد القادر المغربى فيما قرأته ونسيت الآن مرجعه ، أنه ذكر الشيخَ جمال الدين الأفغانى واتهامَه لما كان فى استانبول، من علمائها بأنه قال فى خطبة ألقاها فى حفلة من الحفلات : «إن النبوة كانت فى الأزمنة القديمة [أزمنة الأنبياء] اتخذت صنعة من الصنائع » وكان والد الأستاذ الحاكى يومئذ فى استانبول حاضرا فى الحفلة ومشاركا للسامعين فى اتهام الخطيب ، حتى كتب رسالة فى الرد عليه . وفضيلة الأستاذ الحاكى يدافع فى النهاية عن الخطيب بعدم معرفة أبيه اللغة التركية التى كانت لغة الخطبة ، فكان صنيعه اتهام أبيه لإنقاذ الشيخ جمال الدين، وهو دفاع لا يخلو من الغرابة . أما اتهام علماء الآستانة باختلاق هذه المسألة من عندهم افتراء على الخطيب كما يعتقده كثير من الكاتبين بمصر عن الشيخ جمال الدين ، فهو أبعد . وقد قرأت فى « أخبار اليوم » بمناسبة مرور ملك الأفغان أخيرا بالقاهرة فى طريقه إلى بلاده عائدا من أوروبا : « أن علماء استانبول حكموا بكفر الشيخ جمال الدين لشربه الدخان» وهو دليل على أن فى مصر كتابا يستبيحون فى قضية جمال الدين مالا يستباح من سخف القول .

أما ثانية الورقتين فكان موضوعها سؤالا ربما يرد على بعض الأذهان : لماذا ظهر الأنبياء كلهم بين أمم الشرق ، ولم يظهر نبي واحد بين الغربيين ، أليس فى هذا تصديق ماقاله الأستاذ فريد وجدى بك رئيس تحرير مجلة الأزهر من أن علماء الغرب مستغنون عن الاهتداء بقوانين الأديان المنزلة من السماء، من حيث ان أولئك العلماء أنفسهم قادرون على وضع القوانين وواضعوها فعلا ؟

وجواب هذا السؤال أن عدد الأنبياء لا ينحصر فيما نعرفهم بأسمائهم المذكورة فى القرآن وغيره من الكتب المقدسة ، كما قال الله تعالى فى سورة النساء بعد ذكر أسماء

من الأنبياء : « ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما » فيمكن فيما لم يذكر فى تلك الكتب ولم يطلع عليه التاريخ أن يقع بعث نبي أو أنبياء فى الماضى القديم بين الأقوام الغربية أيضا . ثم إن أمم الغرب كانوا فيما نعلم ويعلم التاريخ من ماضيهم البعيد ، بعيدين عن المدنية اللازمة لأن تكون أي أمة صالحةً لاستقبال نبي يبعث إليها قابلة لخطابه ، حتى إن العلم والفلسفة وما ينطويان عليه من المدنية انتقلت إلى الغرب من الشرق .

وفى الماضى القريب جاء نبي الإسلام مبعوثا إلى الناس كافة شرقيهم وغربيهم : ثم قطع الغرب مراحل كبيرة فى الرقى حتى أصبح مغبوط الشرق فى التقدم والتمدن ، لكن مدنيتهم كانت مادية ودنيوية خالصة غير مقترنة بالرقى الروحى المعنوى ، بل مدنية فاجرة ومستهترة إلى حد أنهم يحتضنون نساءً أشباه عاريات فيراقصوهن فى الملأ من غير أن ينبض فى قلوبهم ووجوههم ووجوه الراقصات فى أحضانهم عرق من الحياء، ومن غير أن يحصل فى قلوب الحاضرين المشتملين فى الأكثر على أقارب المحتضنات، شيء من الأذى والاشمئزاز .. فلهذا لم ينفعهم أى الغربيين رقيهم فى التنبه والتقرب إلى الدين الجديد ، النزيه الذى دعا إليه نبي الإسلام، بل أبعدهم عن الدين مطلقا ذلك القانون الذى وضعوه دستورا لعلمهم الراقى ، القائل بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به، لأن الدين يكون فى الأكثر مبنيا على الغيب .

كانت مدنيتهم وعلومهم واكتشافاتهم فى العلم دنيوية محضة تهدف إلى اكتساب الدنيا والتنعم بمنافعها وملاذها تاركين وراءهم الدين والآخرة، فلذا نرى أعظم حكومات الدول المدنية فيهم اقتصرت ديانتها على المظاهر والمراسم ، ونرى (أوجست كونت) زعيم الفلسفة الوضعية التى تعد أرقى فلسفة فى الغرب وتُعجب العصريين من مثقفى الشرق ، يتصور للإنسان ثلاث حالات وأطوار أولاها وأدناها المحكوم عليها بالزوال الحالة الدينية، وأخراها التى هى الحالة الكمالية الباقية الاشتغال بتدقيق الطبيعة وقوانينها .

ونرى اسپنسر الذى كتب له على تعبير « قصة الفلسفة الحديثة » أن يكون أشهر فيلسوف انكليزى فى القرن التاسع عشر ، يقيس الأخلاق بمقياس الفوز والنجاح فى الحياة، فيوصى باختيار الأوفق منها لمزاج الحياة والعادات المختلفة باختلاف الأمم والزمان والمكان.

فمن هذه الأسباب بقيت أمم الغرب المتقدمون فى كسب الدنيا ، متأخرين جدا فى الدين ، فعقلاؤهم تخلوا عنه بالمرة لعدم اتفاق دينهم مع العقل وكون عقلهم المقيد بالعلم المحسوس قاصرا عن إدراك وجوب البحث عن الدين المعقول . ولا يندر فى عقلائهم اللادينيين مَن تخلى عن العقل أيضا ، ألا تُرى إلى هيجل الفيلسوف الربي الذى أنكر مبدأ التناقض وفضله أحمد أمين بك (راجع ص ١٢٥ من الجزء الثانى) على كانت وسمى فلسفته « حقيقة هيجل العليا التى تنسجم بالمتناقضات » .. تراه يتخلى فى فلسفته هذه (العليا)! عن العقل ، كما تخلى عن الدين الذى لايجتمع مع الريبية المنافية للإيمان ، ومع ذلك فهذا الرجل اللادينى الذى لايخاف التناقض ، يمدح النصرانية لما فى تثليثها المفسر بكون الله واحدا وثلاثة معا ، من التناقض. فحال عقلاء الغرب اللادينيين يفهم من هذه الأمثلة. ومتدينوهم أخلدوا إلى دين محرف عن أصله ورثوه من آبائهم القدماء لاصلة له بالعقل كما لا صلة له بأصله الذى بلغه سيدنا المسيح وكما لاصلة لهم أنفسهم بالتفكير فى هذه النقاط المهمة ، وهم العامة . أما عقلاؤهم أى المتدينين المدركون لعدم اتفاق النصرانية مع العقل فيعتذرون عن هذا بادعاء كون الدين فوق العقل (ص ٢٠ جزء ثان) حتى إن ديكارت أعظم فلاسفة الغرب وأعقلهم صدّق هذه الدعوى فى قوله « ولما كانت الحقائق الدينية بطبيعتها غير مفهومة وجب أن تكون بعيدة عن متناول العقل » (ص ١٠١ جزء ثان) ولم يدرك عقله الكبير أن ذلك الادعاء يضر العقل والدين معا ولا ينفع الدين ، ويكون ديكارت ملتحقا فى تصديقه هذا بالمتخلين عن عقولهم ، والذى هو فوق العقل وفوق كل شئ صاحب الدين وواضعه أعنى الله الذى فرض الدين على خلقه المكرمين بالعقل . فعقلاء المتدينين فى الغرب يحاربون العقل ويستهينون به دفاعا عن دينهم كما استهان ملاحدتهم بالدين .

فمن هذه الأسباب التى أحصيتها وأوضحتها تأخر الغرب الراقى جد تأخر فى الدين وابتعد بُعد المشرقين عن التنبه والخضوع للدين المعقول، وبقى عدوا للإسلام بدلا من أن يعتنقه ويتقرب إليه . فأثبت عدم كونه أهلا ـ رغم رقيه ـ لأن يكون أمة نبى اتفق زمانه مع زمانه واتفق دينه مع عقله ، فضلا عن أن يكون أهلا لبعث نبى من أهله يدعو الناس إلى الحق ، فلو كانت النبوة صنعة وتجارة كان أعظم الأنبياء يتخرج من بلاد الغرب.

ومما يدل دلالة واضحة على انهماك الغرب الراقى فى معاداة الدين ومعاندته ، ـ لا سيما الدين المعقول ـ أن ويلسون رئيس جمهور الولايات المتحدة الأمريكية الأسبق قرر فى نهاية الحرب العالمية الأولى التى اشتركت فيها تركيا وغُلبت مع زملائها ، قرر وضع تركيا تحت الانتداب (ماندا) بحجة أنها كانت تدار يومئذ بالقوانين المأخوذة من الدين ، ثم لعبت سياسة الإنكليز التى هى أدق وأمكر ، دورها ـ حتى فى مجازاة أعدائها ـ على محافظة استقلال تركيا إلى حد استخراج دولة غالبة منها وهى مغلوبة مع زملائها ، إعلاءً لإسم مصطفى كمال لتأخذ بيده ثأرها التاريخى عن تركيا المسلمة المجاهدة فى سبيل دينها وتقضىَ بهذه اليد على جميع معالم المقومات والمشخصات منها إلى أن أصبحت الترك المقطوعة الصلة بتاريخها ، أمةً غير أمتها وانقلب فتح تركيا لأعدائها الغالبين فى الحرب ، إلى فتح الترك نفسها بدلا من بلادها.

أما ما ادعاه رئيس تحرير مجلة الأزهر وذكرناه فى نهاية السؤال الذى طال جوابه، من استغناء علماء الغرب عن الاهتداء بهدى الشرائع المنزلة على أنبياء الله ، فقد قضينا عليه فيما سبق قريبا من هذا الكتاب .

* * *

نعود إلى مبدأ البحث وقد طال الكلام فى الوجه السابع من وجوه النقد التى أوردناها على كلمات الدكتور هيكل باشا فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « حياة محمد » ولم ينته كلامنا بعد ، وكنا قلنا فى أول البحث تقريبا : أصحيح أن القرآن لم يذكر فيه معجزة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وإنما القرآن نفسه معجزته الوحيدة كما ادعى

الدكتور المؤلف والذين شجعوه على هذا الادعاء من علماء الدين ؟

المقصود من هذه الدعوى نفى المعجزات الكونية المذكورة فى كتب الحديث بإثارة الشبهة فى صحة مرويات تلك الكتب . ولكن أصول التوثيق فى إسناد الحديث التى التزم جامعو الصحاح مراعاتها فى كتبهم ، بمكان من الدقة والعناية لو لم يكن السببَ الأصلى عند الدكتور هيكل وغيره فى إنكار المعجزات غيرِ القرآن كونُها مخالفة للعلم المبنى على سنة الكون ، لما تجرأوا على رمى كتب الحديث والسيرة جملة باختلاق الروايات . وكأنهم حاولوا فى قصر معجزات نبينا على القرآن الذى قالوا عنه إنه معجزة عقلية ، إنقاذَ حياته صلى الله عليه وسلم من شائبة المعجزات الكونية المخالفة للعلم وسنة الكون . فمخالفة هذا النوع من المعجزات عندهم للعلم وسنة الكون جرّأتهم وحملتهم على سوء الظن بكتب الحديث وأمانة رواته ، حملةِ أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله إلى أمته ، على الرغم من اتخاذ علماء الإسلام فى ضبط الروايات عن نبيهم وتوثيقها طريقة لم تر مثلها دنيا الشرق والغرب ، وقد تصور أصحاب تلك الظنون السيئة فى إنقاذ حياة نبينا صلى الله عليه وسلم عن تلك المعجزات ، فضلَه على سائر الأنبياء .

لكن تلك المعجزات إن كانت مخالفة للعلم وسنة الكون وكان معنى مخالفتها لها أنها غير واقعة بل غير ممكنة الوقوع ، كما ادعاه الأستاذ فريد وجدى لما جرى بينى وبينه نقاش منشور على صفحات جريدة «الأهرام» قبل توليه رئاسة تحرير « مجلة الأزهر » ؛ لزم أن لاتقع من الأنبياء السابقين أيضا وأن تكون أنباء وقوعها المقصوصة فى القرآن كاذبة مختلقة كأنباء وقوعها من نبينا المروية فى كتب الحديث والسيرة . فمادام الدكتور هيكل ومشجعوه لا يجترئون على التشكيك فى صحة أنباء القرآن فلا مندوحة لهم أن يعترفوا بالمعجزات الكونية ولو منسوبة إلى الأنبياء الأولين [1] اعترافا لا يبقى بعد ذلك مانع يمنعهم من الاعتراف بها منسوبة إلى نبينا ويضطرهم إلى القيام بدعوى منكرة

---

[١] ولا إخال أن عقل هيكل باشا وذوقه الأدبى يسوغان قبول ماذهب إليه الأستاذ فريد وجدى بك من كون آيات القرآن الواردة فى معجزات الأنبياء آيات متشابهة غير مفهومة .

تزول معها الثقة عن أفضل كتب الإسلام وأصحها بعد القرآن مثل كتاب البخارى ومسلم وسائر كتب السنة وموطأ مالك ومسند أحمد .

بل نقول لا تصح دعوى أن القرآن لم يرد فيه ذكر معجزة كونية منسوبة إلى نبينا ، ففى القرآن نبأ الإسراء به ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ، وفى القرآن إمداد المؤمنين فى غزوة بدر بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين وخمسة آلاف من الملائكة مسومين ، وفى القرآن انشقاق القمر ، قال تعالى : «اقتربت الساعة وانشق القمر وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر» وتأويله بأن ذلك سيقع عند حلول الساعة أعنى القيامة مخالف لصراحة صيغة الماضى ، وكذا يأباه ما بعده الدال على أنه آية أى معجزة ، والقرآن يعبر عن المعجزات بالآيات ويعبر عنها بالبينات ويعبر عنها بهما معا .

فالقرآن صرح بانشاق القمر على صيغة الماضى وسماه آية من الآيات التى أعرضوا عنها وقالوا سحر مستمر [١] فماذا يطالبنا بعد هذا منكرو المعجزات الكونية لمحمد صلى الله عليه وسلم قائلين : « لم يرد فى القرآن ذكر شىء منها ولو ورد لآمنا به » ؟ فإن قالوا جوابا على هذا الدليل الذى أتينا به من القرآن : « لكن انشقاق القمر أمر محسوس لا يخفى على أحد من سكان الأرض فى ذلك العصر ، فلو وقع لحكاه تاريخ الأمم » فأنى راد لجوابهم عليهم بأن هذا يكون منهم عدمَ اعتماد على إخبار القرآن حيث يبحثون عن إخبار آخر يؤيده ، وقد كانوا يقولون لو ورد ذكر معجزة لنبينا فى القرآن لآمنا بها ، هذا خلف .

ثم أقول عاكسا لجوابهم عليهم : لو لم ينشق القمر فى عصر نبينا ولم يشاهده أعداؤه المشركون فى مكة لكذّبوا محمدا صلى الله عليه وسلم فى هذه الآية وصار تكذيبهم

[١] وفى نعت هذا السحر بالاستمرار إشارة إلى أن معجزاته صلى الله عليه وسلم الكونية كثيرة لا تنحصر فى شق القمر، وهو رد بليغ على منكريها بالمرة .

المؤدى إلى تبين كذبه حادثةً هامة أدعى إلى تناقل الألسنة والأقلام بها من تناقل حادثة الانشقاق نفسه التي ربما لا يطلع عليها غير أهل مكة لإهمال ترصدها في وقتها أو لغيم يسترها أو لحسبانها حادثة من الحوادث الجوية العجيبة التي لا تدرك أسبابها ولا تضبط في ذلك الحين .

قال الفاضل الهندي متم كتاب السيرة المار الذكر من قبل : « من العلماء من فسر معجزة انشقاق القمر بأنه تراءى لأهل مكة كذلك وإن لم ينشق في نفسه ، قال : « ومن هؤلاء العلماء شاه ولي الله الدهلوي صاحب « حجة الله البالغة » وإليه يميل الغزالي » وعندي أن هذا التفسير ليس مخطأ بل أكبر من الخطأ إذ لا فرق بينه وبين ماحكاه القرآن عن موقف المشركين إزاء هذه المعجزة بقوله : « وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » فالقرآن يقول انشق القمر ويقول أولئك الذين لا يقال عنهم العلماء بعد قولهم هذا : لم ينشق وإنما خُيل للناظرين من أهل مكة الطالبين من النبي صلى الله عليه وسلم أن يظهر لهم معجزة ، منشقا وقد كان المشركون حملوه على السحر وهؤلاء العلماء يحملونه على التخييل !! .

ثم قال الفاضل المذكور : « إن أهل مكة رأوا القمر منشقا فهل هو انشق حقيقة أو تراءى كذلك فهذا لا يهمنا والله القادر على إراءة القمر منشقا قادر أيضا على شقه حقيقة » وإني أرى في هذا القول أيضا عدوى من جهل هؤلاء العلماء ، نعم إن الله يشق القمر ويُريه منشقا من غير شق ولكنه لا يكْذب فيقول عن القمر الذي لم ينشق ، انشق . أما ما رواه الفاضل المذكور من حديث أنس « ان أهل مكة سألوا النبي صلى الله عليه وسلم أن يريهم آية فأراهم القمر شقين » [١] فلا يستلزم أنه لم ينشق ولا يلزم لرؤيته منشقا أن يكون غير منشق ، وهل غير المنشق يُرى منشقا والمنشق لا يرى منشقا؟

---

[١] التعبير في جميع الأحاديث : « انشق القمر » إلا في إحدى روايتين عن أنس .

فلايصح إذنأن يكون حديث أنس هوالذى سبَّب القول بتغيير معنى الآية وإنما السبب سوء فهم المغيّرين .

ويشبه هذا الضلال فى التفسير أو يغالبه ما سمعته معزوا إلى الشيخ محمد عبده أنه كان يحمل انفلاق البحر لسيدنا موسى ومن معه ثم غرْقَ فرعون وجنودِه فيه ، على الجزر والمد اللذين كثيرا ما يقعان فى البحر . وحق القول فى سخافة هذا التوجيه من غير أن يناقش فى وقوع جزر ومد كهذا وفى علم موسى بمصادفتهما لزمان اجتياز البحر ، أنه تكذيب للقرآن فى ترتيبه انفلاق البحر على ضربه بالعصا حيث قال تعالى : «فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فِرق كالطود العظيم»

كأن الله تعالى قابل ابتعاد الشيخ فى تأويله عن القرآن بإبعاده عن العقل ، ألا ترى إلى أنه لم يفكر فى أن الجزر والمد البحريين يكونان متعاقبين فى العادة ، مع أن اجتياز موسى ومن معه البحر أثناء الجزر الذى فتح لهم طريقا فى البحر يبسا ، يستلزم أن يتوقف الجزر فتطول مدته ساعات بل أياما قبل تحوله إلى المد ، ليتسع الزمان الذى يحتاج إليــه المجتازون لقطع المسافة بين الجانبين من البحر الأحمر التى لا تقل فى ظنى عن مائة كيلومتر تقريبا ، فلو كان موسى ومن معه راكبين أسرع سيارات زماننا لما تمكنوا من اجتياز هذا البحر بين جزره ومده .

ورأيت للشيخ رشيد رضا تلميذ الشيخ محمد عبده تأويلا فى قوله تعالى « اقتربت الساعة وانشق القمر » والمعنى عنده اقتربت الساعة وظهر الحق . ثم أتى لتأويله بدليل من « لسان العرب » وهو قوله : « انشق الصبح وشق الصبح إذا طلع وفى الحديث فلما شق الفجران أمرنا بإقامة الصلاة » وليس فى « اللسان » انشق القمر أو انشقت الشمس بمعنى طلعتا لأن انشقاق القمر والشمس عند طلوعهما غير معقول كمعقولية انشقاق الفجر والصبح عند طلوعهما . وقد يقال أيضا تنفس الصبح ولا يقال تنفس القمر أو الشمس . لـكن الشيخ شيخ منكرى المعجزات الـكونية قاس انشقاق

القمر على انشقاق الصبح والفجر ثم جعل انشقاق القمر كناية عن ظهور الحق، من غير مبرر فى كل ذلك سوى الإصرار على إنكار المعجزات . ولم يكن لينتظر من الشيخ القول بالتخييل مع القائلين الذين انطبق عليهم ما بعد الآية أعنى : « وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » لأن مذهب الشيخ تخصيص هذه التهمة بمعجزات الأنبياء المتقدمين كما سبق ، فلا يكون له أن يعيب معجزة نبينا بمثلها ! ولأن القائلين بالتخييل لم يريدوا إنكار معجزة شق القمر، وهم ليسوا من منكرى المعجزات المصريين، وإنما أرادوا أن يكون إعجازها فى إراءتها ، وليس لهم دافع غير ضلال فى الفهم مهما كان ذلك الضلال عظيما . أما تأويل الشيخ رشيد فهو لغو فى القرآن من أنواع اللغو الذى توسل به الأولون إلى عدم السماع للقرآن حين قالوا : « لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون » وكان لغو الشيخ فى القرآن كيلا يسمع له، بعد أن أتى بألوان من اللغو كيلا يسمع أحاديث معجزة شق القمر التى عددها الأستاذ الفاضل الشيخ محمد ياسين [١] والتى أخرجها أحمد والبخارى ومسلم والترمذى وابن جرير وابن المنذر وابن مردويه وأبو نعيم والحاكم والبيهقى عن على وابن مسعود وحذيفة وجبير بن مطعم وابن عمر وابن عباس وأنس ، ولذا قال ابن عبد البر : « روى حديث انشقاق القمر جماعة كثيرة من الصحابة وروى ذلك عنهم أمثالهم من التابعين ثم نقله عنهم الجم الغفير إلى أن انتهى إلينا وتأيد بالآية الكريمة » وقال المناوى فى شرحه لألفية السير للعراق : « تواترت بانشقاق القمر الأحاديثُ الحِسان كما حققه التاج السبكى وغيره ».

فالأحاديث المثبتة بمعجزة انشقاق القمر غير مقبولة عند شيخ « المنار » وقول القرآن « انشق القمر » لا يفهم منه انشقاق القمر وإنما يفهم منه معنى آخر غير انشقاق القمر ، قولوا بربكم هل الشيخ لاغ فى القرآن والحديث ولاعب بهما أم هو

---

[١] كتب فى مجلة « الهداية الإسلامية » الغراء هو والأستاذ الفاضل الشيخ محمد زهران رداً على الشيخ رشيد جزاهما الله خيراً ورضى عنهما .

غير لاغ ولاعب ؟ أجيبونى عن سؤالى هذا ولا تؤاخذونى بتشديد القول عليه ، فهل تريدون أن أقول للاعب بالقرآن : أحسنت ؟ وقبله عارض أستاذه محمد عبده كتاب الله فى قوله «فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق» .. الآية فحمل انفلاق البحر على الجزر والمد الطبيعيين : فمنكرو المعجزات الكونية لا يثقون بالأحاديث ويطالبوننا بدليل من القرآن فلما جئناهم به أخذوا يلعبون بمعناه منحرفين يمنة ويسرة. وقد كانوا وضعوا مقياسا لقبول الحديث وهو عرضه على القرآن ، ثم إنا نراهم لا يقتنعون بهذا ويعرضون القرآن على هواهم وعقيدتهم فى عدم المعجزات الكونية . فالمقياس الأصلى عندهم للقبول هو الموافقة لعقيدتهم لا الموافقة للقرآن ، فلهذا لا يكفيهم قول القرآن « انشق القمر » فى إثبات معجزة انشقاق القمر ، فكأنهم يتصورون مانعا عقليا يمنعهم عن حمل الآية على ظاهرها وصراحتها وهو عدم إمكان هذا الانشقاق لكونه مخالفا لسنة الكون ، وقد تقدم منا الكلام بما لا مزيد عليه فى استئصال هذا المانع الذى استندوا إليه فى نفى المعجزات الكونية عن نبينا والذى أخذوه من المستشرقين من غير فهم ما قصده المستشرقون من الاستناد إلى ذلك المانع، وهو عدم الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم. فهو ليس عندهم نبيا حتى تكون له معجزة تخالف سنة الكون كما كانت للأنبياء !!

ومما يجدر بالذكر هنا أنه نشرت مجلة « الرسالة » فى عددها ٤٦٢ مقالة للشيخ شلتوت وكيل كلية الشريعة وعضو هيأة كبار العلماء ، يجيب فيها على سؤال ورد إلى مشيخة الأزهر عن مسألة رفع عيسى عليه السلام من عبد الكريم خان بالقيادة العامة الإنكليزية لجيوش الشرق الأوسط ، ولعل السائل هندى قاديانى المذهب أراد الحصول على فتوى من الأزهر تؤيد مذهبه ، ولعل مشيخة الأزهر ندمت بعض الندامة على ما سبق لها من تنفيذ القرار الصادر عن هيأة كبار العلماء لفصل الطالبين الألبانيين القاديانيين من الأزهر ، إذ حولت السؤالَ إلى الشيخ كاتب المقالة من بين أعضاء الهيأة الذى

ستعرف نزعته القاديانية فى المسألة المحولة إليه [١] فكان جوابه أنه عليه السلام مات فى الأرض ورفعت روحه ولم يرفع حيا كما ذهب إليه المفسرون قبل الشيخ . وإذا لم يصح رفعه سقط القول بنزوله فى آخر الزمان ، كما ورد فى الأحاديث التى لا يعتمد عليها الشيخ المجيب رغم كثرتها بحجة أنها أخبار آحاد لا تبنى عليها المسائل الاعتقادية .

فهو كما خطأ المفسرين فى مسألة رفع المسيح ، خطأ علماء أصول الدين القائلين بنزوله على أنه من أشراط الساعة . والخلاف بين الشيخ شلتوت وبين المفسرين والمتكلمين والمحدثين راجع إلى الخلاف فى إنكار المعجزات والاعتراف بها بين المنكرين الذين منهم الشيخ والمعترفين الذين منهم أهل التفسير والحديث والكلام ، فمن لم يؤمن بالمعجزات فدأبه رفض الأحاديث والآيات الواردة فيها بالتشكيك فى ثبوت الأحاديث مهما كثرت رواتها والعبث فى معنى الآيات ، لا لكون الأحاديث غير ثابتة فى الحقيقة من طريق نقد الحديث المعروفة عند علمائه أو لكون الآيات غير ظاهرة الدلالة ، بل لعقيدة راسخة فى قلب الرافض تدفعه إلى إنكار المعجزات وسائر المغيبات أينما ورد ذكرها .

وقد أسلفنا فى أوائل هذا الباب (الثالث) الكلام عن أصل هذا المرض الذى يجعل التشكيك فى صحة الأحاديث والعبث فى تأويل الآيات سهلا على المنكرين . وعقل الشيخ شلتوت الذى لا يقبل معجزة الرفع والنزول لعيسى يقبل أن المحدثين كذبوا فى سبعين حديثا رووها فى نزوله كما أخطأ المتكلمون فى قبول تلك الأحاديث سندا لعده

[١] وكنت قد سمعت عند ما فاوضت هيأة كبار العلماء فيما بينهم للبت فى أمر الطالبين المذكورين أن فى الهيأة من يشذ ويتردد فى الإفتاء بكفر المنكر لكون نبينا صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء ، طعناً منه فى حجية الحديث الوارد فيه والإجماع المنعقد عليه ، وفى دلالة قوله تعالى « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » عليه القطعية . وقد رددت على هذا العضو الشاذ شذوذه فى مقدمة الكتاب (ص ٤٥٦ — ٤٦٢ جزء أول) والآن أقول إن كان الشيخ شلتوت لم يتأخر التحاقه بهيأة كبار العلماء عن زمان درس مسألة الطالبين فهو أول من يخطر بالبال أن يكون ذلك الشاذ .

من أشراط الساعة ، وكما أن المفسرين أخطأوا فى فهم معنى الآيتين الدالتين على الرفع والآيتين الدالتين على النزول ، وإنما أصاب الشيخ شلتوت فى مقابل المخطئين وصدَقَ فى مقابل الكاذبين .

وكنا كتبنا فى صدر هذا الباب شيئا كثيراً يتعلق بهذه المسألة وأرجأنا النظر فى آيات الرفع والنزول إلى محل مناسب فنقول :

ولعدم كون الشيخ فى مذهب اليهود والنصارى بشأن سيدنا المسيح بل فى مذهب الماديين ، لم يعترض على عقيدة المسلمين المأخوذة من قوله تعالى « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » وإنما اعترض على عقيدتهم المستندة إلى قوله تعالى « بل رفعه الله إليه » وكان هذا الشيخ أنكر من قبل وجود الشيطان كشخص حى من شأنه أن يفعل الأفعال المذكورة له فى القرآن ويتصفَ بأوصاف متناسبة مع تلك الأفعال ، وكان المانع عنده عن وجود الشيطان هو عين المانع عن رفع عيسى عليه السلام ونزوله أعنى العلم الحديث المادى الذى لا يقبل إلا ما يمكن إثباته بالتجارب الحسية . وهذا المانع عن وقوع معجزات الأنبياء الكونية ووجود الشيطان عند المؤمنين بالعلم المادى أكثرَ من إيمانهم بكتاب الله وسنة رسوله ، يمنعهم أيضا عن القول بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم مستبدلين بها العبقرية . فلا يكون كتابه كتاب الله الذى لا يُجترأ على مسه بكل تأويل ولا أحاديثُه أحاديثَ رسول الله الذى لا يُجترأ على تكذيبها بكل سهولة . فلو لم يكن لإنكار رفع عيسى ونزوله أسباب خفية عند الشيخ المنكر ، ونظر إلى آيتى الرفع وأحاديث النزول نظر المحايد غير المرتبط بتلك الأسباب الخفية لذهب به نظره إلى التسليم بعقيدة المسلمين فى رفع المسيح عليه السلام ونزوله فى آخر الزمان ، ولا رأى مانعا عنهما فى آيات التوفى التى تمسك بها بدلا من الآيات والأحاديث القائمة على الرفع ثم النزول.

فكما أن قوله تعالى « بل رفعه الله إليه » وقوله «ورافعك إلىّ» ظاهران فى الرفع الخاص الذى يمتاز به عليه السلام ، لا رفع الروح العام لجميع الأنبياء والشهداء كما

ادعاه الشيخ ، فتعقيب قوله تعالى «وما قتلوه وما صلبوه» بقوله « بل رفعه الله إليه» قطعى فى الرفع الذى نقول به، لا الرفع الذى يقول به ، إذ لا معنى يليق بالنظم المعجز فى القول بأنهم ماقتلوه بل رفع الله روحه إليه كما فسر به الشيخ ، لعدم معقولية التقابل على هذا التفسير بين القتل المنفى والرفع المثبت ، بناء على أن رفع الروح يمشى مع القتل والصلب كما يمشى مع عدم القتل والصلب ، فلا يكون ما بعد « بل » ضدا لما قبله على خلاف ما صرح به النحاة من أن بل بعد النفى أو النهى يجعل مابعده ضدا لما قبله . وليس للشيخ المنكر لرفعه حيا مجال للجواب عن هذا الاعتراض .

أما آيات التوفى التى تمسك بها الشيخ فليس فيها تأييد لمذهبه يعادل فى القوة أو يدانى ما فى تكميل نفى القتل والصلب بإثبات الرفع من تأييد مذهبنا ، لأن المعنى الأصلى للتوفى المفهوم منه مبادرة ليس هو الإماتة كما يظن الشيخ، بل معناه أخذ الشىء وقبضه تماما [١] فهو أى التوفى والاستيفاء فى اللغة على معنى واحد ، قال فى مختار الصحاح : « واستوفى حقه وتوفاه بمعنى » وإنما الإماتة التى هى أخذ الروح نوع من أنواع التوفى الذى يعمها وغيرها ، لكونه بمعنى الأخذ التام المطلق . وهذا منشأ غلط الشيخ شلتوت أو مغالطته فى تفسير آيات القرآن التى يلزم أن يفهم منها رفع عيسى عليه السلام حيا ، لأنه ظن أن القرآن معترف بموته فى الآيات الدالة على توفيه، كما ظن أن التوفى معناه الإماتة نظراً إلى أن الناس لا يستعملون التوفى إلا فى هذا المعنى، وغفولا عن معناه الأصلى العام . فكأنه قال ، بناء على ظنه هذا : لا محل لرفعه حيا بعد إماتته . لكنه لوراجع كتب اللغة لرأى أن الإماتة تكون معنى للتوفى فى الدرجة الثانية حتى ذكر الزمخشرى هذا المعنى له فى «أساس البلاغة» بعد قوله «ومن المجاز»

[١] كما ان معنى التوفية جعل الغير آخذاً للشىء تماما ، قال تعالى : « حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه » وقال « إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » .

والمعنى الأصلى المتقدم إلى أذهان العارفين باللغة العربية للتوفى هو كما قلنا أخذ الشىء تماما ، ولا اختصاص له بأخذ الروح .

ولقد فسر القرآن نفسه معنى التوفى الذى يعم الإماتة وغيرها فقال : «الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها » فهذه الآية تشتمل على نوعين من أنواع توفى الأنفس الذى هو الأخذ الوافى ، نوع فى حالة الموت ونوع فى حالة النوم ، فلو كان التوفى ينحصر فى الإماتة كان المعنى فى الآية : الله يميت الأنفس حين موتها ويميت التى لم تمت فى منامها . والأول تحصيل للحاصل والثانى خلاف الواقع ، ولزم الأول أيضا أن تكون حالة الموت حالة إماتة الروح لا فصلها عن البدن . ومن هذا يفهم أيضا معنى التوفى فى قوله تعالى « وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار »

ومعنى قوله تعالى على هذا التحقيق : «ياعيسى إنى متوفيك ورافعك إلىّ ومطهرك من الذين كفروا» إنى آخذك من هذا العالم الأرضى ورافعك إلىّ . وفى قوله «ومطهرك من الذين كفروا» بعد قوله «متوفيك» دلالة زائدة على عدم كون معنى توفيه إماتته، لأن تطهيره من الذين كفروا بإماتة عيسى وإبقاء الكافرين لا يكون تطهيرا يشرّفه كما كان فى تطهيره منهم برفعه إليه حيا . فإذن كلٌّ من قوله تعالى متوفيك ورافعك إلىّ ومطهرك من الذين كفروا بيان لحالة واحدة يفسر بعضها بعضا من غير تقدم أو تأخر زمانى بين هذه الأخبار الثلاثة « لإنَّ » ومن المعلوم عدم دلالة الواو العاطفة على الترتيب . فلو كان المراد من قوله تعالى « متوفيك » مميتك ومن قوله « رافعك » رافع روحك كما ادعى الشيخ شلتوت كان القول الثانى مستغنى عنه، لأن رفع روح عيسى عليه السلام بعد موته إلى ربه وهو نبى جليل من أنبياء الله، معلوم لاحاجة إلى ذكره . بل لو حملنا القول الأول أعنى « متوفيك » على معنى مميتك كان هو أيضا مستغنى عنه إذ معلوم أن كل نفس ذائقة الموت ، وكل نفس فالله يميتها ومَن مِن الناس أو الأنبياء قال الله له إنى مميتك؟ فهل لا يفكر فيه الشيخ الذى يفهم من قوله تعالى إنى متوفيك ،

أنه مميته ؟ إلاأن يكون المعنى إن الله مميته لاأعداؤه فالمراد نفى كونهم يقتلونه . وفيهأن كون الله مميتَه لاينافى أن يقتلوه لأن الله هو مميت كل من جاء أجله حتى المقتولين ، ولذا حمل كثير من المفسرين قوله « متوفيك » على معنى أن الله مستوفى أجله عليه السلام ومؤخره إلى أجله المسمى فلا يظفر أعداؤه بقتله .

وعندى فى هذا التفسير أيضا أنه يرجع إلى حمل التوفى على معنى الاستيفاء كما حملنا نحن لا على معنى الاماتة ، لكن التوفى والاستيفاء معناه استكمال أخذ الشئ لا استكمال إعطائه فليس الله تعالى مستوفى أجل عيسىٰ عليه السلام بل المستوفى هو عيسى نفسه والله الموفِّى أى معطيه تمام أجله . فقد التبس التوفى على أصحاب هذاالتفسير ـ والعجب أن فيهم الزمخشرى ـ بالتوفية التى تتعدى إلى مفعولين وهو خطأ لغوى ظاهر . وفيه أيضا تقدير مضاف بين المتوفِى وضمير الخطاب حيث قال الله إنى متوفيك أى مستوفيك لامستوفى أجلك ، فزيادة الأجل تكون زيادة على النص ، كما أن زيادة الروح فى آيتى رفع عيسى عليه السلام نفسِه زيادة على النص من جانب الشيخ شلتوت لإرهاق قول الله على خلاف ظاهر المعنى المنصوص . وهذه الزيادة إن كانت خلاف الظاهر بين الرافع وضمير الخطاب فى قوله « ورافعك » بأنَ يكون المعنى ورافع روحك، فهى فى قوله « بل رفعهالله إليه» أشد من خلاف الظاهر، أى غير جائزة أصلا لكونها مفسدة لما يقتضيه « بل » من كون ما بعده وهو « رفعه الله إليه » ضدَ ما قبله وهو قوله « ماقتلوه » ، بناء على أن رفع الروح يلتئم كما قلنا من قبل مع حالة القتل أيضا الذى اعتُنى بنفيه ، فضلا عن أن هذا الرفع أى رفع الروح ليس بأمر يستحق الذكر فى شأنه عليه السلام . بل إن قوله « متوفيك » أيضا مما لاوجه لذكره إذا كان المعنى مميتك ، ففى أى زمان تقع هذه الإماتة ؟ فإن وقعت حالا أى فى زمان مكر أعدائه به المذكور قبيل هذهالآية، كان هذا الكلام المتوقع منه طمأنتهُ عليه السلام على حياته ، أجنبيا عن الصدد بل مباينا له ، لأن فيه اعترافا ضمنيا لنفاذ مكرهم بأن يكونوا قاتليه

والله قابض روحه ، فهل فضيلة الشيخ شلتوت ينكر أنهم ما قتلوه كما ينكر أن الله رفعه إلى السماء حيا ؟. وإن وقعت إماتته فى المستقبل البعيد فليس فى الآية تصريح به مع أن مقام الطمأنة يقتضى هذا التصريح، كما أنه يقتضى كون الرفع رفعه حيا ، بحيث لا تصريح بكون إماتته فى المستقبل البعيد فقوله «إنى متوفيك» على معنى إنى مميتك أجنبى عن المقام ، حتى إن توجيه العالم الكبير حمدى الصغير صاحب التفسير الكبير الجديد التركى ، بكون ذكر إماتته ردا على عقيدة النصارى فى تأليه المسيح ، لايجدى فى دفع هذا الاعتراض لكون ذلك الرد أيضا أجنبيا عن المقام الذى هو مقام الطمأنة والذى ينافيه كلُّ ما ينافيها . فالواجب الذى لم يحس بوجوبه أحد ممن تكلم قبلى واطلعتُ عليه فى تفسير قوله تعالى « إنى متوفيك »، إحساسى به ، حملُ « متوفيك » على معنى آخذك تماما السالم عن جميع الاعتراضات والتكلفات .

وقس عليه التوفى فى آية المائدة وهى قوله تعالى : « وإذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب ما قلت لهم إلا ماأمرتنى به أن اعبدوا الله ربى وربكم وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم» ومعنى قوله «فلما توفيتنى» فلما أخذتنى من بينهم وجعلت صلتى بهم وبعالمهم الأرضى منتهية . فالمراد توفيه أى أخذه بالرفع لابالإماتة، وقد علمت أن التوفى فى اللغة وفى عرف القرآن لايختص بالأخذ من النوع الثانى ، أى أخذ الروح .

هذا تفصيل ما ورد فى القرآن متعلقا برفع عيسى عليه السلام . وفيه فضلا عن الآيات المذكورة آيتان يفهم منهما نزوله فى آخر الزمان ، فيكون فيهما أيضا دليلان على رفع سابق، كما كانت فى أحاديث النزول أدلة . وليس الأمر كما توهم الشيخ من أن حادثة الرفع لم يقم عليها دليل فى القرآن ولا محل لنزوله بعد سقوط رفعه .. ليس الأمر

كما توهم ، بل كل من آيتى الرفع ، وقد سبق ذكرهما ، وآيتى النزول وهما قوله تعالى فى سورة النساء « وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته » وقوله فى سورة الزخرف « وإنه لعلم للساعة » يعضد بعضهما بعضا . ولا يستطيع الشيخ المنكر لنزوله عليه السلام فى آخر الزمان أن يجد تأويلا لآيتى النزول المذكورتين ، من دون أن يذهب إلى تكلفات بعيدة، كما لا يستطيع أن يجد جوابا لما ذكرنا فى آيتى الرفع من القرائن التى لا تتمشى مع مذهبه الذى هو رفع روحه فقط .

فظهر مما سبق جميعا أن رفع عيسى عليه السلام بالمعنى الذى يعتقده المسلمون مذكور فى القرآن خمس مرات: صراحة فى آيتى الرفع واقتضاء فى آيتى النزول وتلميحا فى آية تطهيره من الذين كفروا .

ولك أن تضم إليها قوله تعالى عنه عليه السلام : « ومن المقربين » ففيه إشارة إلى رفعه إلى محل الملائكة المقربين بل فى قوله أيضا «وجيها فى الدنيا والآخرة»، لأن الوجيه بمعنى ذى الجاه ، ولا أدل على كونه ذا جاه فى الدنيا من رفعه إلى السماء ، وقوله عن أعدائه « ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين » فيبلغ أدلة القرآن على رفعه ثمانية .

ومن العجائب أن فضيلة الشيخ شلتوت عاكس الواقع مرة أخرى فحاول أن يستخرج من آية المكر دليلا ضد الرفع ، منكراً لأن يكون فى رفعه إلى السماء حيا مكرٌ من الله بأعدائه الماكرين ! وعنده أن مكر الله بهم المتغلب على مكرهما بنبيه حاصل فى إماتته ورفع روحه إليه لا فى رفعه حيا ، فكأن الله نفَّذ ما أراد أعداؤه أن يفعلوه به فقتله قبل أن يقتلوه أو نفَّذ قتلهم بإماتته ! فكان الله إذن مساعدَهم لا ماكراً بهم!

وانظر بُعد هذا التوجيه بالنسبة إلى مكره بهم فى رفع نبيه إليه حيا وجعل مسعاهم لقتله فى خياب بن هياب . . هذا ، مع أن تمام مكر الله بهم مذكور فى قوله «ولكن شبه لهم » بعد قوله « وما قتلوه وما صلبوه » الذى تغاضى عنه الشيخ بالمرة . وقول

القرآن عن سيدنا المسيح «وما قتلوه وما صلبوه» «بل رفعه الله إليه» لو لم يفهم منه رفع المسيح حيا وإنما فهم رفع روحه، كما زعمه الشيخ وأصر على زعمه، فإذن يمكن أن يقول قائل إن القرآن لا ينفى قتل المسيح وصلبه فى صورة قاطعة لأن، رفع روحه إلى الله لا ينافى كونه مقتولا ومصلوبا بأيدى أعدائه، وإنما يكون هذاالقول بأنهم ماقتلوه وما صلبوه من قبيل الهزل . كما لوقتل أحد إنسانا ثم قال فى المحكمة لم أقتله ولم أقبض روحه وإنما الله قبض روحه ! فلو أن الشيخ صاحب هذا التأويل الذى يأمره به هواه لإنكار معجزة الرفع لم يغب عنه أن القرآن كلام الله، لصانه عن أن لا يكون لنفيه القتل والصلب عن المسيح إلا قيمة هزلية !! .

أما الكلام على المانع الحقيق عند كتّاب العصر الحديث وأتباعهم من علماء الأزهر، عن الاعتراف بمعجزات الأنبياء عليهم السلام الكونية وغيرها مما يخالف سنة الكون كرفع عيسى ونزوله ووجود الشيطان، فيضطرهم بسبب هذه المخالفة إلى تكذيب الأحاديث الواردة بشأنه وتأويل الآيات، مهما كانوا ظالمين لأئمة الحديث فى التكذيب ومبتعدين عن منطوق الآيات فى التأويل، بل ظالمين أحيانا فى تأويل الآيات أيضا كقول الشيخ شلتوت فى مسألة وجود الشيطان إن القرآن جارى فيه عقيدة العرب الجاهليين وقول الأستاذ فريد وجدى بك فى آيات المعجزات والبعث بعد الموت إنها آيات متشابهة غير مفهومة المعانى ... أما الكلام على هذا المانع فقد وفيت حقه فى أوائل هذا الباب، كما لم آل فيما سبقه من الكتاب جهدا لحل شبهة المصريين من الكتّاب والعلماء الذين لا يؤمنون بالغيب .

***

نعود إلى ما كنا فيه قبل الانتقال إلى مناقشة الشيخ شلتوت فى دعواه الشاذة عن رفع عيسى عليه السلام .. فكنا قلنا إن المنكرين لمعجزات الأنبياء الكونية

ينكرونها بسبب مخالفتها لسنن الكون والعلم الحديث المبنى عليها ، كما قلنا ذلك أيضا فى نهاية المناقشة مع الشيخ .

وهناك مانع آخر عندهم خاص بوجود معجزة كونية لنبينا صلى الله عليه وسلم أخذوه أيضا من المستشرقين من غير فهم مرماهم فى البحث عن موانع المعجزات الكونية لمحمد صلى الله عليه وسلم، وهو أن القرآن نفسه حكى أن محمدا كان لا يلبى طلبات قومه فى إظهار المعجزات، كما ورد فى الآيات التى ذكرها مؤلف كتاب «حياة محمد» مستشهدا به على ما استشهد عليه المستشرقون من أن حياة محمد خلت عن المعجزات الكونية، وحطما عليها كلَّ ثقة بكل ما ورد فى كتب الحديث والسيرة من معجزاته . والفرق بين موقف المستشرقين وبين مؤلف الكتاب أعنى الدكتور هيكل باشا الذى تعلم طريق هذا التحطيم منهم ، انه يتعزى بادخار كل الاهتمام وكل الثقة للقرآن ، فى حين أنهم لا يأتمنونه أيضا للأسباب التى ذكروها فى الأحاديث وسلَّم بها الدكتور، من عدم التعويل على صحة رواياتها وأمانة رواتها الملوثين بالأغراض الدينية والسياسية ولا على تمحيص الجامعين للصحاح وتمحيص هذا التمحيص من علماء الدين الذين جاءوا بعدهم . وفرق آخر بينه وبينهم أنهم يعلمون جيداً أن التشكيك فى أمانة المنابع الإسلامية عن آخرها بالنسبة إلى الأحاديث يستلزم التشكيك فى تلك المنابع بالنسبة إلى القرآن أيضا ، وهذا الاستلزام يغيب عن دقة نظر الدكتور المؤلف ، فهو يسعى عبثا لترغيب المشككين الغربيين والذين وقعوا تحت تأثير دعايتهم من الغربيين والشرقيين ومنهم الدكتور نفسه ، فى القرآن ، مفرقا بينه وبين غيره من المعجزات ومادحا له بأنه معجزة عقلية . وليس له أن يتعزى بأن القرآن جُمع قبل طروء الفساد على الروايات ، لأن نبأ هذا الجمع أيضا يصل إلينا من طريق رواة الحديث والسيرة المطعون فى أماناتهم .

ثم إن المشككين الغربيين الذين يستخدمون عقولهم المشحوذة للعمل ضد الإسلام بمهارة لا توجد فى مقلديهم ، ما اجترأوا بضعضعة مكان الحديث أولا والقرآن ثانيا ،

متوسلين إليها بضعضعة أصول الرواية ، وتعليلها بعدم ابتنائها على طريقة النقد العلمى والتمحيص العلمى الذى جرى عليها الدكتور فى تأليف كتابه، وخيل إلى الأذهان أنه أول كتاب فى الإسلام يتضمن بيانا عن حياة سيدنا محمد مبنيا على الطريقة العلمية ... ما اجترأوا بذلك ، بل جعلوا الكتاب والسنة يهدم بعضهما بعضا : فنى دعواهم المارة الذكر قريبا ينفى القرآن بنصوصه الواردة فى عدة سورٍ ، أىَّ آية أىْ معجزة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ويمنعُ صدق ما ذكر فى كتب الحديث والسيرة عن معجزاته ؛ فهل تنظرون أن المستشرقين أعداء محمد لا يكتفون فى تكذيب الأحاديث النبوية بتكذيب كتبها بل جعلوا القرآن أيضا يكذّبها ؛ وصاحب كتاب « حياة محمد » يقتدى بهم فى كلتا الخطوتين ؟ غير أن الفرق بينه وبينهم أن الغرض من تكذيبهم كتب الحديث لتكذيب معجزات نبينا ومن جعلهم القرآن أيضا يكذّبها، تكذيب كل معجزة منسوبة إليه حتى القرآن نفسه ، لينتهوا بهذه التكذيبات المتسلسلة إلى تكذيبه فى نبوته ؛ ولا نرضى أن يكون مؤلف كتاب « حياة محمد » يرضى بهذا ، إلا أنه ماذا يكون موقف محمد صلى الله عليه وسلم عنده ؟ إذا صح بالنظر إلى قول القرآن أنه كان لا يلبى الطلبات الواقعة فى الإتيان بآية ، بل يقول دائما إنما الآيات عند الله وإنما أنا بشر مثلكم أو إنما أنا نذير مبين أو ليس عندى خزائن الله أو إنما الغيب لله أو ما ماثله ، ولا يقول جوابا لكل تلك الطلبات : آيتى القرآن . وإنما قال مرة واحدة عقب طلب الآية : «أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم» وهو ليس بصريح فى كون القرآن معجزة .

لا يتهمْنى القارئ ، والعياذ بالله، بأنى أنكر كون القرآن الذى هو أعظم معجزات نبى الإسلام وأفضل معجزات الأنبياء على الإطلاق ، معجزة . وإنما أنا أتصور وأصوِّر عقليات المستشرقين واستنتاجاتهم من آيات القرآن التى استشهد بها مؤلف كتاب « حياة محمد » على نفى المعجزات الكونية لمحمد . فالآيات نفسها عند المستشرقين

أساتذة المؤلف فى الاستشهاد ، شواهدُ على نفى معجزاته مطلقا وإن لم يشعر به المؤلف، إذ لا ريب فى أنهم لا يعترفون بكون القرآن معجزة . فالتمسك بتلك الآيات ولو فى نفى ما عدا القرآن من معجزات نبينا لا ينبغى لمسلم يقظ يأبى أن يخدم أغراض أعداء الإسلام ، فضلا عن أن هذا التمسك لا يستقيم فى حد ذاته . والآن نورد تلك الآيات ثم نبين ما هو المراد منها :

ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه إنما أنت منذر ولكل قوم هاد « سورة الرعد » .

وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين « سورة العنكبوت » .

وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون « سورة الأنعام » .

ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إن الله يضل من يشاء ويهدى إليه من أناب « سورة الرعد » .

بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر فليأتنا بآية كما أرسل الأولون « الأنبياء »

الحكمة فى إنزال هذه الآيات تُتصور على وجهين :

الأول ، أن كتاب الإسلام يرمى إلى تهذيب العقول وهدايتها إلى رشدها ؛ وقد كان الذين كتبوا التوراة والإنجيل للنصارى زعموهم المسيح إلها يقدر على التصرف فى الكائنات. فالقرآن الذى هو كتاب دين التوحيد يعتنى بتصحيح تلك العقيدة ويكرر أمر الله لنبيه بإعلان أن كل شئ بيد الله ، ليس للنبى من الأمر شئ ، وإنما هو عبده ورسوله ، وإنما الآيات ككل شئ عند الله لا يقدر محمد على الإتيان بها من تلقاء نفسه ، فيقول الله له :

« ليس لك من الأمر شئ » ويقول « قل لا أملك لنفسى نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون » ويقول « قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنى ملك إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ » وحتى يقول « إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء » .

وكان النبى صلى الله عليه وسلم من شدة حرصه على هداية الناس الذى قال الله عنه: « فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا » ، يتمنى نزول ما يسألونه من الآيات ؛ لكن الله الذى يفعل مايشاء ويحكم ما يريد ولا يشرك فى حكمه أحدا، يقول لنبيه : « لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين » ويقول « وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغى نفقا فى الأرض أو سلما فى السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين » .

فهذا الخطاب من الله لنبيه فى القرآن يعطى فكرة جدية عن عقيدة الإسلام كيف تقدر فيها عظمة سلطان الله فوق عباده كائنين من كانوا ، كما أنه يعطى فكرة جدية عن القرآن هل يمكن أن يكون كلام سيدنا محمد وفيه هذه الآية الأخيرة ؟ .

فهذه الآية واللاتى ذكرنا قبلها وأمثالها التى لم تذكر ، مثل « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » نزلت لتفهيم الفرق بين الرب والمربوب وتثبيته فى قلوب المسلمين، ليعلموا أنه ليس فى استطاعة محمد أن يأتى بآية ولا بأى شئ إلا بإذن من ربه ورب كل شئ . وليس هذا خاصا بمحمد صلى الله عليه وسلم بل يستوى هو وسائر رسل الله فيه ، كما قال القرآن أيضا « وما كان لرسول أن يأتى بآية إلا بإذن الله » . ولا يلزم من كون إنزال الآيات وإظهار المعجزات من اختصاص مشيئة الله عدمُ وجود

معجزة لنبيه محمد عليه الصلاة والسلام غير القرآن، ولا عدمُ نفع المعجزات الكونية في إقناع الناس بصدق الرسل لابتذالها ووقوعها في كل زمان من غير الأنبياء ، كما ادعاه الشيخ رشيد رضا . فكأن هذا الشيخ المستخف بالمعجزات الكونية الناظر إليها نظره إلى أعمال السحر والشعوذة ، لا يسمع لقوله تعالى : « وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون» وقوله: « إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين » .

الثاني، لاشك في أن القرآن النازل على النبي العربي الذي يجدونه مكتوبا في التوراة والإنجيل ، أعظم معجزات هذا النبي بل أفضل معجزات الأنبياء على الإطلاق كما قلنا من قبل أيضا ، لأن غيره من المعجزات الكونية إنما هي وسائط لتصديق النبي وعلامات صدقه في دعوى النبوة عن الله والبعث إلى الناس ، والغاية التي تأتي بعدها هدايتهم إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة . فالقرآن المعجز يجد العاقل فيه الغاية والواسطة معا . فإذا كانت معجزات الأنبياء تلفت الأنظار وتستجلب القلوب إلى الكتب المنزلة عليهم وإلى قبول مافيها من الأوامر والنواهي على أنها بلاغ من الله ، فالقرآن يلفت بنفسه إلى نفسه وإلى قبول مافيه حقا وصدقا بل إلى قبول ما في الكتب المنزلة قبله أيضا . ولذا قال تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين . أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » وقال « وقالوا لولا يأتينا بآية من ربه أولم تأتهم بينة ما في الصحف الأولى » يعني أو لم يأتهم القرآن الذي هو بينة وشاهد صدق لنفسه ولغيره من الكتب المنزلة الأولى حيث نزل بالحق مصدقا لما بين يديه من التوراة والإنجيل وغيرهما . ويحتمل أن يكون المراد من بينة ما في الصحف الأولى ما في الكتب المنزلة قبل القرآن من التبشير بمجيء محمد صلى الله عليه وسلم .

وليس في توبيخ مقترحي الآيات بأن يقال : أولم يكفهم القرآن آية أو ، أولم يأتهم

القرآن ، ما يستلزم عدم وجود معجزة لنبينا غير القرآن ؛ كما أن إجابتهم بأن الله قادر على أن ينزل آية أو أنه يضل من يشاء ويهدى إليه من أناب أو إنما الآيات عند الله أو إنما أنت منذر ، لا تستلزم عدم وجود معجزة له مطلقا [١] وحسبك أنها لم تمنع وجود معجزة القرآن ، بل الواو فى «أولم يكفهم .» أو « أو لم تأتهم .. » تدل على أن له معجزة غير القرآن ، والمعنى : ألم يكفهم الآيات، ولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ، ألم تأتهم آية ولم تأتهم بينة ما فى الصحف الأولى .

الثالث ، أن مقترحى الآيات أى المعجزات على الأنبياء يكونون فى الأكثر من المعاندين المتمردين عليهم، لا يريدون إلا تعجيزهم ، فإذا جاءتهم لا يقتنعون بها ويطلبون غيرها ، فالله تعالى لا يستجيب لمقترحاتهم ولا ينزل آية يستميلهم بها إلى الإيمان بنبيه، ولو شاركهم النبى فى استنزالها، لأن الله يعلم أنهم لا يؤمنون كما قال « وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون » فيمسك آياته عنهم ويصونها عن أن تتخذ هزؤا أو تذهب أدراج الرياح . وقد يكونون ممن حقت عليهم الضلالة « لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم » فيقول الله فيهم لنبيه : « أفأنت تنقذ من فى النار » ويقول «وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم فى طغيانهم يعمهون ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلاً ما كانوا ليؤمنو إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون » .

وقد يكون مرماهم فى طلب المعجزات اختباراً لقدرة من يدعى النبوة على إيصالهم

[١] كما أن جواب القرآن لما قال القائلون لرسلهم من الأمم الماضية : «إن أنتم إلا بشر مثلنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين » قائلا : « قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا بإذن الله» لم يستلزم عدم وجود معجزات لأولئك الرسل .

إلى حظوظ الدنيا الفانية وشهواتها، لا هدايتهم إلى مناهج السعادة الأبدية ومدارج الإنسانية الحقيقية ؛ وقد يكون مع ذلك استخفافهم بشأن النبي صلى الله عليه وسلم واستعظام شأنهم أنفسهم كما قال الله تعالى : « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها » ـ الفرقان ـ وقال : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتى بالله والملائكة قبيلا أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولا » ـ الإسراء ـ وقال : « سأصرف عن آياتى الذين يتكبرون فى الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وإن يروا سبيل الغىّ يتخذوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين » ـ الأعراف ـ

فالدكتور هيكل باشا أورد من هذه الآيات آيات الأنعام والإسراء مستدلا بهما على أن القرآن ينفى كل معجزة لنبينا صلى الله عليه وسلم إلا نفسه أى القرآن ؛ وليس فيهما دلالة على مدعاه ، فآيات الإسراء تحكى أنهم طلبوا آيات معينة غريبة، فى بعضها غلو وشطط كقولهم « أو تأتى بالله والملائكة قبيلا » أى كفيلا ، ويفهم من أكثرها أنهم طلاب الدنيا لا طلاب الحق فعيبت عليهم مطالبهم ولم يُستجب لهم ، مع التنبيه على أن محمدا ليس بإله وإنما هو بشر رسول يعمل تحت إرادة الله ؛ وليس فى كل هذا دلالة على أن محمدا لم يأت بأى آية ولا يأتى وإن أذن الله بها . ومدلول آيات الأنعام أنهم أقسموا بالله لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها وقد علم الله أنهم لن يؤمنوا إذا جاءتهم ، حتى أنهم لو أرادوا أن يؤمنوا لصرف الله قلوبهم وأبصارهم عن الإيمان، فلا يوفقون له ولا يؤمنون إن لم يشأ الله ، ولو جاءهم كل موجبات الإيمان وحضتهم عليه . فالمفهوم من هذه الآيات بكل وضوح أن الذين يُحكى فيها إقسامهم بالله على أنهم إن جاءتهم آية

ليؤمنن بها ، ممن حقت عليهم الضلالة فلذلك لا يأذن الله أن تأتيهم آية ، وهذا موضوع يختلف كل الاختلاف عما ادعاه الدكتور المؤلف فى هذه الآيات من أنها تدل على أن محمداً ماجاءته آية معجزة غير القرآن ، وان مقترحيها عليه لم يُستجب لهم مطلقا ، سواء كانوا ممن لا يؤمنون ولو جاءهم ماسألوه من الآية ، أو ممن يؤمل منهم الإيمان . فلا دلالة فى هذه الآيات على ماادعاه من أن سيدنا محمدا ما جاءته أىُّ آية غير القرآن ، بل نقول إن فيها ما يدل على مجىء آية إليهم أول مرة فلم يؤمنوا بها ، ثم اقترحوا مرة أخرى فرُد عليهم وشُدد فى الرد وهو قوله تعالى « كما لم يؤمنوا به أول مرة » وفى آية الأعراف تأييد واضح لما قلنا حيث يقول « سأصرف عن آياتى الذين يتكبرون فى الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها » . وفى النهاية يقول : « ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين » .

الرابع ، أن السنة الإلهية إنزال العذاب على قوم أرسل إليهم رسول فعصوه وآذوه أو سخروا منه ومن آيات نبوته ، وأصروا واستكبروا استكبارا . وكتاب الله ينص على هذه السنة الإلهية فى قوله « حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كُذبوا جاءهم نصرنا فنجى من نشاء ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين » وقوله « فهل ينظرون إلا مثل أيام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا إنى معكم من المنتظرين » وقد ذكرنا فيماسبق أن المراد من سنة الله التى قال الله عنها فى كتابه : لن تجد لها تبديلا ولن تجد لها تحويلا والتى حملها المخطئون على سنن الكون الطبيعية وبنوا عليها إنكارهم المعجزات الكونية ، سنتهُ فى نصر أنبيائه وتدمير أعدائه ، ويكون هذا النصر وهذا التدمير آخرَ معجزات الأنبياء بالنسبة إلى المتمردين عليهم ، وتتقدم هذه المعجزةَ معجزات الهداية فيهتدى من يهتدى ويؤمن من يؤمن ، ويكون فى الباقين من يطلب معجزة أخرى تفوق الأُوَلَ ظهورا وبهورا ، وتكون هذه المعجزة المطلوبة هى التى تأتى بعدها معجزة العذاب ؛ ولهذا يماطل الأنبياء عليهم السلام لاسيما الذين تغلب فيهم الرحمة ،

فى الإتيان بهذه المعجزة [1] والقرآن يشير إلى سنة نزول العذاب بعد هذه المعجزة فى كثير من آياته كقوله : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وما نرسل بالآيات إلا تخويفا » ــ الإسراء ــ وقوله « بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر . فليأتنا بآية كما أرسل الأولون ما آمنت قبلهم من قرية أهلكناها أفهم يؤمنون » ــ الأنبياء ــ وقوله : « لو ماتأتينا بالملائكة إن كنت من الصادقين ما ننزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذاً منظرين » ــ الحجر ــ وقوله : « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا ينظرون » ــ الأنعام ــ وقوله : « قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين قال الله إنى منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإنى أعذبه عذاباً لاأعذبه أحداً من العالمين» ــ المائدة ــ وقوله : « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون » ــ الأنعام ــ .

وصدر الآية يدل على أنه كانت تأتيهم آية ولكنهم كانوا يغالون فى الآية التى يؤمنون بها إلى أن يقترحوا نزول الوحى عليهم ويؤتوا منصبَ الرسالة من الله . وطبيعى أن تقابل هذه الطلبات الطائشة منهم بالرفض والتوبيخ والإنذار وهذا كما قال بنو إسرائيل لسيدنا موسى « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » ــ البقرة ــ .

---

[١] وفى تفسير الفخر الرازى : قال محمد بن كعب القرظى إن المشركين قالوا للنبى صلى الله عليه وسلم تخبرنا أن موسى ضرب الحجر بالعصا فانفجر الماء وأن عيسى أحيا الميت وأن صالحا أخرج الناقة من الجبل فأتنا أنت أيضا بآية لنصدقك فقال عليه السلام ماالذى تحبون فقالوا أن تجعل الصفا ذهبا وحلفوا لئن فعل ليتبعونه أجمعون فقام عليه الصلاة والسلام يدعو ، فجاءه جبريل فقال إن شئت كان ذلك ولئن كان فلم يصدقوا عنده ليعذبهم الله وإن تركوا تاب على بعضهم فقال صلى الله عليه وسلم بل يتوب على بعضهم فأنزل الله تعالى هذه الآية » أى آية الأنعام .

فالآيات التي طلبوها من نبينا صلى الله عليه وسلم ولم يُستجب لهم فيها، لم يكن سبب عدم الاستجابة أن نبينا دأبه أن لا يستجيب لطلب الآية لعدم كونه نبيا كما زعم المستشرقون، ولا لعدم كونه لا يستجيب لطلب المعجزة الكونية كما زعم مقلدو المستشرقين منا تقليداً أعمى ، وكيف يكون السبب أحد هذين الأمرين المزعومين مع أن بعض الآيات القرآنية الحاكية للطلبات المرفوضة نفسها، يفهم منها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأتيهم بآية ، وإنما الرفض مبنى على أسباب مختلفة فصلناها قريبا . وكان آخر ما ذكرنا أن طالبي الآيات لما لم يقتنعوا بما أتى منها وطلبوا آية أعظم وأبهر ، أُنذروا بما هو سنة الله في الأمم الماضية من إنزال العذاب بعدها إن لم يؤمنوا بها أيضا ، ولم يشأ الله استئصال أمة بعث إليهم آخرَ أنبيائه بإنزال العذاب عليهم ، لاسيما وان هذا النبي لا يفتأ يدعو لهم قائلا : « اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون » .

وعلى قول الفاضل الهندي متم كتاب السيرة أن معجزة شق القمر كانت هي آية نبينا الباهرة التي يأتي بعدها العذاب في سنة الله إن لم يؤمنوا بها أيضا[1] وهي كانت على تحقيقه آخر آيات الهداية ، ولهذا وقعت قبل الهجرة بقليل التي هي أيضا من سنة الله لما أراد إنزال العذاب على قوم نبي ، فيأمر النبي ومن معه أن يخرجوا من بينهم، وكان يومُ بدر يومَ إنزال العذاب على مشركي مكة .

فقد تبين مما سبق منا إلى هنا أن القرآن ، فضلا عن عدم شهادته بنفي وجود معجزة غيره لنبينا صلى الله عليه وسلم التي ادعاها منكرو معجزاته الكونية ، فيه دلالة بل دلالات على وجود معجزات له غير القرآن . وألطف نواحي المسألة دلالة بعض الآيات التي يستشهدون بها على عدم وجود معجزة له غير القرآن ، على وجودها .

---

(١) انظر هذا القول من ذاك الفاضل ثم انظر كيف تكون هذه المعجزة الباهرة التي يأتي بعدها العذاب عبارة عن تخييل الانشقاق من غير وقوع الشق ، ذلك الرأي الذي حكاه عن ولي الله الدهلوي والغزالي ولم يرد عليهما بل أجازه . وقد نقلناه من قبل مع الرد عليهم .

فيظهر أن معالى مؤلف « حياة محمد » لم يتتبع القرآن عنـد دعوى النفى وإنما اتبع المستشرقين واقتنع بما أوردوه من الشواهد . وزيادة على عدم تتبعه بنفسه لم يستعمل دقته فيما وجد حاضرا عنده من أدلتهم المأخوذة من القرآن ، فقد ساق آية الأنعام الطويلة دليلا على رفض القرآن الطلبات والاقتراحات بصدد المعجزات وهى قوله تعالى: « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها .. » الآيات، مع أن فيها قوله: « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة » دليلا واضحا على أنهم أتتهم آية من قبلُ فلم يؤمنوا بها . لكن المؤلف لم ير هذه الجملة الناقضة لدعواه حين أورد الآية لإثبات تلك الدعوى ، فكان دليله يضره بينما هو ينفعه .

* * *

والآن نورد شواهد من القرآن نفسه تدل على وجود معجزات لنبينا صلى الله عليه وسلم غير القرآن ، وإن كان بعض تلك الشواهد مجملا لا يدل على حادثة معينة . ولسنا بصدد التفصيل لواقعات المعجزات ، فمحلها كتب الحديث والسيرة وكتب دلائل النبوة[1] وحسبنا فى صددنا ما أشير إليه فى الآيات الآتية :

١ — وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين ـ الأنعام ـ
٢ — وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين ـ يس ـ
٣ — وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر ـ القمر ـ
٤ — وإذا رأوا آية يستسخرون وقالوا إن هذا إلا سحر مبين ـ الصافات ـ
٥ — وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله أعلم

[١] وقد أحصى الفاضل الهندى متم السيرة التى بدأ كتابتها المرحوم مولانا شبلى النعمانى ، معجزاته صلى الله عليه وسلم الثابتة بالروايات الصحيحة فى كتب الحديث والسيرة وغير الثابتة بها .

حيث يجعل رسالته ـ الأنعام ـ

٦ — زيادة الواو الدالة على آية أو آيات مقدرة يعطف عليهاما بعدها فى قوله تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ـ العنكبوت ـ والمعنى ألم تكفهم الآيات ولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم .

٧ — زيادة الواو فى قوله تعالى : « وقالوا لولا يأتينا بآية من ربه أولم تأتهم بينة ما فى الصحف الأولى » ـ طه ـ والمعنى ألم تأتهم آية ولم تأتهم بينة ما فى الصحف الأولى .

٨ — ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ـ الأنعام ـ وتمام الآية « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لايؤمنون ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة » والشواهد الثلاثة الأخيرة من شواهد نفاة المعجزات غير القرآن ، معكوسة عليهم

٩ — قد كان لكم آية فى فئتين التقتا فئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأى العين ـ آل عمران ـ

١٠ — وإذ يريكموهم إذ التقيتم فى أعينكم قليلا ويقللكم فى أعينهم ليقضى الله أمراً كان مفعولا ـ الأنفال ـ

١١ — إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقى فى قلوب الذين كفروا الرعب ـ الأنفال ـ

١٢ — وإذيعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين ـ الأنفال ـ

١٣ — فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ومارميت إذرميت ولكن الله رمى ـ الأنفال ـ

١٤ — ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون إذ تقول

للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين بلى أن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسوّمين ـ آل عمران ـ

١٥ — إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أنى ممدكم بألف من الملائكة مردفين ـ الأنفال ـ

١٦ — ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم إلا إيمانا وتسليما ـ الأحزاب ـ

١٧ — ياأيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحاً وجنوداً لم تروها ـ الأحزاب ـ

١٨ — لقد نصركم الله فى مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنوداً لم تروها وعذب الذين كفروا ـ التوبة ـ

١٩ — يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم قل استهزؤا إن الله مخرج ما تحذرون ـ التوبة ـ

٢٠ — يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ همّ قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم ـ المائدة ـ نزلت فى بنى النضير من اليهود لما ائتمروا بالنبي صلى الله عليه وسلم حين أتاهم مع بعض خواص أصحابه يستقرضهم فى دية رجلين، وقد كانوا عاهدوا النبى على ترك القتال وعلى أن يعينوه فى الديات فقالوا اجلس حتى نطعمك ونعطيك ماتريد، ثم تآمروا على أن يطرح أحدهم رحى من فوق الجدار الذى جلس مستندا إليه فنزل جبريل وأخبر بذلك .

٢١ — والذين هاجروا فى الله من بعد ماظلموا لنبوئنهم فى الدنيا حسنة ولأجر الآخرة أكبر ـ النحل ـ نزلت فى مهاجرى المسلمين إلى الحبشة لماخاف عليهم إخوانهم

فى مكة بما كان يعمل المشركون على إحراج مواقفهم بالمهجر، متوسلين إليه بالتأثير عند ملك الحبشة بإرسال الهدايا إلى موظفى قصره . فالله تعالى خيب مسعاهم وطمأن المؤمنين على حالة إخوانهم المهاجرين .

٢٢ — وإن كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها وإذاً لا يلبثون خلافك إلا قليلا سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا — الإسراء — نزلت فى هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم منبئة بدنوّ هلاك الذين أخرجوه من بلده . وكان المؤمنون وقت الهجرة ونزول الآية فى غاية الضعف ، فما مضت سنة حتى قتل صناديد قريش فى بدر وفاز المسلمون بالنصر الموعود

٢٣ — أم يقولون نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر — القمر —

٢٤ — وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا — النور — كان المؤمنون وقت نزول الآية فى قلة وعجز لا ينامون الليالى آمنين على حياتهم من مهاجمة الأعداء المحيطة بهم . فمن ذا الذى كان يطوف بباله أن تكون من المسلمين دول عظمى تعلو كلمتهم فى وجه البسيطة كما تبشر به الآية ؟ حتى انه كان من المستبعد أن يتغلب المسلمون على قبائل العرب المجتمعة على معاداتهم . والآية المتقدمة تنبئ بتمزق القبائل أمامهم .

٢٥ — إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد — القصص —

٢٦ — لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلنّ المسجد الحرام إن شاء الله آمنين — الفتح — الآيتان تبشران بفتح مكة، وكانت الأولى منهما نزلت أثناء الهجرة منها والثانية عند العودة من الحديبية .

٢٧ — قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون — الفتح — إشارة إلى الحروب الواقعة فى عهد الخلفاء الراشدين .

٢٨ — الم غُلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم وعد الله لا يخلف الله وعده ـ الروم ـ والآيات الإحدى عشرة الأخيرة تتضمن الإخبار عن الغيب الذى هو من المعجزات الكونية، لكونه مخالفا لسنة الكون .

٢٩ — وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين ـ الأحقاف ـ

٣٠ — سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا ـ الأسراء ـ

٣١ — اقتربت الساعة وانشق القمر وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر ـ القمر ـ

قد بينا ما فى آيتى القمر من مؤيدات وقوع معجزة انشقاق القمر، بل وقوع غيرها أيضا، وأبطلنا تأويلات المنكرين المتعمدين والغافلين . والآن نقف على معجزة الإسراء وننظر فى نصها ونرد أوهام المتأولين . والدكتور هيكل باشا مؤلف كتاب «حياة محمد» الذى أغفل معجزة شق القمر فى كتابه بالمرة كما أغفل غيرها ، تعرّض لنبأ الإسراء لا على أنه معجزة، بل ذهب فى سبيل نفى إعجازه مذهبا أبعد من المعجزة، لأن المعجزات من الممكنات فى مذهب العقل السليم وقد فصلناه فى أول هذا الباب ، وما ذهب إليه هيكل باشا فى تأويل معجزة الإسراء وهو وحدة الوجود محال كما علمت تحقيقه فى الفصل الأول من الباب الثانى من هذا الكتاب [1] . ولا يدرى مماليه أن وحدة

[١] وانى جد متعجب من أن كاتبا كبيرا فى طليعة الأدباء والعقلاء بعصر مثل الدكتور هيكل باشا ، يأبى عقله أن يؤمن معجزات أنبياء الله الكونية فينكرها ، فى حين أنه يقبل خرافة وحدة الوجود المستحيلة، حتى يفسر بها معجزة الإسراء. ومعناه أنه لا يؤمن بالمعجزة حال كونها ممكنة، ويؤمن بها عند تصويرها فى صورة المحال .

الوجود فكرة لاتخص على تقدير صحتها وإمكانها بنبي دون نبي ولا بإنسان دون إنسان ولا بموجود دون موجود ولا بوقت لذلك النبي أو ذلك الإنسان أو ذلك الوجود ، دون وقت ، لأن كل الموجودات فى مذهب وحدة الوجود موجود واحد وهو الله . فنضرب عن هذا التأويل الحديث لمعجزة الإسراء ، المستغنى لبطلانه عن الابطال صفحا ، وننظر فى التأويل القديم :

آية الإسراء فى القرآن صريحة غير قابلة للتردد والتشكك فى أن الله تعالى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى . فكما لو قلت سريت من محل فلانى إلى محل فلانى لا يكون وجه للتردد والسؤال هل كان ذلك بجسمك أم بروحك وفى اليقظة أم فى المنام ؟ فكذلك لا يجوز الاختلاف فى معنى هذا السُّرَى ولا فى أن العبد اسم للروح أو الجسد أولهما معا ، كما وقع بين القائلين بالإسراء الجسمانى والإسراء الروحانى .

نعم يخطر بالبال كيف يمكن السُّرى ليلا أى فى جزء من الليل من مسجد إلى مسجد بينهما مسافة شهرين ذهابا وإيابا ؟ ثم لما نُظر إلى تعبيرات القرآن ورؤى أنه لا يقول سَرى محمد بل يقول إن الله أسرى به مع التسبيح لهذا الذى أسرى به وتنزيهه عن الكذب والعجز ، زال كل شبهة وكل تردد عن أساسه . فإذن يلزم أن يكون فعل الإسراء الذى يقول الله تعالى إنه فاعله والذى يسبح قائلُه لنفسه من حيث إنه فاعله ويعبر عن المُسرَى به ، بعبده المشرَّف بتمحضه فى عبوديته، ثم يذكر الغاية لهذا الفعل بقوله : « لنريه من آياتنا » ـ فعلا فى منتهى الخطورة والأهمية، ويلزم أن يبقى مصونا عن كل تأويل ينقص من خطورته وأهميته [1] .

---

[١] حتى إن محاولة تقريب الإسراء من الأذهان وإثبات إمكانه بأمثلة من مكتشفات العلم فى العصر الأخير ، كما توسل إليه أيضا مؤلف « حياة محمد » ـ وحكاه فضيلة الأستاذ المراغى فى تعريفه بهذا الكتاب من غير نكير بل بشىء من الإعجاب ـ بعد أن توسل بوسائل كثيرة أخرى فى =

ففى جنب هذا التصريح المظم يذوب كل ما قيل أو يقال فى تأويله . فمنه ما ذكر ابن هشام فى سيرته وابن جرير فى تفسيره من روايتين عن معاوية وعائشة رضى الله عنهما ، وهما أن محمد بن إسحق قال حدثنى يعقوب بن عتبة بن المغيرة أن معاوية كان يقول لما سئل عن المعراج إنه كان رؤيا صادقة ، وأن ابن حميد قال حدثنا سلمة عن محمد يعنى ابن إسحق قال حدثنى بعض آل أبى بكر أن عائشة كانت تقول : « ما فقد جسد رسول الله » ، مع أن فى الرواية عن معاوية انقطاعا، لأن ناقل الخبر إلى ابن إسحق لم يسمعه عن معاوية لعدم كونهما فى عصر واحد ؛ وفى الرواية عن عائشة لم يذكر اسم من روى عنها من أقاربها وإنما عبر عنه ببعض آل أبى بكر ، وفيها شئ آخر: وهو أن عائشة لم تكن فى زمن الإسراء بموقف أن تقول القول المروى عنها لأن الإسراء وقع قبل الهجرة بسنة أو أكثر وتزوج النبى بها فى المدينة، وهى على المشهور فى التاسعة من عمرها، فتكون فى زمن الإسراء طفلة فى السابعة ، ولم يبت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلته تحت مراقبة عائشة التى لم تكن زوجه وقتئذ ولا مراقبة غيرها من آل أبى بكر حتى يكون من حقها أو حقه أن يقول : ما فقد جسد رسول الله .

والدليل الثانى للمؤولين قوله تعالى : «وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس» فيعبر عن الإسراء بالرؤيا . والجواب ما فى صحيح البخارى ومسلم من قول ابن عباس

= إنكار المعجزات الكونية ، مما ينقص من خطورة هذه الحادثة لدرجة تنزيلها من السماء إلى الأرض، وتعتبر عندى نزعة من نزعات إنكار المعجزة ، ورد ما لا يمكن إنكاره من حادثاتها إلى أحضان العلم الطبيعى شكل من أشكال الإنكار . لأن العلم الطبيعى يبنى كل شئ إلى سبب طبيعى ، فى حين انا نعنى بالمعجزة ما يكون فوق الطبيعة سببا وعلما ، فلا يوجد لها سبب من الطبيعة ولا طريقة من العلم . وإنما مبناها على إرادة الله التى هى السبب الأعلى ، والتى تستند إليها الطبيعة وغيرها على السواء. فعلى قارئ هذا المبحث أن يعتنى قبل كل شىء إلى هذه الدقيقة . ولو كان للعلم سبيل إلى المعجزة التى هى من خواص النبوة لكان التقدم فى العلم يصعد بالعالم إلى أن يجعله نبيا من الأنبيا ، وليس هذا مذهبنا بل مذهب القائلين بالنبوة المكتسبة الراجع إلى نفى النبوة الحقيقية والذى سبق منا إبطاله

رضى الله عنهما « إن هذه الرؤيا رؤيا عين أُرِيَها رسولُ الله لما أُسرى به إلى بيت المقدس » كقول الراعى :

فكبر للرؤيا وهش فؤاده ... وبشر نفسا كان قبلُ يلومها

وقول المتنبى :

مضى الليل والفضل الذى لك لايمضى ... ورؤياك أحلى فى العيون من الغمض

فيفهم أنه قد يقال للرؤية فى اليقظة رؤيا إذا وقعت فى الليل . فإن اعتُرِض على الاستشهاد بقول المتنبى والراعى فى اللغة فلا كلام على الاستشهاد بقول ابن عباس .

ولى فى المسألة رأى آخر وهو أن النزاع على فرض وقوعه بين الصحابة فى الرؤيا المذكورة فى الآية ، يلزم أن يكون راجعا إلى ما بعد الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى المنصوص عليه فى صدر السورة ، فتكون الحادثة مفترقة إلى قسمين ، ويمكننا أن نسمى القسم الأول الإسراء كما سماه الله والقسم الثانى المعراج كما وقع فى الرواية عن معاوية . والأول ثابت بالكتاب والثانى بالحديث المشهور . والرؤيا المذكورة فى الآية الثانية على أى معنى كانت ، راجعة إلى هذا القسم الذى وقع فى ذيل الإسراء المذكور فى الآية الأولى لا إلى الإسراء نفسه . وإلا فكيف يمكن بعد أن قيل بأجلى صراحة توقظ النائم عن نومه والغافل عن غفلته : « سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا » أن يقال فى آية أخرى إن حديث الإسراء كان رؤيا منامية ؟!

ولا يصعب فهم ما ذهبنا إليه من تفريق المسألة إلى قسمين وجعل الرؤيا راجعة إلى القسم الثانى ، من لفظ ابن عباس : « إن هذه رؤيا عين أُرِيَها رسول الله لما أُسرى به إلى بيت المقدس » حيث جعل الإسراء ظرفا للرؤيا ولم يجعل الرؤيا ظرفا للإسراء ، فيكون الخلاف فى الرؤيا الواقعة فى الإسراء الذى لا خلاف فيه ، فابن عباس لا يرضى أن يكون عروج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السماوات ورؤية ما رآه فيها ليلة

أسرى به إلى المسجد الأقصى ـ وهو الذى عبرنا عنه بالقسم الثانى من واقعات تلك الليلة ـ حالةً منامية كما لم يكن الإسراء إلى المسجد الأقصى الذى هو القسم الأول حالة منامية ؛ وعلى قول معاوية فى الرواية الضعيفة عنه يكون الإسراء عيانا وما بعده رؤيا صادقة ، وإلافليس لمعاوية ولالأى مسلم يفهم الكلام العربى ويفقه الفرق بين أساليب الإلقاء أن يتردد فى تصديق كون الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى المصرح به فى أول السورة المسماة به ، واقعة عيانية . فإذن لا بد أن تكون رواية الرؤيا عن معاوية إما محمولة على ما بعد الإسراء أو مكذوبة عليه . وهكذا نعتبر كل رواية فى تفسير الحادثة تخالف نص القرآن ، مرفوضة .

وحمل الرؤيا فى الآية الأخرى على الحالة المنامية كما ينافى الصراحة الرائعة للآية الأولى، يتنافى أيضا مع ماذكر فى آية الرؤيا نفسها من جعل تلك الرؤيا فتنة للناس إذ الرؤيا المنامية مهما أمعنت فى الغرابة لا تكون فتنة للناس . فلوكان نبأ الإسراء من أوله إلى آخره رؤيا فى المنام، لم يلتئم أول الآية التى ذكر فيها الرؤيا مع آخرها ، وقد روي أن حكاية النبى صلى الله عليه وسلم ما جرى فى ليلة الإسراء أثارت الدهشة فى سامعيها من المسلمين والمشركين ، حتى كان بينهم من ارتد عن الإسلام استبعادا للأمر ، وذهب بعض من أخذتهم الريبة إلى أبى بكر وحدثوه حديث النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال إنكم تكذبون عليه يعنى أنه استبعد أيضا ، قالوا ها هو ذاك فى المسجد يحدث الناس ، فقال بعد أن اقتنع بأنه حديثه : « لئن كان قد قاله لقد صدق ، إنه ليخبرنى أن الخبر ليأتيه من الله من السماء إلى الأرض فى ساعة من ليل أو نهار فأصدقه »

والعجب أن الكاتب الكبير الهندى الذى مر ذكره غير مرة والذى ألف فى عصرنا كتابا فى السيرة قيما جداء إذاقسناه بكتاب معالى هيكل باشا وجدنا مسافة الفرق بينهما أكثر من مسافة الفرق بين كتاب معاليه وبين كتاب واحد من المستشرقين فى هذا الموضوع ، وخص مجلدا كبيرا من مجلداته ـ وقد قسم هذا المجلد فى الترجمة

التركية إلى مجلدين ـ بحياة نبينا الروحانية أعنى معجزاته ؛ العجب أن هذا الكاتب [١] مع عدم تردده فى وجود معجزات له صلى الله عليه وسلم غير القرآن ، وقد أحصاها فى المجلدين المذكورين من كتابه، ومع عدم تردده فى كون الإسراء واحدا من أعظم تلك المعجزات ؛ اختار مذهب الرؤيا فيه مطلقا ، أو على الأقل لم يكن واضحا فى التفريق بين قسميه اللذين ذكرناهما واللذين أحدهما ثابت بالكتاب يكفر منكره والثانى ثابت بالسنة المشهورة . ثم أجاب عن الاعتراض على هذا المذهب بعدم معقولية كون الرؤيا فتنة للناس لدرجة أن مسألة الإسراء سببت ارتداد طائفة من المسلمين الذين كانوا أسلموا قبلها .. أجاب عن هذا الاعتراض بعدم قبول رواية الارتداد مع ما فيها من امتياز أبى بكر رضى الله عنه بالمسارعة إلى تصديق النبى صلى الله عليه وسلم حتى لُقب بالصديق .

وأنا أقول فلنسلم أن هذه الروايات مختلقة عن آخرها ، ولكن ماذا نقول فى تصريح آية الرؤيا بكونها فتنة للناس ؟ ! فلا بد أن تكون هناك بالنظر إلى نص القرآن فتنة إن لم تكن للمسلمين فللمشركين ، بإثارة استبعادهم وانتهازهم فرصة امتحان الرسول بأسئلة عن القدس والمسجد الأقصى وعن الطريق بين البلدين . ولا يعقل أن تكون الرؤيا المنامية داعية إلى إعظام الأمر لحد أن تجعل فتنة للناس بأى وجه كان ، فإن أجاب أخونا الفاضل المذكور باحتمال أن يكون المشركون لم يظنوها رؤيا ، فمن المستبعد جدا أن يظنوا ما حدثهم رسول الله على أنه رؤيا ، عيانا وليس بمُجدٍ لذلك أن تُعدّ هذه الاعتراضات عقلية ، فهى عقلية مبنية على أساس نقلى هو كون القرآن صرح بأن الله جعل الرؤيا التى رآها رسوله فتنة للناس ، فنحن لا محالة مضطرون إلى الأخذ بقول ابن عباس فى الرؤيا كيلا يكون لآية الرؤيا نفسها معنى مختل غير معقول ،

---

[١] أو بالأصح متم كتابه بعد وفاته وهو الفاضل سليمان الندوى .

فيكون لفظ الرؤيا حقيقة فى معنى الرؤية مطلقا ويكون قـول ابن عباس أو استعمال القرآن بالذات شاهدا لغويا يجب إكمال ما فى المعاجم من النقص توفيقا له ، أو يكون استعمال الرؤيا فى معنى الرؤية استعمالا مجازيا خاصا بالرؤية ليلا كما ذهب إليه بعض المفسرين ، وكما وقع فى شعر المتنبي والراعى المار الذكر .

* * *

ثم إن هذا المؤلف الفاضل عقد للمعجزات ٣١ فصلا وذكر فى الفصل الرابع عشر الذى خصصه مع الفصل الثالث عشر لمعجزة الإسراء ، أسرارها وأحكامها وبشائرها ونعمها ومناداتها ، مُجيدا فى الذكر ومفيدا غاية الإجادة والإفادة ، فكاد يطابق سورة الإسراء التى فى القرآن الكريم من أولها إلى آخرها على واقعة الإسراء وما تضمنته من الأسرار والأحكام . ونحن نذكر ما يمكن ذكره فى بعض صفحات ، مما خصص له المؤلف ٢٥ صفحة . ففى سورة الإسراء .

١ — إعلان كونه صلى الله عليه وسلم نبى القبلتين .

٢ — إشارة إلى انتهاء ولاية اليهود وحراستهم القدس وتفويض ذلك إلى آل إسماعيل .

٣ — إشارة إلى انتهاء دور الوعظ والنصح لكفار قريش واقتراب دور العذاب منهم ، بإخراج الرسول من بينهم مهاجرا .

٤ — الأحكام والوصايا فى المعراج .

٥ — الأمر بالصلاة والإشارة إلى أوقاتها الخمسة .

(١) ففى معجزة الإسراء والتنويه به فى مطلع السورة المسماة باسمه ، مناداة النبى صلى الله عليه وسلم وإعلانه نبى القبلتين : فقد كان سيدنا ابراهيم أُعطى ولاية الأرض المقدسة فقسمها بين ابنيه : شبه جزيرة العرب وفيها مكة ، لإسماعيل ، وسوريا وفيها القدس ، لإسحق ، فتعهد القدس بنو إسرائيل الذي هو لقب يعقوب بن اسحق ،

وفيهم أنبياء بنى إسرائيل من يوسف إلى عيسى عليهم السلام . وتمهد مكة بنو إسماعيل ، وكانت قبلة بنى إسرائيل بيت المقدس وقبلة بنى إسماعيل الكعبة ، فجُمع فى نبينا ميراث ابراهيم المنقسم بين نجليه . فلذلك صلى إلى القبلتين بعد أن فرضت الصلاة ، ولذلك أُسرِىَ به ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى وصلى فيه بالأنبياء ، فأعلن كونه نبى القبلتين ، وفى هذه الليلة فرضت الصلاة ، كما أنه أشير إلى أوقاتها الخمسة فى سورة الإسراء نفسها .

(٢) كانت سورة الإسراء نزلت بمكة . ولِما أنه ليس لرسول الله اتصال باليهود فى مكة ، لم يكن القرآن يخاطبهم ، فخاطبهم أول مرة فى هذه السورة اشارة إلى افتتاح دور جديد فى الإسلام باقتراب الهجرة إلى المدينة وتأسس المناسبة فيها بين المسلمين واليهود ، فذكر أن اليهود الذين أوتوا التوراة هدى لهم قُضى إليهم أنهم ليفسدن فى الأرض مرتين بغياً وعتواً وليُجزونّ بسوء أعمالهم . ففى المرة الأولى سُلط عليهم بختنصر فدمرهم وخرب ملكهم ثم تابوا فتاب الله عليهم وأعاد إليهم دولتهم ، وفى المرة الثانية سلط عليهم الرومانيون فقتلوهم وخربوا ديارهم . ثم بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم أعطاهم الله فرصة التوبة للمرة الأخيرة : فإن تابوا وأطاعوا الرسول فالله يرحمهم ، وإن عادوا إلى المعاصى عاد الله إلى العقوبة . فإن لم ينتهزوا الفرصة فسيحرمون نهائيا حراسة بيت المقدس ويجمع ميراث اسرائيل الى ميراث إسماعيل فيتولاهما النبى صلى الله عليه وسلم معا ، وهذا نص القرآن :

« وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبنى إسرائيل ألاّ تتخذوا من دونى وكيلا . ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكورا . وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب لتفسدُن فى الأرض مرّتين ولتعلنّ علواً كبيرا . فإذا جاء وعد أُولهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولى بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولا . ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا . إن أحسنتم

أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا . عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا » .

(٣) وفي هذه السورة أيضا إنذار نهائي لكفار قريش فقد كانوا يستعجلون النبي صلى الله عليه وسلم بالعذاب تمرداً عليه ، فأنبئوا أن الله لا يعذب قوما حتى يبعث إليهم من يهديهم إلى صراط الله وحتى ييأس الهادى من إجابتهم الدعوة . وفي هذه الحالة يُرى اتفاق المترفين والمستكبرين على إسكات الحق وخنق صوته ، ويكون الذين ينحازون إليهم الواثقين بقوتهم وثروتهم ، والمنحازون إلى الهادى هم الضعفاء والفقراء ، كما وقع للنبي صلى الله عليه وسلم مع قومه . فكانت الحالة مؤذنة بقرب مجيء الأمر للنبي ومن معه بالهجرة وإنزال العذاب على الباقين . وفي هذه السورة إشارة إلى كل هذا ، حتى ان فيها تبشير المؤمنين بفتح مكة بعد الهجرة وزوال نعمتي الإشراف عليها وحراسة الكعبة من أيدي كفار قريش وانتقالها إلى المؤمنين ، انظر إلى قوله تعالى :

« إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيرا . وأن الذين لا يؤمنون بالآخرة أعتدنا لهم عذابا أليما . ويدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولا » وقوله « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشوراً . اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا . من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا . وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا . وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيرا » وقوله « وإن كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها وإذاً لا يلبثون خلافك إلا قليلا . سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا» وقوله « وقل رب أدخلني مُدخل صدق وأخرجني مُخرج صدق واجعل

لى من لدنك سلطانا نصيرا . وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا » .

فكأأن فى نبأ استفزازهم النبى صلى الله عليه وسلم ليخرجوه من أرضه وتلقينه الدعاء الخير فى مُدخله ومُخرجه ، إشارةً واضحة إلى اقتراب هجرته من مكة ، فى ذكر عدم لبثهم فيها بعد خروجه منها إلا قليلا وتعليمه أن يسألَ السلطان النصير له من عند الله فى مدخله ومخرجه ، ثم يقولَ جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا ، إشارةٌ إلى اقتراب موعد الهلاك من كفار قريش والنصر للمؤمنين عليهم وفتح مكة ، حتى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة فاتحا وطهّر الكعبة من الأوثان قرأ هذه الآية من سورة الإسراء النازلة فى مكة قبل الهجرة أعنى : « وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا » .

(٤) إن الله تعالى دعا عبده الخاص إلى لقائه الأقدس لتولية الكعبة وبيت المقدس وأوصاه الوصايا الآتية كشروط التولية :

« لا تجعل مع الله إلها آخر فتقعد مذموما مخذولا . وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما . واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا . ربكم أعلم بما فى نفوسكم إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورا . وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا . إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا . وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا . ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا . إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه كان بعباده خبيراً بصيرا . ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خِطئاً كبيرا . ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا . ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ومن قُتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف فى القتل إنه كان منصوراً . ولا

تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا. وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا . ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا . ولا تمش فى الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا . كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها » .

ثم قال « ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة » كما قال فى سورة النجم بعد قوله : « ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » : « فأوحى إلى عبده ما أوحى »

والوصايا المذكورة فى الآيات التى كتبناها اثنتا عشرة وصيةً جامعةً لأسس الخير والشر فى الدنيا . يقول المؤلف : « وهذه الأوامر الإلهية تكملة الأوامر العشرة التى تلقاها سيدنا موسى من ربه فى الطور » ثم ذكر الأوامر العشرة هكذا :

لا إله لكم غيرى .

لا تحلفوا كاذبين .

اذكروا يوم السبت .

احترموا الوالدين .

لا تسفكوا الدماء .

لا تزنوا .

لا تسرقوا .

اجتنبوا شهادة الزور ضد جيرانكم

لاتطمعوا فى امرأة جاركم .

لا يضلكم مال جاركم .

وفى السورة إشارة أيضا إلى الصلوات الخمس التى فرضت فى ليلة الإسراء وهى قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر » أى أدمها من

وقت زوال الشمس الى اجتماع ظلمة الليل ، وليس المراد إقامتها فيما بين الوقتين بالاستمرار بل إقامة كل صلاة فى وقتها الذى حُدِّد لها ببيان جبريل ، كما أن أعداد ركعات كل صلاة موكولة الى بيانه . فيدخل فيها الظهر والعصر والمغرب والعشاء . ولعل الاكتفاء ببيان المبدأ والمنتهى فى أوقات الصلاة من غير فصل بينها لما أن الإنسان يكون فيما بين هذه الأوقات على اليقظة فبعضها متصل ببعض ، بخلاف أول وقت العشاء والفجر فإن الاشتغال فيما بينهما بالنوم يقطع أحدهما عن الآخر ، ولذلك فصل وقت الفجر عن سائر الأوقات . والمراد بقرآن الفجر صلاة الفجر سميت به لكونه ركنَها كما تسمى الصلاة بالركوع والسجود تسميةَ الكل باسم الجزء ، ومن السنة إطالة القرآن فى صلاة الفجر .

بقى أن نقول . من العجب اختيار أخينا الفاضل الهندى متمم السيرة الذى كشف اللثام بمهارة عن أسرار ليلة الإسراء وأحكامها ، كونَ الإسراء نفسه حالة منامية ، وهو لا يفرق بين الإسراء والمعراج وإنما يعتبرهما حادثة واحدة مذكورة باسمين ، أليس عجيبا أن تكون تلك الأحكام الجامعة لأسس الخير والشر الآمرة ببعضهما والناهية عن الآخر ، أوحيت فى الرؤيا ، حتى الصلوات الخمس أيضا فرضت فى المنام !! وإن كانت رؤيا النبى صلى الله عليه وسلم لا تقاس برؤيا غيره ونومه بنوم غيره . فهل سورة الإسراء أيضا التى طبق الكاتب معظم آياتها على حادثة الإسراء نزلت فى المنام على خلاف سور القرآن الأخرى ؟! فالحق أن المعراج أيضا ونعنى به ما بعد الإسراء لم يكن حالة منامية وقد فسرنا به قول ابن عباس فى تفسير قوله تعالى « وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس » كما لا احتمال أصلا لأن يكون الإسراء حالة منامية .

وهنا انتهينا بحمد الله من الكلام فى مسألة المعجزات . ونريد الآن أن نتكلم فى مسألة البعث بعد الموت ، فنقول ومن الله التوفيق والهداية إلى القول الحق :

مسألة البعث

لمنكرى البعث بعد الموت ، وربما يقال عنهم منكرو الحشر ، صورتان للإنكار وطريقتان توصلانهم إليه . فالصورة الأولى إنكار الحشر بالمرة جسمانيا وروحانيا ، وهو مذهب ملاحدة الماديين . والصورة الثانية إنكار الحشر الجسمانى فقط وهو مذهب الفلاسفة الإلهين أى المعترفين بوجود الله . وقد أنكرهما الأستاذ فريد وجدى لما أنكر البعث بعد الموت قبل تولى الوظيفة الأزهرية . وفى الأيام الأخيرة التى أخذ يعترف بالآخرة فى مجلة الأزهر اعترافا يختلسه أثناء كلماته ، من غير إلمام إلى إنكاره القديم بشىء من الندامة والرجعة ، لابد أن يكون اعترافه مصروفا إلى الحشر الروحانى ، لكون هذا الاعتراف المختلَس حدث منه بعد نزوعه إلى مذهب الروحيين من علماء الغرب القائلين بوجود الروح ، وليبق على الأقل أدنى رابطة بين قوله الحديث وقديمه الذى لم يعترف إلى الآن بخطائه فيه ، فلا يكونَ الأستاذ فريد وجدى المقر كأنه غير الأستاذ المنكر تماما

ومذهب الإسلام الجزم بوقوع الحشر وتحقق عالم الآخرة عند مجىء وقته جسمانيا وروحانيا معاً ، لأن كتاب الله صريح بهذا الصدد لا يكون وراءه صراحة ، ويكون إنكار الحشر الجسمانى بعد تلك الصراحة بل الصراحات إنكاراً للقرآن ، ولذا أفتى علماؤنا بكفر الفلاسفة القائلين بالحشر الروحانى فقط : أما رد الأستاذ فريد وجدى جميع آيات القرآن الواردة فى البعث والحشر وما يلاقيه الإنسان فى نشأته الآخرة ، الى المتشابهات التى لا تفهم معانيها فليس إنكاراً للقرآن فقط ، بل إنكارا أيضا لما فى بدائه المعقول وهو كون تلك الآيات مفهومة واضحة المعانى [1] .

---

[١] نعم نحن عارفون بكون مراد الأستاذ أن تلك الآيات متشابهة غير مفهومة المعانى ، لاستحالة وقوع تلك المعانى المفهومة المخالفة لسنن الكون وللعلم الحديث المثبت الذى سبق أن جعل له الأستاذ الدولة فى الأرض . وإذا كان ذلك مراده لا أن تلك الآيات لا يفهم منها معنى من المعانى ، كان معنى الرد إلى المتشابهات تكذيب القرآن فى تلك الآيات لا سيما فى قوله تعالى مثلا « أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى » وقوله « فلينظر الإنسان =

وأما ما يرى فى بعض كتب أصول الدين عند تعداد المذاهب فى المعاد ، من أن مذهب جمهور المتكلمين المعاد الجسمانى فقط ، فليس معناه حشر الأجساد خالية عن الحياة إذلا معنى له ، وإنما سبب هذا المذهب كون أولئك المتكلمين غير قائلين بوجود الروح مجردة عن البدن ، فهى عندهم عرض قائم بالبدن فلا حاجة فى مذهبهم عند البعث بعد الموت إلى إعادة الروح لكون إعادة البدن تتضمن إعادتها. لكن المحققين من المتكلمين كالحليمى والغزالى والراغب وأبى زيد الدبوسى قائلون بوجود الأرواح وحدوثها مع الأبدان ـ وهو مذهب أرسطو وابن سينا ـ ثم بقائها بعد مفارقة الأبدان إلى أن تعاد لها أبدان تتلاءم مع النشأة الثانية ، وهذه الأرواح هى المرادة من الأجزاء الأصلية المحفوظة للإنسان كما فى « تهافت الفلاسفة » لخواجه زاده . وبهذا تنقذ مسألة المعاد عن لزوم إعادة المعدوم بعينه التى يدعى منكروها استحالتها بل بداهة استحالتها .

وقوله تعالى « كل شىء هالك إلا وجهه » ليس بقطعى الدلالة على هلاك الأرواح مع كل شىء هالك ، لاحتمال أن يكون معناه هلاك كل شىء سوى الله، حتى فى حال وجوده، لكونه ممكنا يحتاج فى وجوده إلى من يوجده وهو الله ، فلا وجود لما سوى الله لذاته، وكفى بذلك هلاكا . والهلاك بهذا المعنى يشمل الأرواح أيضا الباقية بعد الموت .

وجمهور المتكلمين القائلون بجواز إعادة المعدوم بعينه يستدلون بهذه الآية على فناء الأرواح مع الأبدان ويحملون الحشر بالإعادة ، لا بجمع الأجزاء المتفرقة التى لا مدخل لها فى تعيين هوية الإنسان، وضمها على الأجزاء الأصلية المحفوظة . وهو أى جمع الأجزاء مذهب المحققين المتفقين مع الفلاسفة فى عدم تجويز إعادة المعدوم بعينه .

ومع كون مذهبهم أسلم من النقاش ، ولا مانع عندى من اختياره ، فلى بحث فى

= مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب إنه على رجعه لقادر » وقوله « وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » بناء على أن قدرته تعالى لا تتعلق بالمستحيلات ، وهذه الآيات تصر على دعوى كون الله قادراً على بعث الموتى الذى هو مستحيل عند الأستاذ .

دعوى استحالة إعادة المعدوم التى انتصبت مشكلةً قديمةً أمام مطلب الحشر الجسمانى [1] وليس معناها أن قدرة الله لا تسع إيجاد نشأة ثانية للإنسان فى عالم ثان كما خلقهم فى حياة الدنيا ، وإنما الكلام فى امكان أن يكون أشخاص الناس المُعادون فى النشأة الثانية عين الأشخاص الذين عاشوا فى الدنيا وعملوا أعمالا يحاسبون عليها ويجزون بها فى نشأتهم الثانية إن خيراً فخير وإن شراً فشر ، وأن لايكون المجزىُّ غير العامل . فهل يمكن عقلياً الاحتفاظ بهذه العينية الأولى فى الخلق الثانى أو يستحيل ذلك عقلا ؟ وإن كان لا محل للكلام بين العقلاء المعترفين بوجود الله وقدرته على الممكنات ، فى قدرة الله على خلق الخلائق سواء فى النشأة الأولى أو فى النشأة الثانية . فعلى المسلم المتعلم غير المقلد فى دينه وعقيدته أن يطمئن إلى كون ذلك ممكنا ككل ما يدخل فى عقيدته من متعلَّقات قدرة الله المشروطة بإمكانها فى حد ذاتها ، مع تثبيت معنى الإمكان فى ذهنه على الوجه الصحيح العلمى ، وإنى لا أقصد بالعلم علم الملاحدة الحديثَ الذى يرى ما لا يدخل تحت التجربة الحسية مستحيلا كإحياء الموتى ، لأن ذلك العلم لايميز المحال من الممكن بمقياسه الصغير الذى هو التجربة الحسية والذى بهذا القياس أيضا لا يعترف بوجود الله ، وكان الأستاذ فريد وجدى حين أنكر معجزات الأنبياء والبعث بعد الموت أنكرها بناء على مقياس العلم المذكور .

فمشكلة الحشر الجسمانى فى العلم الحديث غيرُها فى العلم القديم [2] ، بل هى فى العلم الحديث ليست بمشكلة أصلا، وإنما عبارة عن كون أصحاب ذلك العلم أو بالأصح بعض أصحابه الذين هم الملاحدة الضالون فى حدود علومهم عن سبيل العقل ، التبس عليهم عدم وقوع الحشر والبعث بعد الموت فعلا حتى الآن ، بعدم إمكان ذلك أبديا فظنوا أنهم — ولا دليل عندهم غير التجربة — بتجربتهم للماضى جربوا المستقبل أيضا .

---

[١] حتى إنك ترى الصدر الشيرازى صاحب «الأسفار الأربعة» يتشدد فى تنديد المتكلمين لقولهم بجواز إعادة المعدوم بعينه وينحى عليهم باللوائم البذيئة .

[٢] ولذا قلنا فى صدر هذا المبحث إن لإنكار الحشر من منكريه طريقتين توصلانهم إليه .

أما مشكلة إعادة المعدوم بعينه بعد الاعتراف بوجود الله وقدرته على خلق الخلائق للدنيا والآخرة ، أى المشكلة القديمة المتولدة من دعوى عدم إمكان أن يكون المخلوق ثانياً عين المخلوق أولا الذى هو صاحب العمل الصالح أو العمل السيئ ، فأقوى أدلة المدعين على عدم هذا الإمكان أن المُعاد لو كان عين المبتدأ لزم تقدم الشئ أعنى المبتدأ على نفسه أعنى المعاد ، ذلك التقدم المحال الذى هو مرجع بطلان الدور . فإذا قيل لهم اعتراضا على دليلهم هذا: إن الإنسان فى العشرين من عمره مقدم على نفسه فى الأربعين، بل إن مثل هذا التقدم يحصل له بين أمسه ويومه ، أجابوا بأن هذا لا يضر لعدم تخلل العدم بين المقدم والمؤخر كما تخلل بين المبتدأ والمُعاد :

والحق عندى أن المانع من الإعادة إن كان لزومَ تقدم الشئ على نفسه فهو واقع فى رجل واحد بالنسبة إلى زمانيه فى حياته الدنيا ، ولا نسلم بكون تخلل العدم بين المقدم والمؤخر وعدم تخلله فارقاً مؤثرا فى الجواز وعدم الجواز ، لأنه إذا كان معنى عدم جواز دخول العدم بين الشئ ونفسه أنه لا يجوز أن يكون الشئ موجوداً ثم معدوما ثم موجودا فى أزمنة مختلفة، فما المانع من ذلك ؟ وهل الله غير قادر أن يخلق مرة ثانية أحدا من الذين خلقهم ثم أرداهم ، ومن أين يجب أن يكون كل ما يخلقه فى المرة الثانية، خلقا آخر غير الأولين ؟ ومن أين يلزم فيما خُلق ثم عُدم ثم خلق ثانياً ، أن يبقى فى حال عدمه شئ منه ليكون حلقة اتصال بين وجوديه وأن لا يمكن خلقه بعينه من دون ذلك ؟ حتى أنهم تصوروا إمكان إعادة المعدوم فى مذهب المعتزلة فقط القائلين بأن هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة فى العدم ثبوتا منفكا عن الوجود الخارجى ، لولا أن ذلك المذهب باطل . ولكن لماذا يحتاج خالقه ثانيا إلى بقاء مثل هذه الوسائط؟ ألئلا يخطئ عند الإعادة فيخلق خلقا آخر على ظن أنه عين المخلوق الأول ؟ فهل لا يكفيه لئلا يخطئ فى الخلق، بقاء المخلوق الأول بعد عدمه، فى علمه ؟ ومنشأ المشكلة وهم

أتعجب غاية التعجب من تعلقه بأذهان الناس وفيهم أعاظم العقلاء مثل الشيخ الرئيس ابن سينا وكثير من محقق المتكلمين المتأخرين وكلهم لا يستنكفون عن الاعتراف بوجود الله وسعة قدرته . أما شتم صاحب الأسفار لجمهور المتكلمين بسبب هذا الوهم الحاصل فيه وفى قادته فشئ لا يكفيه التعجب .

وتوضيح الأمر أن تقدم الشئ على نفسه باطل لاشك فيه كما فى الدور الباطل، وكذا دخول العدم بين الشئ ونفسه، لكن لاشئ فى إعادة المعدوم بعينه من التقدم والدخول المذكورين الباطلين، كما أنه لا تقدم ولا تأخر بين الإنسان ونفسه بالنسبة إلى زمانيه فى الدنيا ، لأن العين والنفس فى الصورتين ليستا عينا ونفسا من كل وجه ، بل المقدم غير المؤخر فيهما بقيد معتبر فى كل واحد من الطرفين يجعله غير الطرف الآخر ويجعل تقدم المتقدم على المتأخر ممكنا . فزيد الذى فى عالم الآخرة المثاب فى الجنة أو المعذب فى جهنم وزيد الذى كان فى الدنيا غيرانِ طبعا ، مهما كانا ذاتا واحدة كما يقال الإثنان غيرانِ ، فلا يكون تقدم زيد الدنيوى على الأخروى تقدم الشئ على نفسه . ولو لم يكن الزيدان المذكوران غيرين لوجد هذا فى دنياه نعيم الجنان أو عذاب جهنم ووجد ذاك فى الجنة أو النار حالاتِ كونه فى الدنيا ، وهذا مستحيل كاستحالة وجود رجل واحد فى آن واحد فى دارين مختلفتين . وكذا الإنسان فى شيخوخته غيره طبعا فى شبابه ، وإلا كان شيخا وشابا فى زمان واحد وهو محال .

فظهر من هذا أن الزمان بل المكان أيضا داخل فى مشخصات الأشخاص وأن دخوله لا يمنع الحشر الجسمانى على طريقة إعادة المعدوم بعينه التى فى مذهب جمهور المتكلمين ، كما زعمه خصوم هذا المذهب ، لأن المطلوب فى كون المُعاد عين المبتدأ ليست العينية من كل وجه المستحيلة والمستلزمة دخول العدم بين الشيء ونفسه أو تقدمَ الشئ على نفسه بل يكفى وجود الاتحاد الذاتى بين المبتدأ والمعاد على وجه يصح بينهما الحمل بهو هو ، وإن تغايرا من حيث أن المبتدأ متقدم الوجود على المعاد ، لكن لا يمنع هذا

التقدم وهذا التغاير كونَ المتأخر عين المتقدم ومتحدا معه من حيث الذات ، كما لا يمنع التقدم والتغاير بين زيد الشاب وزيد الشيخ كونهما ذاتا واحدة [1] . والفرق بين كون زيد رجلا واحدا فى شبابه وشيخوخته وبين كون زيد المعاد فى الآخرة متحد الذات مع زيد السابق فى الدنيا ، لدخول العدم بين زيدين فى الصورة الثانية وعدم دخوله فى الصورة الأولى ، ليس بفارق معتد به، لأنه إذا أمكن دخول التقدم والتأخر بين الشئ ونفسه يمكن دخول العدم أيضا ، والتفريق بين الدخولين فى الإمكان وعدم الإمكان تحكمٌ لا يمكن إثباته من مدعيه . والسبب فى إمكان دخول التقدم والتأخر بين الشئ ونفسه فيما أمكن ، أن المتأخر ليس عين المتقدم من كل وجه ، فهما غيران مع الاتحاد الذاتى كما أوضحنا من قبل ، وإذا كانا غيرين جاز أن يدخل بينهما العدم أيضا كما دخل التقدمُ والتأخر .

ولقد أخطأ العلماء المحققون الذين لم يجيزوا إعادة المعدوم حاكمين باستحالة تقدم المبتدأ على المعاد مع كونهما ذاتا واحدة ، قياسا على استحالة تقدم الشئ على نفسه الذى فى الدور المحال ، أخطأوا فى حكمهم هذا وقياسهم ، لأن هذا التقدم الذى فى الدور يتضمن التناقض بأن يكون الشيء موجودا قبل وجوده . ولا تناقض فى تقدم زيد الذى فى الدنيا على نفسه فى الآخرة ، وسبب الفرق بينهما أن الشيء مع نفسه فى الدور نفسُه من كل وجه ولا مغايرة بينهما أصلا ، بخلاف تقدم المبتدأ على المعاد . فلا تناقض فيه ، فمدار الاستحالة والإمكان على وجود التناقض وعدم وجوده ، فدخول التقدم بين الشيء ونفسه محال فى الدور لاستلزامه التناقض وكذا دخول العدم محال فيه ، وممكن دخول كل منهما فى إعادة الموجود فى الدنيا إلى الوجود الثانى فى الآخرة بعد

---

[1] بل ان هذا التغاير القليل بين شيئين ، لازم ونافع ليصح الحكم بينهما بهو هو ، فضلا عن كونه مانعا ومضرا ، بناء على أن المنطقيين يشترطون صحة الحمل بين موضوع القضية ومحمولها ، بأن يكونا متحدين فى الخارج ومتغايرين فى الذهن ، وبعبارة أخرى متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار . ومعنى هذا الاشتراط أن العينية من كل وجه تضر صحة الحمل . ولذا احتاج قول الشاعر : «أنا أبو النجم وشعرى شعرى» إلى التأويل

المدم ، إذ لا تناقض فى هذا التقدم والتأخر ، كما لا تناقض فى تقدم زيد الشاب على زيد الشيخ ، ولا تناقض أيضا فى دخول المدم بين زيد فى الدنيا وزيد فى الآخرة كما كان دخوله فى الدور موجبا للتناقض : فإذا قلنا إن حركة المفتاح متوقفة على حركة اليد لا يجوز أن نقول وحركة اليد متوقفة على حركة المفتاح لكونه دورا ، وذلك لأن القول الأول يتضمن تقدم حركة اليد على حركة المفتاح تقدمَ العلة على معلولها ، والقول الثانى يتضمن العكس أعنى تقدم حركة المفتاح على حركة اليد بأن تكون حركة المفتاح علة لحركة اليد كما كانت حركة اليد علة لحركة المفتاح ، فتكون حركة اليد متقدمة على المتقدم عليها وهو حركة المفتاح ، والمتقدم على المتقدم على الشىء متقدم على الشىء ، فيلزم تقدم الشىء على نفسه أى يلزم وجوده قبل أن يكون موجودا وهو تناقض مستلزم لوجوده وعدم وجوده معا فى آن واحد ، ولا تناقض فى وجود زيد فى الدنيا قبل وجوده فى الآخرة ولا فى وجوده فى الدنيا شابا قبل وجوده شيخا لعدم كون كل من الوجودين المتقدمين علة للوجودين المتأخرين ولا الوجودين المتأخرين علة للوجودين المتقدمين ، بل الله موجدهما متقدمَين ومتأخرَين ولأن زمان المتقدم ومكانه مختلفان عن زمان المتأخر ومكانه أو على الأقل زماناهما مختلفان ، ولهذا أمكن هذا التقدم والتأخر بين الوجودين ولم يضرا بمسألتنا بل نفعاها ، حتى لو كان زيد فى زمان وجوده فى الدنيا ومكانه فيها موجودا أيضا فى جنة الآخرة أو جحيمها كان محالا ، وسبب الاستحالة على هذا التقدير ليس التقدم والتأخر بل كون الواحد اثنين ، وكذا لو كان زيد شابا وشيخا فى زمان واحد.

ولنذكر مثالا ثانيا لتقدم الشىء على نفسه فى الدور المحال ليزداد ما يقابله من التقدم الممكن وضوحا : مثلا يصح القول بأن الدجاجة تخرج من البيضة ويصح القول أيضا بأن البيضة تخرج من الدجاجة. ولكن لاصحة لقول القائل مشيرا إلى بيضة معينة ودجاجة معينة : إن كلا منهما خرجت من الأخرى ، إذ لا يمكن أن تخرج الدجاجة من البيضة التى باضتها هى نفسها بعينها . فلا بد إذا كانت هذه الدجاجة خرجت من

البيضة كما خرجت البيضة من الدجاجة ، أن تكون تلك البيضة خرجت من دجاجة غير هذه الدجاجة ، وإلا لزم تقدم هذه الدجاجة على نفسها وأن تكون موجودة قبل وجودها لتخرج منها البيضة التي خرجت هي أي الدجاجة منها ، وهو تناقض محال ودور باطل .

وصفوة القول في إثبات النشأة الأخرى أنها ثابتة ببلاغات صريحة محكمة من الله في الكتاب الذي أنزله على رسوله المؤيد رسالته بالمعجزات . فهذا دليل حدوث عالم الآخرة في المستقبل ووقوع ما ورد بشأنها في كتاب الله فعلا وجسمانيا . ويلزم مع هذا الدليل النقلي مهما كان دليلا قطعيا أن يثبت إمكان ذلك العالم بدليل آخر عقلي ، على معنى أن لا يوجد مانع عقلي من خلق هذا العالم بعد ثبوت وجود الله الذي تسع قدرته جميع الممكنات والذي خلق الحياة الدنيا قبل الحياة الأخرى . وقد تيسر لنا الفراغ بحمد الله من إقامة هذا الدليل العقلي على إمكان المعاد إما بالاستعانة من بقاء الروح بعد افتراقها عن البدن أو بتحقيق جواز إعادة المعدوم .

ولنا أن نستدل على وجود النشأة الثانية للإنسان بدليل « كانت » على وجود الله ، كما جعلناه فيما سبق دليلا على وجود الأنبياء ترجيحا على كونه دليلا على وجود الله ، بل الدليل المذكور يقوم على وجود النشأة الثانية قبل أن يقوم دليلا على وجود الأنبياء في رأينا ، وقبل أن يقوم دليلا على وجود الله في رأى « كانت » .

ولنا أيضا أن نقول في إثبات الحياة الثانية للإنسان في عالم آخر : إن كون الإنسان مخلوقا أو موجودا في غاية الأهمية ، لا يتناسب قطعا مع كون وجوده مقصورا على حياته الدنيا القصيرة . فالذين يعتقدون أن الإنسان فردا أو أمة ، يظهر في وجه الأرض مدة كما يظهر النبات ثم يغيب ويتلاشى أبدا وينسى كأنه لم يكن موجودا ولا شيئا مذكورا ، فهم قبل كل شيء يحتقرون أنفسهم ويحتقرون عقولهم في ضمن احتقارهم أنفسهم وينكرون البعث بعد الموت بهذه العقول الحقيرة . أما ما قرأته قبل سنين في مقالة

نشرت فى جريدة « الأهرام » لواحد من الماديين من أنهم ينتظرون من رقى العلم فى المستقبل أن يكتشف دواء لكل داء ويرفع الموت فيحصل للبشر الخلود ونعيم الجنان فى الدنيا ، فلا ينفع الذين ماتوا من أعاظم العقلاء وأكابر المحسنين عملا الماضين والآتين قبل حلول ذلك الزمان المخيل ، ولا يكون عزاء للمتخيلين أنفسهم البعيدين عن زمان الاكتشاف ، فلا ينقذهم من الاحتقار ولا ينقذ غيرهم من الضياع الأبدى .

وأما استخراج خلود الروح من ثبوت وجودها بالكشفيات الجديدة ثم استخراج وجود عالم الآخرة من خلود الروح ، كما وقع للأستاذ فريد وجدى رئيس تحرير مجلة الأزهر فى بعض تطوراته الجديدة ، من غير إسناد ذلك العالم إلى نصوص القرآن لكونها عنده متشابهة لا تصلح دليلا لإثبات أى مطلب - فاستخراج لا يخرج منه ما يصلح للدلالة على المطلوب ، لأن وجود الروح لا يستلزم خلودها ولا خلودُها يستلزم وجود عالم الآخرة مطلقا ، فضلا عن وجوده فى صورة جسمانية كما هو المعتقَد فى دين الإسلام ، مبنيا على منطوق آيات كثيرة جداً من كتاب الله محكمات .

خاتمة الأبواب الثلاثة المتقدمة

نرى من اللازم المفيد أن نسجل هنا ونحن فى مختتم الباب الثالث من هذا الكتاب على نتيجة مساعينا فى الأبواب الثلاثة التى أثبتنا فى الباب الأول منها وجود الله وفى الثالث وجود الأنبياء وفى الثانى حدوث العالم ، فلولا ما ثبت فى البابين الأولين من وجود الله وحدوث العالم لاسيما وجود الله لما أمكن إيضاح كيفية وجود العالم ووضع فلسفة عامة لكيانه أولا ونظامه ثانيا . وملاحدة الماديين والطبيعيين فى عجز تام عن وضع هذه الفلسفة العالية، على الرغم من أنهم علماء الطبيعة الذين احتكروا اسم العلم لما يعلمون ، واختلافنا معهم أنهم يعترفون بوجود هذا العالم المحسوس الذى يعبر عنه بالطبيعة ولا يعترفون بموجود فيما وراءه . نعم ، العالم المحسوس الذى هو عالم الطبيعة

لايقف عند حد بل يزداد يوما عن يوم بكشف جديد من علماء الطبيعة ، فيظهر غداً وجود كثير مما لم يكن لنا بالأمس علم بوجوده ، وملاحدة الماديين لا ينكرون ذلك ، لكنهم لا يعترفون بوجود مازاد على العالم المحسوس إلا بعد أن ثبت وجوده بالتجربة الحسية التي يقوم بها العالم الكاشف ، ولا يؤمنون بالغيب الذى نؤمن به ، ما دام غيباً خارجاً عن متناول الحس ، وإن شئت فقل : لا يؤمنون بشىء فيما وراء الطبيعة إلا بعد أن اطلع عليه علم الطبيعة بتجاربه الحسية وألحقه بالطبيعة ، فلا شىء عندهم فيما وراء الطبيعة ما بقى فيما وراءها . وهذا العالم المحسوس موجود عندهم من نفسه من غير موجد أنشأه ومالك يتصرف فيه ويمشّيه على النظام الذى سن له . وقد قلنا فى مقدمة الباب الأول من هذا الكتاب إن هذه البيوت والمنازل التى يسكنها الناس فى المدن والقرى من قصور الملوك إلى أكواخ الفقراء ، إذا كان لابد لكل منها مِن بان، فمَن الذى بنى السماوات والأرض ومَن هو مالكها المتصرف فيها والمهيمن عليها وفاعل هذه الأفعال البديعة التى يتضمنها الكون ؟

فالذين لايؤمنون بوجود خالق الكون وواضع نُظمه، مثلهم كمثل المنكرين لوجود من بنى تلك البيوت والقصور مدّعين كونها مبنية من نفسها ، ما داموا لم يروا بانيَها وهو يبنيها . ونحن المؤمنين بالغيب تحت إشراف العقل وإرشاده نعترف عند رؤية البناء ، بوجود البانى وإن لم نره . فالفرق بيننا وبينهم بسيط إلى هذا الحد ، فهل يسع الملاحدة أن يدّعوا إمكان وجود بيت أو قصر من تلك البيوت والقصور التى هى صنع البشر ، بنفسها من غير وجود بان وصانع ؟ فإن لم يسعهم ذلك فكيف يسعهم القول بوجود صرح العالم بسماواته وأرضه ، بنفسه ، من غير وجود بانيه ؟ أليس للسموات والأرض أهمية كأهمية واحد من البيوت المبنية بأيدى البشر حتى تستغنيا عما لايَستغنى عنه من البانى ، أم كان استغناؤهما عن البانى ، لكونهما فى غاية العظمة والبداعة ؟ أما الاحتمال الأول وهو كونهما فى الأهمية دون البيوت المبنية بأيدى البشر

فباطل بالبداهة ، وأما الاحتمال الثانى وهو أن يكون البناء الأعظم والأبدع مستغنيا عن البانى حين كان أقل البنيان وأحقره غير مستغن عنه ، فنى غاية البعد من العقل .

لالا ، إن القائلين باستغناء العالم عن الصانع لم يقولوا به لتفاهته ولا لكونه فى غاية العظمة بل لأنهم وجدوا صرح العالم حاضراً أمام أعينهم مصنوعا ، من غير حاجة إلى نشدان صانع له..ولو لم يجدوه حاضراً لما وسعهم القول بوجود أصغر جزء منه من غير صانع . فسبب استغناء العالم عندهم عن الموجد هو وجوده من غير حاجة إليه فى نظرهم ، وهم ليسوا بأذكياء لحد أن يتنبهوا لما فى هذا التعليل من المصادرة على المطلوب. ومن السهل على القارىء أن يفهم مبلغ ذكائهم من عدم أبههم بالعقل كما يأبهون بالحس، ذلك الأمر الذى أحوجنا على طول الكتاب إلى الدفاع عن كرامة العقل حيال الحس .

فإن قيل: ملاحدة المادية والطبيعية قائلون بأن العالم لا أول لوجوده فهو موجود من الأزل ولهذا استغنى عن الموجد لأن إيجاد الموجود تحصيل للحاصل ، وليس للمؤمنين بالله أن ينكروا وجود مالا أول لوجوده واستغنى عن الموجد لأن الله تعالى عندهم لا أول لوجوده وهو مستغن عن الموجد لهذا السبب ، فكما أن الله تعالى لاأول لوجوده ولم يسبقه العدم فاستغنى عن الموجد ، فليكن العالم كذلك عند الملاحدة .

قلت عقلاء البشر مضطرون ــ لقطع التسلسل فى تعليل وجود الموجودات المحتاجة إلى علة موجدة ــ إلى الاعتراف بوجود موجود بنفسه لا أول له ولا موجد يوجده ، ليكون علة أولى لسائر الموجودات وينتهىَ فيه تسلسل العلل. ومعنى هذا أن وجود الله بنفسه من غير موجد يوجده نعترف به اضطراراً وعلى خلاف القياس. وإلا فعقل البشر لا يدرك موجودا لا أول له ولا موجد[1] وإن كان يدرك ضرورة وجود هذا الوجود بعد النظر فى وجود العالم ، ولولا الضرورة القاضية لما اعترفنا به . وبعد الاعتراف بوجود واحد لا أول لوجوده لا نحتاج إلى وجود موجودات كذلك ، بل لا نجيز

[١] ولذا قال اسپنسر بلسان طفله الساذج : من أوجد الله ؟ (ص ١١٤ جزء ثان) .

وجود موجود آخر من هذا القبيل لأن الضرورات تقدر بقدرها . فالفرق إذن بيننا نحن القائلين بوجود إله واحد خالق للكائنات وبين منكرى الإله الخالق القائلين بوجود الكائنات بأنفسها وطبائعها من غير موجد ، أننا نعتقد موجودا واحدا يجب وجوده لإسناد وجود سائر الموجودات إليه ، وهم يعتقدون وجود موجود واجب الوجود بعدد الموجودات فى العالم ، لأن الوجود بنفسه من غير موجد يكون واجب الوجود ، مع أن القول منا بوجود موجود واحد واجب الوجود لم يحصل إلا اضطراريا، فلا يجوز أن يُتعدى فى القول به حد الاضطرار ، ومع أن موجودات العالم غير جديرة بأن تكون واجبات الوجود .

ولا يقال: إن ملاحدة المادية والطبيعية لا يدّعون كون العالم موجودا بنفسه من غير موجد كالبناء من غير بان ، بل يقولون إنه فعل الطبيعة وأثرها ، لأنا نقول : إن كان ما عبروا عنه بالطبيعة موجودا ذا علم وقدرة وإرادة تكفى لإيجاد العالم وتمشيته بعد إيجاده على وجه النظام المشهود، وكان هذا الوجود لا يحتاج فى وجوده إلى أى شىء، حين كان وجود كل شىء محتاجا إليه ، فهذا هو الله الذى نقول به نحن المؤمنين بالغيب ولا يبقى خلاف بيننا وبينهم إلا فى التسمية والتعبير . لكنا نعلم أن الطبيعة التى يقولون بها بدلا من الله لا يريدون به موجودا مستقلا عن العالم، وإنما هى عندهم كناية عن عدم وجود موجد للعالم ، لكونه موجودا بنفسه وطبيعته . وهذا عندنا هو القول بالمحال لأن الموجود بنفسه لا يكون إلا واجب الوجود كما قلنا ويكون مستحيلا تغيرُه من حال إلى حال ووجوده أو وجود شىء منه بعد العدم ، وعدمه أو عدم شىء منه بعد الوجود ، بل يستحيل تجزؤه وتركبه المستلزم لاحتياجه إلى أجزائه. والعالم المتغير المتجزىء المحتاج على الأقل إلى أجزائه لا يكون واجب الوجود، بل ممكنا يقبل الوجود والعدم متساويين بالنسبة إلى ذاته ، فيحتاج فى وجوده ، إلى مرجح يرجح له جانب الوجود ويوجده بعد ان كان معدوما ، وفى عدمه إلى مرجح يرجح له جانب العدم فيعدمه بعد أن كان موجودا ، وفى وجوده يحتاج أيضا إلى مرجح يرجح له أن

يكون على نوع معين من أنواع الوجود وعلى شكل معين من أشكاله فلو أنكرنا له هذه الحاجات كان قولا برجحان أحدالمتساويين بنفسه على الآخر من غير مرجح، وهو محال متضمن للتناقض . وهذا المرجح عندنا فى وجوده أو عدمه وفى كونه على نوع معين من أنواع الموجود وعلى شكل معين من أشكاله هو إرادة الله كما قال الله تعالىفى كتابه الكريم : « وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » فلو كان العالَم أو أى جزء من أجزائه موجوداً بنفسه من غير موجد وموجودا على نوع معين وشكل معين من غير معيِّن ، لزم الرجحان من غير مرجح أى لزم كون ما فرض وجوده وعدمه ثم وجوده على نوع دون نوع وشكل دون شكل متساويين بالنسبة إلى ذاته ، خلافَ ذلك أى غير متساويين . وخلاف المفروض محال متضمن للتناقض .

فالملاحدة الزاعمون أن مذهبهم فى عدم الاعتراف بوجود الله مذهب العلم غير المعترف بما لم يثبت وجوده بالتجربة الحسية ، غافلون وجاهلون لحد أن يزعموا التناقض المحال علما . فإذا كان العلم الطبيعى يبحث عن الأثر ويُغفل المؤثر أو يبحث عن المؤثر القريب ويغفل العلةالأولى، فالعقل الذى يميز المحال من الممكن والذى هوأبعد نظراً من العلم الطبيعى وأوسع ، يقضى بأن الكون أثر إرادة علية عليمة مسيطرة على مايدْعونه الطبيعة . ولعل سبب عدولهم فى إدارة الكون من هذه الإرادة العليمة الحكيمة إلى طبيعة لا علم لها ولا إرادة ، بل لا وجود لها أيضا كما حققنا فى محله من هذا الكتاب من أنها كناية عن عدم وجود فاعل لهذا الكون ونظامه ، سبب عدولهم إليها على الرغم من استحالة صدور مثل هذا الأثر العظيم عما لا علم له ولا قدرة ولا إرادة بل لا وجود ، أنه إذا لم يكن لهذا الكون مالك سوى تلك الطبيعة المعدمة التى ليس من شأنها أن تحاسب أحدا على مافعله فى السر والعلن ، فلاتوجد فوق الإنسان قوة يُخشى

بأسها ولا يؤمَن مكرُها فتحصل له الحرية التامة كما يعبرون ويعتزون به. ومن هذا بنى الفيلسوف « كانت » مسألة وجود الله على دليل الأخلاق فقال لولا الله لانهارت دعائم الأخلاق . ونحن مع استحسان دليله هذا مصرون على القول بأنا لانجده فى القوة والأهمية بحيث تبنى عليه مسألة وجود الله التى هى أعظم المطالب الفلسفية وأهم من كل شىء ومن مسألة الأخلاق أيضا . وقد سبق الكلام عليه فى آخر الباب الأول (ص ٧٨ ـ ٧٩ الجزء الثالث) .

على أن العلم الحديث المثبت الذى يعزى إليه عدم الاعتراف بوجود الله ، آخر مذهب هذا العلم أن كل شىء فى الكون راجع إلى الحركة ولا موجود غيرها، حتى إن المادة التى كانت لها الأزلية والأبدية عند الماديين البوخنريين ، لا وجود لها، وإنما البقية من تلك المادية القديمة هى القوة وهى الحركة . ولا نناقشهم هنا كيف تكون حركة من غير أن يكون هناك شىء متحرك هو المادة أو ما يقوم مقامها بعد زوال دولتها الأزلية والأبدية ، وإنما نسألهم عن سبب هذه الحركة أعنى المحرك ، ولا نرتاب فى أنهم يقولون فى الجواب إن سببها الحركة التى اتصلت بها من جانب الماضى طبق ما ذهب إليه «ذيمقراط» الحكيم اليونانى القديم، كما أن سبب تلك الحركة المتقدمة بدرجة واحدة هو الحركة المتقدمة بدرجتين . وهكذا الحال فى كل سلسلة الحركات الميكانيكية بأن يكون ما تقدم منها سببا لما تأخر وما تقدم المتقدمَ سبباً للمتقدم ، وهكذا دواليك من غير أن تكون لسلسلة الحركات الممتدة إلى جانب الماضى نهاية تبدأ منها السلسلة ولا تكون قبلها حركة . وبفضل هذه اللانهائية تجد كل حركة سببها فيا قبلها ولا تحتاج الحركات المتسلسلة إلى محرك خارج عن أجزاء السلسلة المحرك بعضها بعضا .

هكذا يقولون اليوم ، وبهذا يتضح أن المرجع الحقيق لاستناد الملاحدة فى قولهم باستغناء العالم الذى هو اسم لمجموعة الكائنات ، عن وجود الله ، ليس عقيدة عدم

احتياج أى موجود فى وجوده وأى حادثة فى حدوثها إلى السبب، وإن كان ظاهر قولهم بأن كل ما كان وما يكون فى العالم ناشىء من طبيعة الكائن، يقتضى نفى السبب ، لكن الحقيقة أنهم لا ينكرون مبدأ العلية ولا يقولون بتكوّن كل كائن بنفسه من غير تأثير فيه من الخارج، وهو الذى يعبر عنه علماء الكلام بالرجحان من غير مرجح ويبطلونه . فالملاحدة أيضا لا يقولون بهذا الذى يتنافى مع مبدأ العلية ، وإنما يقولون بنفى السببية والعلية من خارج العالم، فلكل كائن سبب يوجب كونَه والسببُ كائن آخر له سبب أيضا ولسبب السبب أيضا سبب، وهلم جرا إلى مالا نهاية له من الأسباب المتقدمة المهيئة لمسبباتها التى كل منها أيضا سبب لما بعده . ولعدم انتهاء الأسباب المتقدمة إلى سبب أول لا سبب قبله ، ولكوْن العالم قديما عندهم لا بداية له ، على خلاف ما قلنا نحن فى الباب الثانى من أن العالم حادث له بداية ، فلا حاجة عندهم لوجود العالم إلى وجود الله ، لأن وجود العالم عبارة عن وجود سلاسل أسباب غير متناهية لمسببات مثلها غير متناهية، ولكون الأسباب غير متناهية فى جانب الماضى وكون جميعها داخلة فى أجزاء العالم، فلا يجىء فى الجانب المتقدم دور الحاجة إلى وجود الله فى خارج العالم ليكون سببا أول لتلك الأسباب وعلة أولى لتلك العلل ، إذ لو جاء دورها لجاء بعد انتهاء الأسباب المتقدمة الداخلة فى العالم، إلى سبب لا يتقدمه سبب من جنسه داخل فى العالم ، لكنهم يقولون إن الأسباب العالمية المتقدم بعضها على بعض غير متناهية .

فالأساس الأخير لمذهب الإلحاد وسندُه الذى يستند إليه نهائياً، قدمُ العالم وتسلسل العلل ، وما يتوقف عليه هدم هذا المذهب إثبات حدوث العالم وإبطال تسلسل العلل والأسباب إلى غير نهاية . وقد كان أعظم غلطة وقع فيها الشيخ محمد عبده ولن يقع فى مثلها رجل من رجال العلم والدين ، إنكارَه لبطلان التسلسل الذي يدور عليه إثبات وجود الله تعالى [1] ونحن بتوفيق الله عزوجل قمنا بواجب هذا الإبطال فى أمكنة عدة

[١] سبق منا فى الباب الأول والباب الثانى من الكتاب أن نقلنا نص قول الشيخ بإنكار بطلان التسلسل ورددناه عليه .

من هذا الكتاب أوضح قيام يتمكن من إدراكه الخاص والعام ، ولا نضن هنا أيضا بصورة مختصرة من إبطال ذلك الباطل ، تطبيقا له على آخر نظرية علمية فى الكائنات أعنى كونها عبارة عن سلاسل الحركات ، فنقول :

تسلسل الحركات إلى غير نهاية فى جانب الماضى على أن لا يكون لأى حركة منها سبب محرك غير الحركة التى قبلها ، فتكون كل حركة، تقدمتها حركة أخرى تُسببِّها، فلا نهاية للحركات الماضية ولا نهاية لأسبابها التى هى عبارة عن الحركات أيضا .. تسلسل الحركات هكذا باطل ، ولا نبنى دعوى بطلانه على برهان التطبيق أو غيره من البراهين المبطلة للتسلسل المعروفة عند علمائنا المتكلمين بل عند الفلاسفة القدماء أيضا والتى اعترض عليها بعض العلماء قديما أو حديثا بحق أو بغير حق [١] وإنما نبنى دعوانا على إبطالٍ فعلى يقتنع به القارىء معنا فنقول : إن دوام الحركات فى جانب الماضى التى لا محرك لها رأسا غير تحريك بعضها بعضا ، ضرب من الوهم والخيال . فالأوهام الكاذبة التى رمى بها الشيخ محمد عبده البراهين المنصوبة لإبطال التسلسل، موجودةٌ فى التسلسل نفسِه لاسيما تسلسل العلل ، لكن الشيخ التبس عليه محل الوهم الكاذب فظن المبطل باطلا والباطل حقا .. تتضح هذه الحقيقة عند تصور المسألة فى عدد متناه من الحركات : فلو فرضنا انتهاء سلسلة الحركات الممتدة من الحال إلى الماضى بعد خمسين حركة متراجعة ، وفرضنا أن سبب الحركة الأخيرة المتصلة بزمان الحال هو الحركة التاسعة والأربعون وسبب الحركة التاسعة والأربعين هو الحركةُ الثامنة والأربعون وسببها السابعة والأربعون ، وهكذا الحال إلى أن نأتى الحركةَ الأولى فرأيناها لا تستند إلى محرك من خارج السلسلة أى لا سبب للحركة الأولى ، وليست حركتها قوّانية « ديناميك » تندفع بنفسها، بل حركة ميكانيكية منتظمة، وكذا الحركات التى بعدها .

---

[١] تقدم الكلام على هذه النقاط فى البابين الأولين من الكتاب لا سيما فى فصل حدوث العالم من الباب الثانى .

فإذا انتفى سبب الحركة الأولى انتفت الحركة الأولى نفسها، وإذا انتفت الحركة الأولى التى كانت سبب الحركة الثانية انتفت الحركة الثانية أيضا ، وبانتفاء الثانية انتفت الثالثة وبانتفائها انتفت الرابعة ، وهكذا يقال فى كل حركة بعد حركة منفية الى أن نبلغ الخمسين فرأيناها لا سبب لها ولا حركة . فسلسلة الحركات المؤلفة من خمسين حركة تصير ضربا من الخيال الكاذب إذا لم يكن هناك محرك أصلى سوى تحريك الحركات بعضها بعضا بأن يحرك المتقدم منها المتأخر الذى يليه ، لأنا رأينا عيانا أن لا حركة متقدمة ولا تحريكها للمتأخر . نعم رأينا انعدام الحركات لانعدام أسبابها ، فى سلسلة فرضناها مؤلفة من خمسين حركة وهي متناهية ، فهل يكون الحال غيرَ مارأينا من الخيال لو فرضنا سلسلة الحركات لا تنتهى فى جانب الماضى إلى حركة لا تتقدمها حركة، أى لو فرضناها غير متناهية ؟ وماذا ينفع سلسلة الحركات التى رأيناها لا وجود لها إلا فى الوهم والخيال عند فرضها مؤلفة من خمسين حركة ، ماذا ينفعها أن نضم إليها من أمثالها عددا لا نهاية له من جانب الماضى ، فهل تنقلب الحركات الموهومة المتناهية بانضمام الحركات الموهومة غير المتناهية إليها حركات واقعية ؟ والواقع أن الزيادة فى الموهوم الكاذب لا تكون إلا زيادة فى الكذب والوهم ، وإن كان فى الزيادة اللامتناهية التى لا يمكننا معاينة جميع أجزائها كمعاينة كل جزء من أجزاء السلسلة المؤلفة من خمسين حركة ، بعضُ تغطية وإخفاء لما تضمنته من كاذب الخيال . فإذا لم يكن لتلك الحركات المفروضة محرك غير أن يكون المتقدم منها سببا للمتأخر لزم أن يكون كل ما فرض وجوده من تلك الحركات غير موجودة ، وهو تناقض محال سواء كان عدد الحركات متناهيا أو غير متناه .

فمهما اعترض المعترضون على بطلان التسلسل وانتقدوا البراهين المُقامة لإبطاله، فهذا النوع من التسلسل وهو تسلسل العلل والأسباب الذى تأخذ كل علة فيه وجودها وعليّتها من علة أخرى قبلها من غير أن تكون هناك علة أصلية تنتهى فيها سلسلة العلل ولا يكون وجودها وعليّتها مأخوذة من غيرها ، والذى ينبنى إثبات وجود الله على

إبطاله، ليس فى بطلانه أدنى ريبة لعدم وجود سلسلة كهذه إلا فى الوهم والخيال. والذين يعتبرون الـكون مجموعة مؤلفة من سلاسل حركات لا بداية لها وكلّ حركة فى كل سلسلة متولدةً من حركة مثلها متقدمةٍ عليها، يخيل إليهم وجود حركات لانهاية لها فى جانب الماضى كل حركة سبب لما بعدها مسببة عما قبلها، ولا سبب لهذه الحركات من خارج السلسلة غير تولد بعضها من بعض. لـكن هذه السلسلة المتوقف وجود كل جزء منها على وجود جزء قبله، لم تكن عبارة عن سلسلة موجودات مسببات عن أسباب موجودة، بل سلسلة موقوفات فى وجودها على موقوفات ومحتاجات إلى محتاجات، فإن كان أول جزء من هذه السلسلة موجودا فكل ماعداه المبنى وجوده على وجوده موجود أيضا، لـكن لا أول لهذه السلسلة حتى يقال إن كان موجودا فـكل ماعداه موجود، بل يفر هذا الأول كلما أردت النظر فى حاله لتعلم أنه موجود أو غير موجود، إلى أول منه فتجده موقوفا وجوده على وجود ما قبله وتجد ما تريد أن تعتبره أول ليكون منبع فيضان الوجود منه إلى ما بعده من أجزاء السلسلة، ليس بأول، ومهما أمعنت فى الطلب فلن تصل بذهنك إلى أول جزء لهذه السلسلة يكون موجودا بالإصالة ومابعده موجودا بالتبعية له، ولو وصلت إليه انقطع التسلسل ونجحت دعوانا وهى وجود الواجب لا دعوى المتمسكين بالتسلسل طلبا للاستغناء به عن الواجب، فإذن لا وجود لسلسلة الأسباب التى يتمسك بها مجانين التسلسل لأن وجودها يتوقف على وجود أولها الذى يكون مبدأ وجود الآخرين، فى حين أن وجود أول لسلسلة التسلسل انقطاعُ التسلسل وانهدامه.

فالتسلسل الذى هو أعظم لعبة للشيطان بأذهان المنكرين لوجود الله بل وأذهان بعض الغافلين من المؤمنـين، ينقض نفسه بنفسه فى نظر العاقل اليقظان، لأنه إذا لم يكن للسلسلة التى يتخيلها المتخيلون فى التسلسل وجودٌ فلا وجود لما بعد أولها المبنى وجوده على وجوده. وإذن لا وجود لسلسلة حركات غير متناهية يظنونها موجودة، على الرغم من ظهور عدم وجودها عند درسها متناهية، فما هى إلا سلسلة حركات معلقة الوجود على أسباب غير موجودة على ظن أنها موجودة. ومنشأ الغلط فى الظن إقامة

عدم تناهي الأسباب التي لا وجود لها مقام وجود الأسباب ، وقد أوردت في الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب أمثلة تزيد في إيضاح ما في هذا التسلسل من البطلان والنتيجة أن العالم إن كان عبارة عن مجموعة مؤلفة من سلاسل حركات، فلابد أن يكون لها محرك من خارج السلسلة تنتهي هي فيه ، وإلا فلا يمكن وجود حركة واحدة فضلا عن وجود سلاسل حركات، وهذا المحرك هو الله . ثم إنه لو أمكن استغناء عالم الحركات الذي هو عالمنا على آخر رأي العلم ، عن محرك مستقل غير تحريك الحركات بعضها بعضا ولم يترتب عليه ما بيناه من التناقض ، لاحتاج ذلك العالم إلى وجود الله في نظام الحركات وفي تعيين ما يترتب على الحركات من الغايات ، إن لم يحتج إليه في نفس الحركات من طريق فرض المحال .

هذا تلخيص إثبات وجود الله وفي ضمنه إثبات حدوث العالم بإثبات البداية له عند إبطال التسلسل اللازم لإثبات وجود الله . أما إثبات وجود الأنبياء فقد أقمنا عليه فيما سبق غير بعيد [1] دليلا أقامه الفيلسوف « كانت » لإثبات وجود الله الذي هو أعلى مطلب فلسفي ، في حين إنا لم نره متناسبا مع جلالة ذلك المطلب ، لعدم إفادته اليقين الضروري الذي هو وجوب الوجود كما أفادته الأدلة التي ذكرنا صورة مختصرة منها آنفا . وحسبنا في القيام بواجبنا إزاء مطلب إثبات النبوة أن نبنيه على دليل يعدل في الأهمية دليل « كانت » لإثبات وجود الله . وسنقيم دليلا آخر خاصا بنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم في الباب الرابع من الكتاب عند الكلام على مسألة فصل الدين عن السياسة .

وأما مسألة معجزات الأنبياء فنخالنا في غنى عن التنبيه إلى مبلغ عنايتنا بها ، وقد استغرقت مكافحة منكري المعجزات طول الباب الثالث من الكتاب ، وذلك الباب الثالث قد قرأه القارئ إلى هنا في شكل كتاب صغير مستقل . والآن ننتهي مما أردنا أن نكتبه نتيجة للأبواب الثلاثة المتقدمة، وعند ذلك ننتهي أيضا من الكتاب الصغير سائلين الله تعالى الهداية والمغفرة لنا وللقارئين .

---

[١] ص ٨٣ — ٨٦

بعد « القول الفصـــل »

عسى قراء فصل القول منى — وهذا الفضل بعد الفصل باد —
يكون جواب من لاقيت منهم — مبينا عنهما فى كل ناد :
لئن أسمعتَ عيسى فى علاه — فلست بمُسمع أُذنَ العنـاد
وعيسى لا يزال هناك حيا — ولـكن لاحياة لمن تنادى

نشرت «الرسالة» مقالات فضيلة الشيخ شلتوت التى كتبها ردا على كتابى «القول الفصل» والتى أشادت بها «الرسالة» معلنة عنها قبل نشرها . أما أنا فما كنت كتبت الجواب على هذا الرد، استغناء بما يتضمنه الـكتاب نفسه عن الجواب على ردود مثلها تقع على خارج الصدد طائشة عن ساحته المحصنة بالحجج، واكتفاء بما كتبه العلماء الأعلام فى نقض تلك المقالات . ولـكنى رأيت فى رد الشيخ الموجه جُلُّهُ إلى تعليقة صغيرة كنت أوردتها فى الـكتاب عرضا ، ما يوهم أنى افتريت عليه أو على عضو مجهول من جماعة كبار العلماء ، شكا فى كون نبينا محمد صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء أو شكاً فى كفر الشاك ، وقد اختلقتُ هذا العضو فى خيالى . فهذا الإيهام يسكت كتابى وكتب العلماء الأعلام عن الجواب عليه ويوجب على نفسى القيام به مستقلا .

وبعد أن التزمتُ الجواب على مقالات الشيخ لهذا السبب الخاص بنقطة معينة منها تتعلق بذمتى وأمانتى فى البحث ، لم أكفَّ عن التكلم عليها فى صورة عامة، سواء كان ماوقع منها فى داخل الصدد أو خارجه . وأنا أقدم الـكلام فى الصدد وأرجىء غيره وإن كان فيه الأمر الذى اعتبرته الدافع الأول إلى نشر هذا الجواب ، فأقول :

بجانبنا نحن القائلين برفع عيسى عليه السلام إلى السماء ونزوله منها عند اقتراب الساعة — ومعنا علماء الإسلام أجمعون غير شـذاذ آخر الزمان — ستون حديثا برواية واحد وثلاثين صحابيا مذكورين بأسمائهم فى « إقامة البرهان على نزول عيسى فى آخر

الزمان » لمؤلفها الفاضل جزاه الله خيرا ، وليس بجانب الخصم حديث واحد يؤيد شذوذه ، غير عدم المبالاة بجيش الأحاديث المؤيدة لجانبنا .

أما الآيات فلنا منها آيتان ناطقتان بالرفع إحداهما قطعية الدلالة لا تحتمل التأويل وهي آية النساء والأخرى ظاهرة الدلالة وهي آية آل عمران ، وآيتان ظاهرتان في النزول . وليس للخصم من الآيات إلا ما توهمه من المنافاة بين الرفع والتوفي في آية آل عمران أعني قوله تعالى « يا عيسى إني متوفيك ورافعك إليّ » فنحن لا نحتاج إلى تأويل أي آية واردة في هذه المسألة ، بل نحمل الكل على ظاهره حتى آية التوفي التي هي مستند الخصم الوحيدُ ، نتركها على ظاهرها من غير تأويل كما يتبين مما يأتي . والخصم المنكر لرفع عيسى ونزوله يتمسك بقوله تعالى « إني متوفيك » ظنا منه أن التوفي ظاهر في معنى الإماتة ، ثم يرهق آيتي الرفع على تأويلهما بما ينطبق على هذا التوفي ، فيؤوِّل القطعي لتطبيقه على الظاهر وهو ليس بظاهر ، وتأويله ليس تأويلا بمعقول من المعنى وإنما هو إفساد وإلغاء للنص . فما فعله الشيخ كاتب المقالات في آيات كتاب الله ليس إلا تكلفات لا داعي لها غير تبرير شذوذه . وفضلا عن هذا فهي تتضمن أخطاء ومفاسد كثيرة نعرضها على أنظار أهل الدقة الراغبين في تحقيق الحقائق :

الأول ، ظنه أن التوفي نص أو ظاهر في معنى الإماتة .

الثاني ، عدم استماعه لما كتبت في « القول الفصل » أن التوفي بمعنى أخذ الشيء بتمامه يساوي التوفي بمعنى الإماتة من حيث الاستناد إلى اللغة بل يفوقه ، حتى إن الزمخشري ذكر معنى الإماتة في « أساس البلاغة » بعد قوله «ومن المجاز» . فإذا كان معنى الأخذ التام مساويا لمعنى الإماتة أو أظهر منها في أن يكون هو المراد في قوله تعالى : « إني متوفيك » أي إني آخذك من العالم الأرضي الذي أنت فيه ، فلا ضرورة في تأويل قوله بعده « ورافعك إلي » برفع روحه [1] .

---

[١] أما قوله تعالى في سورة المائدة حكاية عن عيسى عليه السلام « فلما توفيتني كنت أنت =

الثالث، لاضرورة تدعو إلى هذا التأويل حتى ولو كان التوفى بمعنى الإماتة كما زعمه الخصم، والذين حملوا « متوفيك » من المفسرين على معنى مميتك لم ينكروا رفع عيسى إلى السماء بل قالوا «أماته ثم أحياه ورفعه أو أماته حين رفعه» كما يظهر من مراجعة تفسير الفخر الرازى . أما رفع روحه فقط فلم يقل به أحد سوى الشيخ محمد عبده ـ فيما نقله عنه كاتب مقالات الرد ـ ظنا منه أى من الشيخ أنه مقتضى حمل التوفى على معنى الإماتة ، وتبعه كاتب المقالة، وهو متبوعه أيضا فى ظن أن التوفى ظاهر فى معنى الإماتة. لكن التابع أشد استحقاقا للوم من المتبوع، لأنه تجلد فى البقاء على ظن شيخه ولم يصده « القول الفصل » عن تبعية المخطئ . وإذا كان المرء قد خذلته هداية الله للحق فلا يزال يفضل متابعة المخطئ على متابعة المصيب ويتجلد للحق والإنصاف زاعما أنه يتجلد لخصمه . ونحن نستمر فى ضربه بأخطائه التى كلمناه عنها فأصممناه وبما أضاف إليها فى مقالاته من الأخطاء الجديدة حتى نرجعه إلى الحق أو نقضى عليه على باطله عند قتل المسألة بحثا.

الرابع، من عجائب ولوع الشيخ كاتب المقالات بمتابعة المخطئ ولو كان على غير مذهبه ولو كانت المتابعة بعد التنبيه على خطأ المتبوع ، أنى كنت فى « القول الفصل » نبهت على خطأ لغوى وقع فيه المفسرون لقوله تعالى « إنى متوفيك » بقولهم «مستوفى أجلك ومؤخرك إلى أجلك المسمى عاصما لك من قتلهم ، من توفيت مالى » فقلت إن

= الرقيب عليهم » بعد قوله « وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم » فلحمل التوفى فيه على معنى الأخذ لا الإماتة، سبب آخر غير أصالته وتقدمه على معنى الإماتة فاتنى ذكره فى « القول الفصل » فاذكره هنا وهو الإشارة التى يستفيدها صاحب النظر الدقيق من قوله قبله « ما دمت فيهم » ولا ينكشف مثلها لمثل الخصم ، حيث يقول عليه السلام « مادمت فيهم » أى ما دمت مقيما فيما بينهم غير منتقل من أرضهم إلى عالم آخر ، ولا يقول ما عشت أو مادمت حيا كما قال لما تكلم فى المهد صبيا ، حتى يكون فراقه إياهم بالموت . فيسقط بهذا التحرير قول الخصم فى مقالة الفتوى التى انتقدتها فى « القول الفصل » : « ولا سبيل إلى القول بأن الوفاة هنا مراد بها وفاة عيسى بعد نزوله من السماء بناء على زعم من يرى أنه حى فى السماء وأنه سينزل منها آخر الزمان ، لأن الآية ظاهرة فى تحديد علاقته بقومه هو لا بالقوم الذين يكونون آخر الزمان وهم قوم محمد باتفاق لا قوم عيسى » .

المتوفِّى بمعنى المستوفى أى الآخذ حقه من تمام أجله هو عيسى والله هو الموفى أى معطى ذلك التمام، لكن هؤلاء المفسرين التبس عليهم التوفى بمعنى الأخذ المتعدى إلى مفعول واحد بالتوفية المتعدية إلى مفعولين كما فى قوله تعالى « فوفاه حسابه » ومرماهم فى هذا التفسير دفع المنافاة التى ربما يتوهمها متوهم كالشيخ كاتب المقالات، بين قوله « متوفيك » وبين قوله « ورافعك إلى » فهم لا يشتركون مع الشيخ الكاتب فى حمل التوفى على معنى الإماتة ولاسيما فى إنكار رفع عيسى حيا، وهو لا يتابعهم فى مذهبهم الحق وإنما يتابعهم فى خطئهم اللغوى، لا لكون هذا الخطأ ينفعه فى مذهبه الشاذ بل يضره، وإنما لكونه خطأ يتفق مع عادته فى الركون إلى الأخطاء والأغلاط . انظر قوله فى مقالة الرد الأولى « الرسالة » عدد ٥١٤ ص ٣٦٣ « إن كل ما تفيده الآيات الواردة فى هذا الشأن هو وعد الله عيسى بأنه متوفيه أجله ورافعه إليه » فقوله « وعد الله عيسى بأنه متوفيه أجله » عين قول المفسرين « مستوفى أجلك ومؤخرك إلى أجلك المسمى » بكل مافيه من خطأ فى اللفظ وإصابة فى المعنى والمرمَى، وهو كون الله لم يرد بقوله لعيسى « إنى متوفيك » أنه مميته . فأخذ كاتب المقالة من قولهم ماأخطأوا وترك منه ماأصابوا أى أخذ اللفظ وترك المعنى، وهو خطأ آخر من الشيخ الكاتب حيث لا تمكن متابعة أحد فى لفظه دون معناه، ولو تبعهم فى المعنى أيضا لكان على مذهبهم فى رفع عيسى دون إماتته، لكن الشيخ صرح فى مقالته السابقة « للقول الفصل » المنتقَدة فيه « الرسالة ٤٦٢ ص ٥١٥ » بأن التوفى بمعنى الإماتة وبنى مذهبه فى إنكار رفع عيسى على هذا المعنى . فهل هو، حين قال فى خلاصة البحث من تلك المقالة وعند ما كرر تلك الخلاصة فى مقالة الرد على « القول الفصل » : « إن كل ما تفيده الآيات الواردة فى هذا الشأن هو وعد الله عيسى بأنه متوفيه أجله »، يرجع عن مذهبه إلى مذهب المفسرين فيحمل التوفى فى « متوفيك » على غير معنى الإماتة ؟ إذ لامعنى لوعد الله عيسى بإماتة أجله . فالحق ان الشيخ لم يكن واعيا لما قاله فيما نقلناه عنه آنفا وهو نقله عن مقالته المنشورة

فى السنة الماضية قبل نشر « القول الفصل » ولم نكن نحن يومئذ واقفين عليه وقفة الناقد ، فلما كرره بعد سنة فى مقالة الرد علينا ولم يوقظه تنبيه « القول الفصل » على ما فى تفسير المفسرين لقوله تعالى « متوفيك » بمستوفى أجلك من الخطأ فى الملفوظ مع الإصابة فى المقصود المخالف لمذهب الشيخ كاتب المقالة ، بل لما رأيناه كأن هذا التنبيه منا على خطأ المفسرين حثه على تقليد ذلك التفسير ممن لا يتفقون معه فى المذهب ، ازددنا يقظة على غفلة الرجل وإعجابه بأخطاء المخطئين ولو كانوا من خصوم مذهبه .

الخامس، أن الشيخ كاتب مقالات الرد على « القول الفصل » لا يزال يردد دعواه فى عدم وجود مستند فى الكتاب والسنة لتكوين عقيدة يطمئن إليها القلب بأن عيسى رُفع بجسمه إلى السماء وأنه سينزل منها فى آخر الزمان، لأنه لا يأبه للسنة مبدئيا مهما كثرت نصوصها وتعاضدت أسانيدها، فليس عنده حديث يفيد اليقين غير حديث « من كذب علىّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار » والكذب على النبى عليه السلام ينحصر عنده فى إسناد ما لم يقله إليه ولا يعم نفى ماقاله أو فعله ، عنه ، فلا خوف على نُفاة الحديث، والخوف كل الخوف على المثبتين، وكل من روى عن النبى حديثا من الصحابة والتابعين ومن بعدهم غير حديث « من كذب على . . الخ » يمكن دخوله تحت إنذار هذا الحديث مهما صح سند ذلك، مالم يفد اليقين مثله ، فكأنه صلى الله عليه وسلم كمّ أفواه أمته بهذا الحديث من غير كمّ فيه نفسه أو مع كه أيضا ، فالويل لرواة الحديث وجامعيه مثل البخارى ومسلم وأبى داود وغيرهم من حفاظ السنة الملقين أنفسهم فى خطر الكذب على النبى والتبوء بمقاعدهم من النار ، فى مقابل توهم الخدمة للإسلام بضبط آلاف مؤلفة من الأحاديث لا يطمئن إليها القلب ولا تكفى لتكوين عقيدة . ولا بد لمن يقترّ فى تقدير السنة قدرها إلى هذا الحد ويكون تكذيب الأحاديث أسهل عليه من تصديقها، غير مبال باحتمال الصدق القائم الغالب لا سيما فيما استصحه علماء الحديث ــ وهو كثير فى أحاديث النزول ــ لابد لهذا المقترّ ، لا أن لا يخاف تكذيبَ الصادقين من الرواة

والجامدين فقط ، بل أن لا يخاف تكذيبَ النبي عليه الصلاة والسلام أيضا .

أما الآيات فطريق رفضها لمكذبى الأحاديث إرهاق معانيها باسم التأويل، إلى أن تنطبق على أهوائهم وإن كان فيه تحريف الكلم عن مواضعه.. فهذا قوله تعالى فى سورة النساء « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفى شك منه مالهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه » وهو قطعى الدلالة فى رفع المسيح لا يحتمل التأويل برفع روحه كما زعمه الخصم تقليدا لشيخه محمد عبده ، لأن كلمة « بل » بعد النفى أو النهى يجب أن يكون ما بعدها إثباتا لضد المنفى المتقدم أوأمرا بضد المنهى عنه كما هو مصرح به فى كتب النحو ، مع أن رفع الروح لايضاد القتل والصلب المنفيين قبل « بل » لإمكان اجتماعه معهما ، فحمل الرفع فى « بل رفعه الله إليه الوارد لتأكيد نفى القتل والصلب بإثبات مايضادهما ، على معنى رفع روحه، يلغى النفى السابق وينزله منزلة الهزل .

وقد لفتُ الخصم فى « القول الفصل » إلى هذا المانع القطعى عن تأويله الرفع برفع الروح ، فإذا به يكتب مقالة الرد محافظا على تأويله وساكتا عن المانع الذى ضربته به ضربة الأصم ـ حيث لايسمع الأنين فيبالغ فى الضرب ليسمعه ـ وإذا بالمضروب فى مسألتنا كان هو الأصم معنويا لا يدخل فى أذنه البرهان ، فيشتغل فى مقالات الرد تارة بتجنّيات علىّ بعيدة عن الصدد وتارة بنقل أقوال وآراء مختلفة فى قيمة الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع ، من غير تمييز بين حق تلك الأقوال وباطلها وقويها وضعيفها ، وإنما لمجرد التشكيك فى عقيدة رفع عيسى ونزوله الموروثة فى الإسلام ، بالتشكيك فى دلالة الآيات والأحاديث عليها . والشيخ نعرفه أنه لايتحرج من عدم الاعتداد بالأحاديث، فها نحن أولاء نجابهه ونتحداه بآية الرفع المحكمة ماذا جوابه عليها وعلى مانعها عن تأويله منا لا يُتخطى ولا يغالَب إلا بالتصام . ومن العجب أن الشيخ كاتب مقالات الرد لايجيب عن دليلنا فى آية النساء الممتنعة بنفسها وأسلوبها المعجز عن تأويل الرفع الوارد

فيها برفع الروح ... لا يجيب عن دليلنا هذا الناصع والذى يزداد نصوعه فى الظهور بعد أن أحلنا على تأويله بجرح حاسم ... لا يجيب عن دليلنا ثم لا يمنعه التهيب أمام الكتاب والسنة من ترداد القول بأنه ليس فى الكتاب ولا فى السنة المطهرة مستند يصلح لتكوين عقيدة يطمئن إليها القلب بأن عيسى رُفع بجسمه إلى السماء !! .

إن الكتاب والسنة إن لم يدلا على رفع عيسى بجسمه إلى السماء فهل هما يدلان على رفع روحه كما ادعاه، أو لا يدلان على أى واحد من الرفعين ؟ لكن الكتاب فضلا عن السنة ـ أعنى أحاديث النزول الكثيرة الصريحة الدالة على رفعه بجسمه بالاقتضاء ـ صريح فى رفع عيسى غير مقيد بالجسم ولا بالروح بحيث يكون إنكار هذه الصراحة مكابرة وكفرا ، ويبقى النزاع فى تحديد المسمى بعيسى هل هو الروح أو الجسم أو الروح مع الجسم ، ولا شبهة فى تعين الأخير ، إذ لاشبهة فى إثبات القرآن الرفع للذى نفى عنه القتل والصلب بعينه ، وليس ذلك هو الروح المجردة . فإن كان لأى عاقل وجه معقول فى أن يفهم من قولك مثلا : « يرفعنى مصعد العمارة كل يوم إلى الدور الرابع منها الذى أسكنه » أن المرفوع إلى الدور المذكور والساكن فيه روحك فقط، كان لمنكر رفع عيسى وجه فى ادعاء أن المرفوع منه روحه لا نفسه ، وهذا فى غاية الظهور إلا عند من لا يكادون يفقهون حديثا ، مع أنا قد قضينا على ذلك الادعاء بمانع آخر استنبطناه من أسلوب النظم المعجز وذكرناه آنفا ومن قبل فى « القول الفصل » وهو كون رفع روحه لايضادُّ ما قبل « بل » من قتله وصلبه . فكأن الشيخ بتأويله فى رفع عيسى يلغى رفعه ويعاكس القرآن فيما أثبت لعيسى وفيما نفى عنه ، فيقول الله « وما قتلوه وما صلبوه ... بل رفعه الله إليه » ويقول الشيخ : قتلوه والله رفع روحه إليه !!! ولاأظننى مفشيا سرا إذا قلت عن سائق الشيخ كاتب مقالات الرد على « القول الفصل » ، إلى هذه المغامرات : إنه لا يؤمن بالقرآن إيمانه باستحالة الخوارق فيدك القرآن دكا إذا رأى آياته تنطق بالمستحيل عنده وعند فئته .. ثم إنه لا يخاف القرآن خوفه من قراء مقالاته المؤمنين بالقرآن ، فيحاول تمشية مخالفاته لما لا يعجبه من آياته،

عن طريق التأويل لا عن طريق الإنكار ، ويحمّل القرآن كل مالا يحتمله من سخافات هذا التأويل المترجم عن الإنكار .

السادس ، كان الخصم المنكر لرفع عيسى عليه السلام فى مقالتيه السابقة لنشر «القول الفصل » واللاحقة به الرادة عليه ، لا يزال فى تمشية شذوذه متمسكا بتأويل رفعه المنصوص عليه فى كتاب الله برفع روحه بعد وفاته، غير سامع لما قلنا فى إبطال هذا التأويل كأن فى أذنيه وقرا ، وقد ذكرناه وقضينا منه العجب فى الرقم السابق .

غير أننا سمعنا منه فى مقالة الرد الثانية « الرسالة » عدد ٥١٦ نغمة أخرى تبشر بكنز جديد من التأويل وجده ولجأ إليه بعد أن اقتنع فيما بينه وبين نفسه بإفلاس كنزه الذى ورثه من الشيخ محمد عبده ، وهذا الكنز الجديد هو: قول الإمام الرازى فى تفسير قوله تعالى ، مخاطبا أيضا لعيسى عليه السلام « وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » ، قول وجده فى شدة من فقر الدليل وحرقة من حمى الهزيمة فعض عليه فى مقالة الرد الثانية بالنواجذ . وهذا نص الرازى بعد قوله « المراد من هذه الفوقية الفوقيةُ بالحجج والبرهان » : « واعلم أن هذه الآية تدل على أن رفعه فى قوله « ورافعك إلى » هو رفع الدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة كما أن الفوقية فى هذه الآية ليست بالمكان بل بالدرجة» .

وقبل مناقشة قول الإمام الرازى هذا الذى هو متمسَّك الخصم الجديدُ وكنزه العتيد ، نقول : من رأى هـذا النقل فى مقالة الرد الثانية يظن أن الإمام الرازى منكر لرفع عيسى بجسمه إلى السماء كالشيخ كاتب المقالة ، نعم لاشك فى حصول هذا الظن عند القارىء . ولأجل ذلك أتى به صاحب مقالة الرد، لكنا نرجوا القارىء أن لا يتعجل حتى يقرأ قول هذا الإمام بنصه أيضا فى تفسير قوله تعالى الذى قلنا عنه إنه دليل قطعى فى رفع عيسى لا يحوم حوله أى تأويل « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين أوتوا الكتاب لفى شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه » : « المسألة الثانية رفع عيسى عليه السلام إلى السماء

ثابت بهذه الآية . ونظير هذه الآية قوله تعالى فى آل عمران (إنى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا) .. ثم قال تعالى (وكان الله عزيزا حكيما) والمراد من العزة كمال القدرة ومن الحكمة كمال العلم، فنبه بهذا على أن رفع عيسى من الدنيا إلى السماوات وإن كان كالمتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة إلى قدرتى وإلى حكمتى . وهذا نظير قوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى) فإن الإسراء وإن كان متعذرا بالنسبة إلى قدرة محمد إلا أنه سهل بالنسبة إلى قدرة الحق سبحانه » .

فهل فى شرعة الإسلام أو فى شرعة الأمانة والعدالة والإخلاص فى البحث أن يُكتم قول الإمام هذا المفصل المدال المسجل فى محله الخاص، ويعلن قوله الذى لا يعادله فى القوة والوضوح وهو فى غير محله ؟ فكأن الإمام الرازى أخفى هذا القول السخيف من الأنظار فلم يذكره فى محله الذى هو تفسير آيتى الرفع أو آيتى النزول، وفسر تلك الآيات، لاسيما آية الرفع المحكمة كما فسره غيره من المفسرين معترفا بدلالتها على الرفع والنزول المعروفين عند المسلمين ومعتقدا لهما كما اعتقدوه . فليس ذلك القول هفوة منه مخالفة لأقوال جميع العلماء بل لأقواله نفسه أيضا فى محالّ القول كما ذكرنا . لكن الخصم الشاذ المنكر لرفع عيسى ونزوله يتبع القول الشاذ طبعا ، ومن قال له إن الإمام الرازى لا يخطئ أبدا ، لاسيما فى قوله المناقض لأقواله ؟ وعجيب جدا أن يكون جيش الأحاديث النبوية الواردة فى نزول عيسى عليه السلام فى آخر الزمان مع جيش رواتها من الصحابة ومَن بعدهم وجميع العلماء المقتفين آثارهم القيمين للسنة وزنها ، ومع آيات الرفع والنزول فى القرآن وجيش مفسريها وفيهم الرازى أيضا ـ فى جانب، وقول آخر للرازى وجده الخصم فى زاوية من تفسيره الكبير ، فى جانب مقابل ثم تترجح كفة هذا القول عنده على جانب الجيش العرمرم !! .

فضلا عن أن قول الرازى فى تفسير قوله تعالى « وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » بكون المراد من رفع عيسى المذكور قبله فى قوله « ورافعك

إلى» الرفع بالدرجة والمنقبة قياسا لهذا الرفع على فوقية متبعيه بالحجة والبرهان، يلزمه أن يكون الذين يفوقهم عيسى بالدرجة والمنقبة هم الذين يفوقهم متبعوه بالحجة والبرهان أعنى الذين كفروا ، إتماما لهذا القياس ؛ لكن هذه الفوقية ضئيلة جدا بالنسبة إلى مرتبة عيسى العظيمة . وهذا مع أن كون فوقية متبعيه بالحجة والبرهان لا يستلزم كون المراد من رفع عيسى المذكور قبله بالدرجة والمنقبة ، ومع أن الأولى أن يحمل فوقية متبعيه أيضا على الفوقية الحسية الشبيهة بالفوقية المكانية فتكون الآية متضمنة لمعجزة الاخبار عن المستقبل الذى يستمر فيه غلبة المؤمنين بعيسى وهم المسلمون والمسيحيون، على اليهود الكافرين به إلى يوم القيامة كما أن عيسى فى السماء طول هذه المدة ، وتكون فوقية عيسى على هذا التقدير هى المقيس عليها دون فوقية متبعيه، على عكس ما فى التقدير الأول الذى لا نراه جديرا بالأخذ لما ذكرنا ولكون التعبير فى « وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » لا تلتئم معه حق الالتئام، بناء على أن فوقيتهم بالحجة والبرهان حاصلة مفروغ عنها غير محتاجة إلى جعل جديد مستمر .

ثم إن الرازى لو أمعن النظر فى قوله تعالى « ورافعك إلى » مقيدا بالجار والمجرور الخاص دون أن يقول «ورافعك» فقط ارجع عن قوله فى قياس رفعه على فوقية متبعيه بالحجة والبرهان ، لأن متبعيه لم يُرفعوا إلى الله وإنما جُعلوا فوق الذين كفروا ، بل لو قام الرازى بتمشية قوله ذاك الشاذ مع الرفع المذكور فى آية النساء المحكمة أعنى قوله تعالى « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم .. وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه» كما سعى فى تمشيته مع الرفع المذكور فى آية آل عمران أعنى قوله « ورافعك إلى » ـ وكان هذا من واجبه بل واجب تمشيته مع آيتى النزول وأحاديث النزول جميعا ، لأن الرازى لا يمكنه إنكار آية النساء ولا إنكار ما قاله هو نفسه فى تفسيرها كما لا يمكنه إنكار أحاديث النزول ـ لتنبه لخطائه الفاحش، فضلا عن أن يصر على الخطأ بعد التنبيه كما فعله من تمسك بقوله، حيث يكون المعنى حينئذ وما قتلوه وما صلبوه بل رفع الله درجته ومنقبته . ولا شك فى أن تذييل نفى القتل والصلب بالجملة المصدرة ببل وقع

لتأكيد نفيهما بإثبات ما ينافيهما ، ثم لا شك فى أن رفع الدرجة والمنقبة لا ينافى وقوع القتل فقد يكون أعداؤه قتلوه وصلبوه ويكون الله قد رفع درجته ومنقبته ، بل رفعُ الدرجة والمنقبة بالشهادة يأتلف مع القتل والصلب أكثر منه مع عـدم القتل والصلب ، حتى إن النصارى بنوا العلالى والقصور على هذا القتل والصلب اللذينْ قالوا بوقوعهما ، فلا يكون تذييل نفيهما فى القرآن بإثبات رفعه مؤديا لما سبق له على تقدير تفسيره برفع الدرجة والمنقبة، أى لا يكون الله تسنى له فى هذه الآية ما أراد تفهيمه من المعنى وحاشاه ثم حاشاه ، وقد علم القارئ مما ذكرنا فى « القول الفصل » وفى هذا الذيل أن تأويل الرفع برفع الروح تكلف زائد على صراحة النص وكذا تفسيره برفع الدرجة ومثل هذه التكلفات إنما ترتكب لضرورة تدعو إليها وتنفع فى إصلاح المعنى لا لحاجة فى نفس المتكلف يقضيها بها وهى تفسد المعنى بدلا من إصلاحه .

ونحن نرى فضيلة الشيخ الولع بالقول الشاذ المضطرب، يحاول عبثا فى مقالة الرد الثانية إيجاد المنافاة بين قتل عيسى ورفع درجته ـ بعد أن تعلم منا لزوم المنافاة بين طرفى « بل » الواقعة بعد الجملة المنفية ـ قائلا : « إن المنافاة متحققة ، لأن الغرض من الرفع رفع المكانة والدرجة بالحيلولة بينه وبين الإيقاع به كما كانوا يريدون والمعنى أن الله عصمه منهم فلم يمكِّنهم من قتله بل أحبط مكرهم وأنقذه وتوفاه لأجَله فرفع بذلك مكانته » . فنحن نرى هذا القول الطويل فى تفسير « بل رفعه الله إليه » مليئاً بالزيادات على النص الذى هو الرفع إليه فقط بل بالزيادات على رفع الدرجة الذى هو نفسه أيضا زيادة على النص. والمقصود من الزيادة على الزيادة بيان وقوع الحيلولة بينه وبين قتله ليتحقق به المنافاة بين ما قبل « بل » وما بعدها . ونحن نقول : من أين لصاحب الزيادة أن يفهم وقوع الحيلولة بينه وبين قتله من رفع درجته ، وقد قلنا إن رفع الدرجة يلائم القتل والصلب بدلا من أن ينافيهما ، فهو يسعى من عند نفسه لأن يضمّن رفع الدرجة معنى لا يُفهم منه . وقد كانت الحيلولة وصورة الحيلولة مفهومتين من النص وهو « بل رفعه الله إليه » قبل تفسيره برفع الدرجة وقبل إضافة الجمل الطويلة إلى هذا التفسير من بطن

المفسر ، القائلة « بكون الله عصمه منهم فلم يمكنهم من قتله وانقذه من مكرهم وتوفاه لأجله فرفع بذلك مكانته » .

ثم ماذا تقولون أيها القراء إن لم يف هذا التفسير وتلك الجمل الطويلة المضافة إليه من غير حق، بحاجة « بل » فيما بعدها إلى الشيء الذى ينافى القتل والصلب ويكون أساسا لنفيهما فيما قبلها ، لعدم احتوائها رغم طولها لذلك الشيء ، فلم يتم الكلام بتلك الجمل الطويلة ولم يصح السكوت عليها ، لخلوها عن ذكر كيفية عصمته من شر أعدائه وهى التى يتجلى بذكرها ما تحتاج إليه — « بل » من المنافاة بين ما قبلها وما بعدها ، مع مافى تلك الجمل من قوله « وتوفاه لأجله » الذى يرجع به المفسّر الشاذ من حيث لا يشعر، إلى مذهب المفسرين القائلين برفع عيسى حيا إلى السماء كما أوضحناه فى الرقم « ٤ » . فيا له من سعى زائد لم يأت الساعى بفائدة مطلوبة بل أبعده عنها ودل على أن تفسيره الآية بما فسرها أحق باسم التغيير . والسبب فى ذلك أن ما يتطلبه « بل » فيما بعدها من الرفع الذى ينافى القتل والصلب ويحول بين المرفوع وبين الإيقاع به من أعدائه الماكرين والذى به يتماسك به ما بعد « بل » مع ما قبلها ، هو رفع مكانه من الأرض إلى السماء لارفع مكانته ودرجته ، كما أنه هوالمفهوم من قوله تعالى « بل رفعه الله إليه » من غير حاجة إلى تفسيره برفع درجته ثم تفسير هذا التفسير بما لا ينفع فى استكمال المعنى وربما يضره . فالآية بمجردها عن زيادات هذا المفسر المتخبط صريحةٌ فيما سيقت له من تأكيد نفى القتل والصلب بإثبات ما ينافيهما ومحكمةٌ لاتقبل التأويل ولو كتب الشيخ فى تأويلها ألف مقالة ووقفت « الرسالة » صفحاتها على مقالاته ! وكلما زاد فى مقالات التأويل وقع فى خطأ جديد . فقد كان فى مقالة الرد الأولى مصراً على تأويل رفعه برفع روحه معترفا بالرفع المكانى لا لعيسى بل لروحه ، وكان هذا زيادة على النص من جانب المؤول ، وفضلا عن الزيادة مفسدة لمعنى الآية لإمكان اجتماع رفع الروح مع القتل والصلب المطلوب نفيهما وتأكيد نفيهما بإثبات ما ينافيهما ؛ ولم يكن لينفع الشيخ تنبيهنا فى « القول الفصل » على فساد هذا التأويل وإفساده لمعنى

الآية ، حتى كتب مقالة ردّه الأولى مصرا عليه ، ولـكن لا أدرى ماذا حصل له بين مقالته هذه وبين المقالة الثانية التى أتبعها ؟ أأنصف فى نفسه وأخذ يرى بطلان تأويله الذى تمسك به مصراً عليه ، أم غره قول الإمام الرازى الذى وجده كـكنز مختف فى حفائر تفسيره الـكبير فأضله ضلالا جديدا . وعلى كل حال فهو مفضله فى مقالته الثانية على ضلاله القديم معرضا عن التأويل برفع الروح وملتجئا فى هذه المرة إلى التأويل برفع الدرجة والمرتبة المعنوية، مع أنه مثل أخيه فى إفساد معنى الآية ـ كما علمت تفصيله ـ وإنما بقى له تكلف التأويل فى المرتين ، والتكلف فى المرة الثانية أكثر، مع مالزمه فيها من تغييره لدعواه الأولى فى التأويل ـ وتغيير الدعوى يعد إفحاما عند العارفين بقانون المناظرة ـ أو على الأقل من تغيير الدليل الذى هو قريب من تغيير الدعوى فى الإفحام .

وإنى أوصى الشيخ كاتب مقالات الرد بالانتهاء عن الاستمرار فى معاندة الحق، فلن ينجيه أى تأويل أو تحريف عن مخالب هذه الآية الناطقة بما تنطق به فى النفى والإثبات الواقعين على جانبى « بل » فهى دليل قطعى الثبوت والدلالةِ على عقيـدة المسلمين فى رفع عيسى عليه السلام إلى السماء كما اعترف به حتى من تمسك الشيخ بقوله للمحافظة على عناده، أعنى الإمام الرازى القائل أن رفع عيسى إلى السماء ثابت بهذه الآية.

ولئلا يبقى المجال للشيخ فى تمسكه بالتأويل المأخوذ من قول الإمام فى غير محله ، إلى أن يظفر بقول آخر من علماء التفسير يفتح له بابا لتأويل جديد ويعوقه عن الاعتراف بالحق ، فكرتُ فى طريق الفصل بينى وبين الشيخ الذى لم يكفه « القول الفصل » حين كفى غيرَه وحسدنى الشيخ عليه ، فرأيت أن أستفتى علماء الدين واللغة والأدب بمصر وجميع من يُحتكم إليهم لقطع النزاع فى تمييز الـكلام البليغ من غيره ، بل وفى تمييز الـكلام الدال على معنى مفهوم ومعقول من الـكلام الشبيه باللغو والهذيان ،.. أستفتى جميع هؤلاء العلماء والفضلاء ، ولا أعتقد أن قول الشيخ كاتب مقالات الرد فى مقالته الأخيرة « الرسالة » عدد ٥١٩ بعد أن نقل رأى فضيلة الشيخ المراغى فى مسألة رفع عيسى عليه السلام « بأن قول الله سبحانه (إذ قال الله ياعيسى إنى متوفيك ورافعك

إلى ومطهرك من الذين كفروا) الظاهر منه أنه توفاه وأماته ثم رفعه ، والظاهر من الرفع بعدالوفاة أنه رفعُ درجات عند الله » ، « ولعلنا بعد إظهار فتوى فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ المراغى نستريح من لغط بعض العلماء الرسميين الذين عرف عنهم أن تمسكهم بالرأى وما يزعمون أنه دين ليس إلا بمقدار جهلهم برأى فضيلته وهو شيخ الجامع الأزهر ، فإذا ما عرفوا رأيه وهو شيخ الجامع الأزهر [1] خلعوا أنفسهم من ربقة رأيهم الأول وسارعوا إلى اعتناق رأيه بل تسابقوا فى توجيهه وتأييده » ... لا أعتقد أن قول الشيخ كاتب المقالات هذا أو قول فضيلة الشيخ المراغى ذاك يكم أفواه علماء الأزهر أو يرفع الأمان عن آرائهم وينزلهم منزلة ظلال لا استقلال لوجودها ، وإنما أعتبر هذا الإقرار من الشيخ كاتب المقالات حجة قاصرة على نفسه تنزع كل قيمة عن رأيه فى مسألة رفع عيسى وتجعله رأى مقلد لصاحب المقام الذى ليس هو أيضا إلا مقلدا لشيخه محمد عبده . فلا يخرج الأمر فى المسألة التى يدعون أنها خلافية ، إلى ما وراء شيوخ الشذوذ بمصر المعروفين الآخذين بعضهم من بعض والذين انتقدتهم أجمعين فى « القول الفصل » .. وقد عرفتَ أن الشيخ محمد عبده الذى هو قدوتهم بنى رأيه فى المسألة على ظن أن التوفى فى « متوفيك » ظاهر فى معنى الإماتة كما بنى فضيلة الشيخ المراغى رأيه فى فتواه على ظن شيخه هذا [2] وعرفت أنه لاعذر لأحد فى البقاء

---

[١] لعل الشيخ كاتب مقالات الرد يريد تهديد العلماء الرسميين يعنى الأزهريين بتكرار هذا العنوان لفضيلة الشيخ المراغى .

[٢] وهنا شىء آخر فى غاية الدقة والأهمية لم يفهمه الأستاذ الأكبر القائل بأن الظاهر من الرفع بعد الوفاة رفع درجات ولا الأستاذ الذى اتبعه : لأن دعوى الرفع بعد الوفاة ليست إلا قول الأستاذين نفسهما التابع بعضهما بعضا وليس لها مبرر إلا ذكر قوله تعالى « ورافعك إلى » بعد قوله « إنى متوفيك » لكن « متوفيك » ليس بمعنى « مميتك » بل « آخذك » تأليفا له مع قوله فى سورة النساء « وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه » القطعى فى الرفع الجسمانى . فلو كان المراد من توفى المسيح المذكور فى آل عمران إماتته ومن رفعه المذكور بعده رفع درجته لما كان وجه لأن =

على ذلك الظن بعد انتشار « القول الفصل » كائنا من كان الظان ...

أعود إلى ما كنت أريد أن أقوله ، فأستفتى جميع علماء الدين واللغة والأدب بمصر وأناشدهم أن يعلنوا الحق ويؤدوا الشهادة لله والعلم والأدب والذوق السليم :

هل يجوز أن يكون حاصل معنى النفى والإثبات فى قوله تعالى «وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه » ما قتلوه بل رفع الله درجته إليه؟ وما معنى هذا ؟ فهل رفعت درجته إلى معنى الألوهية؟ وكنا نحن نفهم من رفعه إليه قبل تفسيره برفع الدرجة، رفعه إلى محل ملائكته المقربين وهو السماء، فكأنه قيل: «بل رفعه الله إلى سمائه» بتقدير مضاف ، مع أن هذا التقدير أيضا لا يمشى مع تفسير الرفع برفع الدرجة، فلا يقال رفع الله درجته إلى سمائه اللهم إلا إذا كان مخالفونا بهذا التفسير رجعوا إلى مذهبنا. وفضلا عن هذا الذى أسفر عن عدم التئام تفسيرهم الرفع بما فى جملة الرفع من ذكر المرفوع إليه، هل يمكن أن يكون فى رفع درجته ومنقبته تأكيد لعدم وقوع القتل والصلب وتوضيحه بوقوع مالا يجتمع معهما ؟ وبعبارة أخرى : هل يمكن أن يكون الله سبحانه أفاد وقوع الحيلولة بين عيسى وبين ما حاول أعداؤه من قتله وصلبه لو أتى فى صراحة من القول بما أتى به مخالفونا فى تفسير الآية فقال « وما قتلوه وما صلبوه بل رفع الله درجته » وهل فى رفع درجته ضمان كاف لعدم وقوع القتل والصلب ؟ فإذا لم يكن عندكم ذلك الضمان فى هذا البيان

= يتأخر هذا الرفع أعنى رفع الدرجة إلى ما بعد موته ولا يحصل فى حين إنقاذه من أيدى أعدائه الذى تصور فيه الأستاذ التابع رفع درجته وسبق الكلام عليه . فهذه دقيقة مهمة جدا رغم كونها لم يأذن الله بأن يتنبه لها الأستاذان جزاء منه على تلاعبهما بآيات كتابه . أما رفع الدرجة لأحد بعد موته فإنما يتصور إذا مات موتا غير عادى كأن يقتله أعداء الدين فأصبح شهيدا، لكن الأستاذ التابع اختار كون موت المسيح حتف أنفه بعد إنقاذه من القتل والصلب وليس فى هذا الموت ما يكون سببا لرفع الدرجة . وقد عرفت مما ذكرنا فى « القول الفصل » أن الجمل الثلاث المذكورة فى قوله تعالى « إنى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا » بيان لحالة واحدة هى كيفية إنقاذه من أعدائه، بأخذه ورفعه إلى السماء وإبعاده بهذه الصورة من محيط الكفار، ومعلوم أن الواو لا يدل على الترتيب الزمانى .

كالم يكن عندى، فخذوا هذا القول من الشيخ المعاند وخذوا الشيخ بهذا القول وسجلوه عليه لئلا يتحرك!

كانت فى تأويل رفع عيسى برفع روحه توجد على الأقل أو بالأصح على الأكثر، قيمة هزلية لمعنى الآية ـ إن جاز أن يكون فى كتاب الله هزل ـ لدلالتها على الاعتراف بالقتل والصلب فى صورة إنكارهما، وإن كان ذلك خلاف ماسيقت له الآية ـ وبه يحصل الهزل، لكن التأويل الذى اختاره الشيخ كاتب مقالات الرد أخيرا ولجأ إليه وهو رفعه بالدرجة والمنقبة يقضى على معنى الآية بالمرة ويجعلها من سقط الكلام الذى لا يتماسك أوله مع آخره كقولك مثلا ما جاءنى زيد فى هذا اليوم بل استيقظ من نومه مبكرا . . قولوا بربكم هل يوجد فرق بين هذا الكلام وبين أن يقال ما قتلوا عيسى بل رفع الله درجته ومنقبته ؟ وهل لو قتلوه لم يرفع الله درجته أو لو قتلوه لم يرفع روحه إليه ؟ أفى هذه الأقوال معنى محصل يصعد بقائله إلى مرتبة الواعين لما يقولون، فضلا عن أن يكون القائل متكلما بكلام بليغ متوسط المرتبة فى البلاغة، فضلا عن الكلام المعجز؟ .

فليعلم الشيخ الساعى لهدم عقيدة المسلمين فى رفع عيسى ونزوله اتباعا لهوى شيخيه وشذوذهما، أن لامندوحة ولا مناص يفسح له ويسمح بالخلاص عن التسليم بأن آية النساء هذه قطعية فى رفعه عليه السلام رفعا ينافى قتله ولا يجتمع معه، وما هو برفع روحه أو رفع درجته، ليكون نظم القرآن محتفظا ببلاغته واعجازه ولايتنزلَ إلى دركة القول الهذر، كما أن أحاديث نزوله فى آخر الزمان المتواترة بجملتها قطعية فى النزول والرفع معا، والآيات الأخرى بعضها ظاهرة فى الرفع وبعضها ظاهرة فى النزول، وفى مجموع هذه الأدلة كفاية بالغة لتكوين عقيدة دينية يطمئن إليها القلب فى رفعه إلى السماء أولا ثم نزوله لما جاء أوانه، إلا قلب من يشك فى قدرة الله على هذا الرفع والإنزال.

فإن لم يُحكم بنقص فى دين المنكر المستهتر استخفافا بالأحاديث المتواترة فى جملتها وتلاعبا بالآية القطعية الدلالة إلى أن يخليها من معقول المعنى، فلا بد أن يحكم بنقص فى

تفكيره لا يصح معه أن يتولى منصب الإفتاء فى عقائد الناس. وكيف يكون تام التفكير من لا يفتأ يدّعى المنافاة بين قتل عيسى وبين رفع روحه إلى الله أو رفع درجته عنده، ولا يفهم أبدا أن كلا من هذين الرفعين قابل للاجتماع مع قتله، فلا مانع إذن أن يكون القرآن على زعم هذا الشيخ فى تأويل رفعه برفع الروح أو برفع الدرجة، مقرا بقتل عيسى وصلبه معوضا له عليهما برفع درجته عند الله كما ورد فى آية أخرى: «ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون» هذا، وإن كنت قلت فى «القول الفصل» إن الشيخ ليس على مذهب النصارى القائلين بقتل عيسى وصلبه.

السابع، إنى أسأل الذين لم يتركوا بابا من أبواب التأويل المسدودة على وجوههم إلا طرقوه لئلا يعترفوا بالحق الظاهر من آيات رفع عيسى الذى هو رفعه نفسه إلى السماء لا رفع روحه فقط أو رفع درجته ومنقبته، لاسيما آية الرفع الوارد فى جملة مصدرة ببل بعد نفى قتله وصلبه مؤيدة لذلك النفى .. أسألهم بعد قصم ظهورهم بهذه الآية: ماذا فهموا من قوله تعالى «ومطهرك من الذين كفروا» الذى يلى قوله «إنى متوفيك ورافعك إلى» وهو آية الرفع الثانية التى لا تتراءى فى بادىء النظر مستعصية على التأويل بفضل قوله «متوفيك» أو بالأصح بفضل خطئهم فى تفسيره، استعصاء الآية الأولى؟. أسألهم وأسأل الذين احتكمتُ إليهم فى الرقم السابق: هل يفهمون معنى معقولا من تطهير عيسى من الذين كفروا إن لم يكن رفعه بجسمه إلى السماء بل رفع روحه بعد توفيه أو رفع درجته؟ وكان المؤولون بأحدها – إصرارا على إنكار رفعه المنصوص عليه فى الآيتين – قالوا إن الرفع المذكور فى هذه الآية بعد التوفى يقتضى ذلك، وماذا يقولون إذن فى تطهيره من الذين كفروا المذكور بعد الرفع المذكور بعد التوفى، هل يبقى معنى حىّ معتد به لهذا التطهير إن لم يكن الرفع جسمانيا كما هو الظاهر؟ فهم، لا يهتمون من الجمل الثلاث الواردة فى هذه الآية أعنى «إنى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا» إلا بالجملة الأولى فيُعملونها ويهملون الثانية

والثالثة ، فكأنهم يميتونهما كما أماتوا عيسى ؛ ونحن لا نهمل أيا من الجمل الثلاث ونبقى كلا منها على ظاهره ، فالرفع على ظاهره والتطهير من الذين كفروا على ظاهره والتوفى أيضا على ظاهره لكن لا بمعنى الإماتة كما زعموه وحطموا عليه جميع ما عداه من النصوص ، بل بمعنى آخر ثابت فى اللغة كما ثبت معنى الإماتة أو أكثر ثبوتا منها وهو الأخذ والقبض . والقرينة على تعين هذا المعنى فى الآية الرفع المذكور بعده والتطهير المذكور بعد الرفع وآية الرفع فى سورة النساء التى تستعصى على المتلاعبين بتأويل رفعه قصدا لإنكاره ، فمعنى الآية إنى آخذك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا بإبعادك عن العالم السفلى المتوسخ بالكفرة الفجرة ؛ فالرفع المذكور فى هذه الآية أيضا يلزم أن يحمل على ظاهره لأن فى قوله ومطهرك من الذين كفروا اقتضاءً لهذا الحمل وتأييدا للظاهر من غير أن يكون هناك مانع عنه فى «متوفيك» كما عرفته . أما الشيخ كاتب مقالات الرد فقد غشى بصره غيم هواه فى إنكار رفع عيسى عن طريق التأويل والتلاعب بالتأويل ، فلم يبصر قوله تعالى « ومطهرك من الذين كفروا » بعين الدقة ، بل لم يبصر قول الإمام الرازى فى تفسيره : « مخرجك من بينهم ومفرق بينك وبينهم » على الرغم من أنه نقله بنصه فى مقالة الرد الثانية : « الرسالة » عدد ٥١٦ وعلى الرغم من أن الإمام الرازى كان سنده فى أحد تلاعباته بتأويل آية النساء المحكمة .

الثامن ، أن عقيدة المسلمين فى رفع عيسى عليه السلام ونزوله إن لم يكن لها مستند من الكتاب والسنة المطهرة كما ادعاه الشيخ كاتب مقالة الفتوى ومقالات الرد على «القول الفصل » لزم أن يكون أساس هذه العقيدة أسطورة من الأساطير ، فمن هو إذن مختلق هذه الأسطورة فى الإسلام ؟ فإن قلنا اختلقها بعض علماء الدين الكاذبين أو الغافلين ، فالعلماء كلهم من عهد الصحابة بل المسلمون كلهم إلى حدوث القاديانية فى الهند وظهور الشيخ محمد عبده بمصر يعتقدون رفع عيسى ونزوله ، فليس فى استطاعة الشيخ كاتب المقالات فى « الرسالة » أن يُرى أحدا من المتكلمين والمحدثين والفقهاء والمفسرين

ينكر رفع عيسى ونزوله ، حتى الإمام الرازى الذى تمسك الشيخ الكاتب فى مقالة الرد الثانية بقول نقله عن تفسيره فى غير محله كما يتمسك الغريق بكل حشيش ، وقد عرفت قول هذا الإمام فى محله مما نقلنا عنه بنصه .. فقد يكون المفسرون مختلفين فى تفسير آيات الرفع وآيات النزول ويكون لبعضهم قول مرجوح فى تفسير بعض تلك الآيات مخالف لأقوال الآخرين ، ولكن لا جرم أن كلهم متفقون فى أساس عقيدة رفع عيسى ونزوله . ولعل هذا الإجماع منهم مبنى على تواتر الأحاديث فى نزوله المقتضى أيضا للرفع السابق عليه ، إن لم يكن إجماعهم على الرفع مبنيا على قوله تعالى « وماقتلوه يقينا بل رفعه الله إليه » المحكم فى دلالته .

وهذه النقطة من موضوع رفع عيسى ونزوله وأعنى بها مسألة تلقى الخلاف الواقع بين العلماء فى تفسير الآيات الواردة بشأنه عليه السلام ، يحتاج إلى وقفة اهتمام منا بأمرها تجليةً للحقيقة وتبديدا لغيم المغالطة المحشود حولها لقصد التشويش على الأذهان ، فقد ساق الشيخ فى مقالة الرد الثالثة ما حلا له من أقوال المفسرين فى آيتى النزول اللذين يصرفونهما إلى معان لاتتعلق بحادثة النزول ويفضلونها على المعانى المتعلقة بها ، إزاء مالا يحلو له من أقوال الآخرين ، وأراد من هذه السياقة إحداث ظن بل يقين فى أذهان القارئين غير الأيقاظ بأن هؤلاء المفسرين لايقتنعون بنزول عيسى فى آخر الزمان كمالا يقتنع الشيخ ، استغلالا لأقوالهم فى تأييد رأيه الشاذ وانحرافا عن محجة النصيحة والإخلاص فى نقل الأقوال ، فقد يظن من قرأ المقالة واطلع على أن الإمامين النووى والزمخشرى اللذين يخالفان الإمام ابن جرير القائل برجوع كلا الضميرين المجرورين فى قوله تعالى « وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته » إلى عيسى والمرجِّح لاحتمال كون الآية مشيرة إلى حادثة نزوله قبل موته ؛ يختاران غير هذا المعنى رائيين فى قراءة أبى بن كعب « ليؤمنن به قبل موتهم » مانعا عنه .. يظن من قرأ ذلك أن النووى والزمخشرى لا يعترفان بوقوع حادثة النزول فى آخر الزمان التى هى محل

النزاع بينى وبين الشيخ كحادثة الرفع أو على الأقل يشكان فيها كما يشك الشيخ ويشكك .. وليس الأمر كذلك قطعا ، لأن حادثة نزوله مضمونة الثبوت عند جميع العلماء بالأحاديث المتواترة فى جملتها البالغة ستين حديثا برواية واحد وثلاثين صحابيا ، وإنما يخالف من يخالف فى حمل بعض الآيات على الإشارة إلى تلك الحادثة التى لاشبهة لأحد فى وقوعها، كما أن حادثة رفعه مضمونة الثبوت بآية النساء وأحاديث النزول معا. وباقى الآيات بعضها ظاهرة فى نزوله وبعضها فى رفعه ، حتى إن الآية المذكورة آنفا الواردة عقب آية النساء القطعية الدلالة على الرفع وهى قوله تعالى « وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته »، قريبة الظهور من القطعية فى الدلالة على النزول، وحتى إن قول ابن جرير فى ترجيح هذا الاحتمال «إنه أولى بالصحة والصواب» ليس إلا أقل ما ينبغى أن يقال عنه ، لأن الاحتمال المقابل الذى ذهب إلى ترجيحه النووى والزمخشري بإرجاع الضمير الثانى إلى أهل الكتاب، غير معقول فى ذاته لكون إيمان أهل الكتاب جميعا بعيسى قبل موتهم خلافَ الواقع والقائلون به يدعون وقوع هذا الإيمان عند موتهم، لكن نص القرآن «قبل موته» لاحين موته، وليس لهذا الاحتمال مرجح غير قراءة أبىّ لكنها قراءة شاذة لا تعد قرآنا ولا يكون الاستناد إليها تاما؛ ولكون هذه الآية قريبة الظهور من القطعية فى الدلالة على نزول عيسى ترى فى نهاية بعض الروايات لأحاديث نزوله، قولَ الراوى : « اقرأوا إن شئتم قوله تعالى (وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته) وقد أعاده أبو هريرة ثلاث مرات .

فلا كلام لأحد ممن يُسمع كلامه فى ثبوت نزوله عليه السلام بأحاديثه الجرّارة، بحيث يكون كلام الشيخ كاتب المقالات بشأنها فى «الرسالة» أدنى من صوت جناح بعوضة وأنكر ، ومثله كلامه فى إنكاره حتى غلبةَ الظن برفعه أو نزوله من آيات الرفع والنزول الواردة فى كتاب الله، وقدأوضحنا مبلغ بعض منها فى الدلالة القطعية.

فإذا فرضنا أن عقيدة المسلمين فى رفع عيسى ونزوله لا تجد مستَنَدا يكفيها من

قول الله وقول رسوله وأقوال رواة قول الرسول من الصحابة والتابعين وأئمة الحديث والاجتهاد والتفسير ولو بقدر ما وجده كاتب المقالات وكفاه من المستند على خلافه في قول للإمام الرازى مخالف لأقوال غيره بل مناقض لأقواله نفسه أيضاً [١] فنعود ونقول: من أين تولدت هذه الأسطورة التى اعتقدها المسلمون ، ولا مصلحة لهم فى اختلاق منقبة لعيسى عليه السلام برفعه إلى السماء ثم تنزله منها إذا جاء أوانه منقبةً ثانية ، ولا فى اختلاق ستين حديثا من لسان نبيهم مصدقا لها بواسطة ثلاثين رواة من الصحابة مسمَّين بأسمائهم؟ فإن كانت تلك العقيدة الشاملة أسطورة على الرغم من جموع الأحاديث والآيات المحتشدة حولها، فالمعقول أن تكون الأسطورة فى نفس تلك الأحاديث والآيات لا فى اختلاق الأحاديث الدالة عليها ولا فى فهمها واستنباطها من الآيات ، ومعنى هذا القول عدم كون الأحاديث المذكورة عندمن لم يعتقد بها أحاديث الرسول الناطق بالوحى، سواء صحت نسبتها إليه أو لم تصح، ولا الآيات التى استنبطوا منها تلك العقيدة كلام الله !! .

نعم ، إن الوضع الصحيح المعقول لهذه المسألة التى ينازعنا فيها الشيخ كاتب مقالات الرد ، أن تحلل على هذا الشكل الذى ذكرنا آنفا مهما كان ثقيلا ، فالمعقول أن يكون المسلمون أخذوا هذه الأسطورة من الكتاب والسنة، وأن يكون الكتاب والسنة أخذاها من المسيحية على منوال قول الأستاذ فريد وجدى عن العلم الحديث الغربى الذى دالت إليه الدولة فى الأرض وآمن به نوابغ الشرق الإسلامى: «إنه نظر نظرة فى الأديان فرأى اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض» وقد أوردت قول الأستاذ فريد هذا فى

---

[١] قد علمت قول الإمام فى تفسير آية النساء: «إن رفعه إلى السماء ثابت بهذه الآية» . ولننقل هنا قوله فى تفسير آية الزخرف : « وإنه لعلم للساعة » : «أى شرط من أشراطها فسمى الشرط الدال على الشئ علما لحصول العلم به وقرأ ابن مسعود « لعلم » وهو العلامة وقرأ أبى « لذكر » وفى الحديث أن عيسى ينزل على ثنية فى الأرض المقدسة يقال لها أفيق وبيده حربة وبها يقتل الدجال فيأتى بيت المقدس والناس فى صلاة الصبح والإمام يؤم بهم فيتأخر الإمام فيقدمه عيسى ويصلى خلفه على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ثم يقتل الخنازير ويكسر الصليب ويخرب البيع والكنائس» .

أول «القول الفصل» وفى أمكنة كثيرة من هذا الكتاب المشتمل على «القول الفصل».

وليس هذا القول منى فى مغزى شذاذ العلماء المصريين من إثارة الخلاف فى مسألة رفع عيسى ونزوله ، بمجرد سوء الظن فى فئة سيئى الظن بالسنة ، أو قياسا قاسيا من قول الأستاذ فريد وجدى عن العلم الحديث ؛ فقد نقل الشيخ بقلمه فى أخرى مقالات الرد علينا « الرسالة » ٥١٩ عن الشيخ رشيد رضا[1] فى جوابه على سؤال ورد إليه من تونس فى مسألة عيسى : « ليس فى القرآن نص صريح فى أن عيسى رفع بجسده وروحه إلى السماء[2] وليس فيه نص صريح بأنه ينزل من السماء إنما هذه عقيدة النصارى ، وقد حاولوا فى كل زمان منذ ظهور الإسلام بثها فى المسلمين » ثم تكلم عن الأحاديث وقال « إن هذه المسألة (يعنى مسألة نزوله) من المسائل الخلافية حتى بين المنقول عنهم رفع المسيح بروحه وجسده إلى السماء » .

فيفهم من هذا أن الأحاديث هى واسطة بث هذه العقيدة النصرانية فى المسلمين. ومعنى الجملة الأخيرة من كلام الشيخ رشيد أن أحاديث النزول لا قيمة لها فى إثبات نزول عيسى ولو بقدر إثبات رفعه بالكتاب، فثبت ماقلنا ان تلك الأحاديث ليست غير أساطير [عند فئة الشذوذ] بثها النصارى فى كتب السنة للمسلمين وفيها صحيحا البخارى ومسلم وغيرهما أو بالأصح بثها النصارى فى منابع تلك الكتب الأولية ، ثم يقال ومن أين دخلت أنباء رفعه ونزوله لاسيما أنباء رفعه فى الكتاب التى لها قيمة دلالتها أكثر من قيمة أحاديث نزوله ، مهما لم تكن هذه الدلاله قطعية عند الفئة ؟ فلزم أن تكون آيات الكتاب أيضا أساطير من آثار بث النصارى ، على الرغم من أن فى آية النساء

---

[١] وبهذا الشيخ يتم عدد المشايخ الثلاثة الذين هم سلف الشيخ كاتب مقالات الرد وسنده فى اختيار مسلك التشكيك فى مسألة رفع عيسى ونزوله والذين إليهم ينتهى كل شذوذ محدث فى الأزمنة الأخيرة بمصر .

[٢] قد علمت مما ذكرنا فى الرقم (٥) أن الشك فى هذا يرجع إلى الشك فى كون عيسى مؤلفا من الروح والجسد !!

تصحيحا لما يعتقده النصارى من قتل المسيح وصلبه . ومن هذا يعرف أن مرض الشذوذ في هذه المسألة مداه أعمق مما يُظهرونه من عدم الاعتماد على قوة دلالة الكتاب عليها أو قوة ثبوت الأحاديث الواردة فيها ، والشيخ كاتب مقالات الرد في « الرسالة » أقل بكثير من أن يساور جبال الآيات والأحاديث واعتمادات العلماء عليها ثبوتاً ودلالة فيجعلَ عالى تلك الجبال سافلها إلى أن لا يبقى فيها ما يكفى لغلبة الظن فضلا عن اليقين؛ فقد رأيتم كيف عجز عن زعزعة آية النساء وحدها أعنى قوله تعالى « وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه » قيد شعرة عن مكانها فى الدلالة .

التاسع ، ومع ما أشرنا إليه من عمق الشبهة المؤدية بالشيخ ومن أخذ عنهم إلى شذوذ الرأى فى أمر عيسى عليه السلام ، فنحن لا نزال حائرين فى السبب الذى جرَّأهم على نفى مستند فى الكتاب أو السنة يصلح لتكوين عقيدة يطمئن إليها القلب بأنه رُفع بجسمه إلى السماء . والشيخ ليس بغافل ولا جاهل لحد أن لا يرى مستندات الكتاب التى أحصيناها إلى هنا ، فضلا عن مستندات السنة ؛ لأنه إن كان عيسى لاسيما عيسى الذى ما قتلوه وما صلبوه مؤلفا من الجسم والروح فلا بد أن يكون المرفوع بنص القرآن الناطق برفع عيسى، هذا «المؤلَّف» ولا بد أن يتكون فى كل معتقد لصدق القرآن وكون عيسى مؤلفا من الروح والجسد ، عقيدة كذلك يطمئن إليها قلبه . وهل يظن الشيخ الذى لا يطمئن قلبه إليها أن عقائد المسلمين عامتهم وخاصتهم فى هذا الرفع منذ نزول القرآن إلى زمان الشيخ أو زمان شيوخه الذين أخذ عنهم ، مبنيةٌ على الهواء لا مستند لها ؟ فإن كان عنده ذرة من الإنصاف فليُمدَّ عن التشكيك فى مستند هذه العقيدة الإسلامية فهو ظاهر لكل من يقرأ القرآن ويفهم لغته ، فإنكار هذا المستند الصريح يؤول إلى إنكار كون القرآن كتابا صالحا للاستناد كمسانيد كتب الحديث . فإن كانت أحاديث نزول عيسى اختلقها رواتها المسلمون تقليدا للأسطورة النصرانية، فمن اختلق آيات رفعه ودسها فى القرآن للتقليد نفسه ؟ ومهما كنت غير محسن الظن بالشيخ فلا

أظنه مستهترا لحدأن يقول بكون الأديان أساطير مشتقا بعضها من بعض كما قال الأستاذ فريد وجدى بك بأن ذلك عقيدة نوابغ الشرق الإسلامى بعد اتصاله بالغرب كما كان رفع عيسى ونزوله عقيدة المليين من النصارى والمسلمين .

لكن الحق الذى يلوح لى فى تقدير عقلية الشيخ تجاه هذه المسألة أنه يدرك ـ بقدر ما أدركه أنا ـ عدم كفاية ما أتى به من تزييف الأحاديث أو تأويل الآيات لهدم ما تأسس عند المسلمين من عقيدة رفع المسيح عليه السلام ونزوله ثم قلبها إلى أسطورة نصرانية ، لولا أن يكون عنده ما يعتمد عليه فى عملية الهدم اعتمادا جديا غيرُ التلاعب بتأويل النصوص البالغ حد التحريف والاعتساف أو التزييف الخارج عن الإنصاف . لكن الشيخ يشتغل بهذه المظاهر الضعيفة غير الكافية لدك الجبال ويكتم السبب الحقيقى فى عدم اعترافه بحادثتى الرفع والنزول ، فيسعى لنشدان مهرب فى لفظ القرآن يخلصه من تلك العقيدة الإسلامية متكلفا فى هذا السعى غاية التكلف وساترا للمانع الحقيقى ، ناهيك من تكلفه بتبديل رفع عيسى المذكور فى القرآن وتحويله إلى رفع روحه أو درجته غير المذكورين فيه. فهذا الأمر الظاهر يكفيه فى فهم تكلفه إن لم يفهم الموانع الموجودة فى أسلوب القرآن التى أرينا بعضها فى « القول الفصل » وبعضها فى هذا الذيل ، وكلها يمنعه عن استبدال ما هو غير مذكور فى القرآن مكان المذكور فيه ، ولو كان عند الشيخ من الصراحة والشجاعة نصف ما عنده من الإقدام على معاندة الحق ، لأبان عما يضمره تحت لسانه من السبب الحقيقى فى عدم اعترافه بعقيدة الرفع والنزول ، فأراح الناس من استغراب ما اختاره لنفسه فى النقاش من الموقف الحرج واستراح ، وذلك السبب الحقيقى هو ـ كما أشرنا إليه فى « القول الفصل » ـ كون حادثة رفع عيسى إلى السماء ونزوله منها من المستحيلات عند أهل الثقافة العصرية الذين لا يؤمنون بالمغيبات والذين يسمى الشيخ كاتب مقالات الرد منذ إنكاره الشيطان ليكون منهم [1] سواء

---

[١] فكأنه لا يرى ما يدل عليه القرآن إذا خلى وطبعه وهو رفع عيسى إلى السماء ثم نزوله =

اعترف به أو لم يعترف جريا على نظام الدس والاستبطان اللذين أفشى عنهما الأستاذ فريد أيضا واللذين لم ينته دورهما بعدُ فى الشرق الإسلامى، لاسيما بالنسبة إلى الشيوخ المعممين المستفيدين من الوظائف الدينية . فحقيقة الأمر التى لا يبوح بها الشيخ أن مستنده فى إنكار عقيدتنا بشأن رفع عيسى و نزوله، هو العلم الحديث الذى يستند إليه منكرو المعجزات وسائر المغيبات ، حين كان مستندنا فى عقيدتنا الآيات والأحاديث القديمة التى لا يقيم لها العلم الحديث وعلماؤه وزنا غير وزن الأساطير . كان هذا العلم قد قذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير وكان الشرق الإسلامى على قول الأستاذ فريد وجدى بك لمارأى دينه بعد اتصاله بالغرب ماثلا فيها، لم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله . والشيخ كاتب المقالات يعرف كل هذا ، فإن كان لا يعرفه فقد تعلمه من قول الأستاذ فريد المنشور فى « الأهرام » قبل سنوات . تعلّمه وكوّن منه عقيدة لنفسه تستهل فى عينيه هدمَ عقائد المسلمين واحدة بعد واحدة مع ما تستند إليه هذه العقائد من الآيات والأحاديث . أما هدم العلم الحديث القاذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير فالشيخ يراه أكبر من أن يحاوله كما قال الأستاذ فريد بالنسبة إلى الشرق الإسلامى عامة . وويل للإسلام فى أيام محنته من علمائه الذين لا يخذلونه فحسب مع أهله وذويه الخاذلين ، بل ويجهلون عليه أيضا مع أعدائه الجاهلين .

= منها من الممكنات عقلا فيأوله بما يمكن ، بناء على ما تقرر عند علماء الإسلام من أنه إذا تعارض العقل والنقل يؤول النقل . لكن رفع عيسى ونزوله وغيرها من الخوارق قد حققنا فى « القول الفصل » أنه من خوارق العادة لا من خوارق العقل ، فلا كلام فى إمكانها العقلى بعد ثبوت وجود الله خالق الكائنات . ولعل الشيخ لا يعرف الإمكان والاستحالة بالضبط ولا عدم كون تحديدها من اختصاص العلم الحديث المبنى على التجربة التى تضيق دائرتها عن دائرة العقل ، ولم يقرأ ما كتبناه فى « القول الفصل » بهذا الصدد . فهذا المانع العلمى المزعوم مع حمى الضغينة الحاصلة من الانهزام أمام « القول الفصل » ولدا فى قلب الشيخ غير المطمئن عنادا اطمأن إليه فهو رائده فيما كتبه وفيما سيكتبه، فينزل عيسى المرفوع ولاينزل الشيخ عن دعواه المبنية على العناد، ومن يضلل الله فما له من هاد .

العاشر ، أن لمسألة رفع عيسى ونزوله شكلين فى وضعها موضع البحث والنظر ، الأول : وضعها لمعرفة أى القولين من إثباتهما له أو نفيهما عنه صادق مطابق للواقع ، أو على الأقل معرفة أى القولين أحق بالترجيح والاختيار على تقدير وقوع الاختلاف فى المسألة ؟ .

والشكل الثانى: أن الرفع والنزول واقعان لا شك فيهما وأن إنكارهما ضلال عن الحق والصواب ، لكن التردد فى كون هذا الضلال كفرا أو ما دون الكفر ؟ فمسألة التكفير أو عدم التكفير إنما يتصور هكذا أى بعد تعين الأمر الواقع بحصول غلبة الظن فيه على الأقل ، وعند ذلك لا يجوز التردد فى أصل الحكم بوقوع الرفع والنزول أو عدم وقوعهما كما فى الشكل الأول .

وكما أن الذى يهم طالب الاطلاع على الحقيقة الواقعة فى هذه المسألة هو الشكل الأول، أعنى البت فى أمر عيسى عليه السلام هل رفع إلى السماء أم لم يرفع وهل ينزل منها فى آخر الزمان أو لا يكون له نزول كما لم يسبق له رفع ؟ .. كما أن المهم فى ذاته هو هذا الشكل، فبالنظر إلى نشر الفتوى فى مجلة «الرسالة» كان المهم المنتظر وضع المسألة موضع البحث على شكلها الأول أيا ما كانت صورة الاستفتاء ؟ إذ لا يهم القراء معرفة تكفير المنكر أو عدم تكفيره بقدر ما يهمهم معرفة الواقع من أمر عيسى . وكان هذا الشكل هو المقصود أيضا فى نظر الشيخ المفتى كاتب مقالات الرد على « القول الفصل » لكونه متضمنا لمذهبه الخاص فى المسألة وهو نفى حادثتى الرفع والنزول بالمرة، لا نفيهما الراجع إلى نفى الكفر فقط للمنكر مع ترجيح صحة وقوع الحادثتين ترجيحا عاديا مبنيا على غلبة الظن بوقوعهما . وقد يكون المستفتى لم يحسن عرض المسألة على المفتى ، ومع هذا فمن المستبعد جدا أن يقصد المستفتى معرفة ما يترتب على إنكار الرفع والنزول من الكفر أو عدم الكفر ، لينكرهما إن لم يوجب الكفر وليقرّ بهما إن أوجب ، كائنا ما كان الواقع وما كان الرأى الراجح فى المسألة عند المفتى .

وقد خيل إلى بعض الأذهان أن الشيخ كاتب المقالات لاينازعنا فى أصل المسألة فهو مقتنع برفع عيسى ونزوله كما أننا مقتنعون، وإنما ينكر كفر من ينكرهما قائلا بعدم كفاية الأدلة القائمة عليهما من الكتاب والسنة فى الحكم بكفره لعدم كون تلك الأدلة قطعية مفيدة لليقين. وفى هذا التخييل ـ الذى صادفت بين قراء مقالات الشيخ، من يدعيه ـ تخفيف على الشيخ وتفسير لمذهبه فى مسألة رفع عيسى ونزوله بما لا يبعد كل البعد عن المذهب المتوارث فى الإسلام ، بناء على أن إثبات الكفر للمنكر ليس فى السهولة بدرجة اثبات أصل المسألة الذى هو الرفع والنزول نفسهما ، لكن شيئا من هذا التفسير وذاك التخييل لا يقوم على أساس من الصحة وإنما هو غفلة من أولئك المحسنين الظن بالشيخ وأمثاله تعوّد ناشرو الأفكار الزائغة بين المسلمين أن يستفيدوا من مثلها فى ترويج أباطيلهم ، بل الشيخ ينازعنا فى أصل المسألة قبل وصفها فينكر رفع عيسى ونزوله وينكر بعد ذلك طبعا كفر من ينكر رفع عيسى ونزوله. وفى الحقيقة أن تكفير المنكر إنما يتصور بعد الاعتراف بثبوت الحادثتين بأدلتهما من الكتاب والسنة فإذا لم يُقبل ثبوتهما كما ادعاه الخصم كان تكفير المنكر ساقطا بطبيعة الحال .

وإنما قلنا إن الشيخ ينازعنا فى أصل المسألة وهو مقصوده من هذا النقاش فينكر رفع عيسى ونزوله بالمرة ، فهذا مذهبه الذى يسعى لترويجه فى فتواه وفى مقالاته التى يدعم بها الفتوى ، لا أنه ينكر كفر المنكر فقط ويتفق معنا فى تصديق الرفع والنزول كما يتخيله الملتمسون له عذرا واقترابا من المذهب المتوارث فى الإسلام . والدليل على ماقلنا فى أصل مذهب الشيخ ومقصده من النقاش أنه يعترض على أدلتنا من الكتاب والسنة فى إثبات الرفع والنزول ساعيا لنقضهما بالتأويل فى أدلة الكتاب والتزييف فى أدلة السنة ، وأدلتنا من الكتاب والسنة ليست أدلة إثبات الكفر لمن ينكر حادثتى الرفع والنزول ، بل أدلة إثبات الحادثتين نفسهما . ثم إن الاستفتاء ـ نظراً إلى ما نقله الشيخ عنه فى صدر مقالته الأولى المنشورة قبل انتشار « القول الفصل » ـ

صريح فى السؤالين ، الأول: «هل عيسى حى أو ميت فى نظر القرآن الكريم والسنة المطهرة ؟ » والثانى : « ماحكم المسلم الذى ينكر أنه حى؟ » فالسؤال الأول المستفسر عن حياة عيسى سؤال عن صحة رفعه ونزوله التى سميناها أصل المسألة ، وسمينا السؤال عنها الشكل الأول فى وضع المسألة موضع البحث . وكان جواب الشيخ فى فتواه على هذا السؤال كما هو مصرح به فى مقالته الأولى « الرسالة » عدد ٤١٢ ومكرر فى مقالته الثانية المنشورة بعد سنة « الرسالة » عدد ٥١٤ ـ وهى مقالة الرد الأولى على « القول الفصل » : « ليس فى القرآن الكريم ولا فى السنة المطهرة مستند يصلح لتكوين عقيدة يطمئن إليها القلب بأن عيسى رفع بجسمه إلى السماء وأنه سينزل منها آخر الزمان إلى الأرض» والجواب أيضا صريح فى أنه ليس فى الكتاب ولا فى السنة دليل يُستند إليه ويعتمد عليه لاعتقاد أن عيسى عليه السلام رفع بجسمه إلى السماء وأنه سينزل منها ، فإن رأى المتقدمون دليلا لهما فى الكتاب والسنة فقلب الشيخ لا يطمئن إليه ولا يعتمد عليه ! [1] وأى شئ يطلب فى تعيين مذهب الشيخ كاتب المقالات بعد هذا القول الصريح فى إنكار رفع عيسى ونزوله ؟ فليقرأه الغافلون المخففون عن مذهبه

---

[١] وإن شئت فضم إلى هذا القول المصرح به فى مقالته الأولى من المقالات الخمس التى كتبها ردا على « القول الفصل » ، قوله فى آخر مقالة الرد الثالثة « الرسالة عدد ٥١٧ » : « ليس فى القرآن الكريم ما يفيد بظاهره غلبة الظن بنزول عيسى أو رفعه فضلا عما يفيد القطع الذى يكفر منكره كما يزعمون » .

• وأنا أقول : لا خوف من الكفر على مذهب الشيخ الفسيح الذى قطع به وأشاده بعنوان «التحقيق» من أن مايجب الإيمان به يرجع إلى الأصول التى اشتركت فيها الأديان السماوية بأجمعها . . لاخوف على أحد من الكفر ولو أنكر نصوص القرآن القطعية بأجمعها ما دام القرآن تفرد بها ، لعدم كون مسألة رفع عيسى ونزوله ولا تلك النصوص التى تفرد القرآن بها ، من الأصول التى اشتركت فيها الأديان السماوية بأجمعها . وقد لفت مذهب الشيخ هذا الذى نستنكره ، نظر صديقى العلامة الكبير مؤلف « نظرة عابرة » أيضا ، فسجله عليه تسجيلة غير عابرة .

الزاعمون أنه لاينكر عقيدة الرفع والنزول المتوارثة فى الإسلام وإنما ينكر كفر المنكر.

نعم ، إن هنا شيئا أوقع هؤلاء المخففين عن مذهب الشيخ فى الغلط، وهو أنه ينفى الكفر عن المنكر فى جواب السؤال الثانى من الاستفتاء، وذلك بعد نفى الرفع والنزول نفسيهما فى جواب السؤال الأول .. وكان بين المرحلتين للنفى المذكورتين فى الجوابين واللتين إحداهما إنكار الرفع والنزول وعدم التصديق بوقوعهما وثانيتهما إنكار كفر المنكر ، مرحلة التصديق بوقوعهما مع الكف عن تكفير من ينكرهما اكتفاء بتضليله لم يذكرها الشيخ فى فتواه مع كونها الأجدر بالذكر ممن لايقدم على تكفير المنكر إن كان يصدّق بوقوع الحادثتين، بل تخطّى من مرحلة انكارهما الى مرحلة عدم تكفير المنكر باذلا لهذه المرحلة عظيم اهتمامه فى مقالاته ، فظن بسبب هذا الاهتمام من لم يستكملوا يقظتهم فى مطالعة المقالات المنشورة أن قلب الشيخ يطمئن إلى المرحلة المتوسطة بين الطرفين رغم عدم تعرضه فى كلامه لهذه المرحلة، بناء على عدم كونه موافقا لمذهبه الذى هو إنكار الرفع والنزول بالمرة . ولم يحترز عن حصول هذا الظن فى الأذهان البسيطة بل رغب فيه مع كونه مخالفا لمذهبه فى شأن عيسى، تشويشا للأمر على القارئين وتلبيسا للواقع بخلافه، لأنه خاف الانهزام فى ترويج مذهبه مباشرةً المنكر للرفع والنزول فأراد ترويجه فى ضمن إنكاره لتكفير من ينكرهما وأراد تصعيب الموقف على خصومه، لأنه يرى إثبات الحكم بكفر من ينكر الرفع والنزول أصعب من إثبات الرفع والنزول، لا سيما فى نظر قوم عصريين يباح عندهم للكافر كفره ولا يجوز لأحد تكفيره ، فكأنهم فهموا من قول الأوائل « لاذنب أعظم من الكفر » إعظام التكفير ومنعه ليمتنع معه الكفر . فالشيخ يستخدم الحيلة فى ترويج شذوذه الذى هو عدم الاعتراف بالرفع والنزول لعيسى عليه السلام فيضع تأمينا عليه بتصويره فى صورة عدم الاعتراف بكفر من ينكرهما ويجعل محل النزاع فى بادئ النظر تكفيرَ منكر الرفع والنزول، لا صحة القول بهما نفسهما، مع أنه ينازعنا فيها كما أثبتناه بأدلة صريحة من كلامه .

وأنا الذى أعلم أن نزاع الشيخ معى فى أصل وقوع الرفع والنزول قبل وصفه ، ومع العلم بذلك أراه يجرنى إلى موقف البحث فى كفر منكر الرفع والنزول أو عدم كفره، بدلا من البحث فى كونه محقا فى الإنكار أو ضالا عن الحق والصواب ، ويقصد بذلك تحريج الموقف علىّ - ما كنت لأستصعب أن أجاريه فى الموقف الذى يريد أن أقف فيه فأكفِّرَ منكر رفع عيسى ونزوله وأكفِّرَ أيضا من لا يكتفى بالكف عن تكفير المنكر بل يضيف إليه الكف عن تضليله وتخطئته تنزيلا للآيات والأحاديث الواردة بشأنهما منزلة العدم .. لكن كتابى « القول الفصل » لم أحكم فيه على أحد بالكفر وإنما اتهمت أناسا بعدم الإيمان بالمعجزات لعدم إيمانهم بالمغيبات ، ولم يكن ذلك تجنبا منى وابتعادا عن الصراحة ، بل لعدم الفائدة فى إكفار أحد فى هذا الزمان الذى لا أسهل على كثير من الناس فيه من أن يكفُرَ ثم يقول ما كفرت ، على مثال ما وقع فى حكايات الزمن القديم المستظرفة من قول رجل بليد : « كانوا يقولون لا يصلَّى بغير وضوء فقد صليت أنا وما ضر صلاتى شيئا» . وماذاموقف الشيخ الذى لم يكفر فى إنكار رفع عيسى ونزوله ، لما أنكر وجود الشيطان كائنا حيا عاقلا كما وصفه الله فى عشرات من آيات كتابه فقال مثلا « يا إبليس ما منعك أن لاتسجد لما خلقت بيدى أستكبرت أم كنت من العالين قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين قال فاخرج منها فإنك رجيم » إلى أن قال « لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين » وقال « إنه يراكم هووقبيله من حيث لاترونهم» وقال« كان من الجن ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى وهم لكم عدو » وقال « كمثل الشيطان إذقال للإنسان اكفر فلما كفر قال إنى برىء منك إنى أخاف الله رب العالمين » ثم اعتذر الشيخ بما هو أقبح من ذنبه فقال « إن الله يجارى فى آيات الشيطان عقيدة العرب الجاهليين » فإذا ضاقت عليه الحيلة فى تأويل الآيات والاستخفاف بالأحاديث الواردة فى رفع عيسى ونزوله ،

من ردودنا القاضية عليهما فسيقول إن الله ورسوله يجاريان فى تلك الآيات والأحاديث الأساطيرَ النصرانية ، فإن كفر الشيخ فى شئ من هذا ولم يعترف بأنه كفر فماذا يحصل من تكفيره ؟ .

ولا نريد من الحكم بالكفر على أحد إلا مقابلة ما كان سببا لذلك من قول أو فعل ، بمنتهى التقبيح وتحذير المسلمين من مثل تلك المخاطرة بأنفسهم لئلا يستحقوا نار جهنم الخالدة . هذا إذا كان المخاطر من عامة الناس المحتاجين إلى التنبيه والإرشاد ، وأما إن كان من خاصتهم المشتغلين بالنشر والتأليف فالمقصود من تكفيره تحذير المسلمين من أن يأتمنوه فى دينهم ويعوّلوا على آرائه فيه ، وإن شئت فقل إن المقصود تعريفهم به على أنه من مستبطنى الإلحاد فى الشرق الإسلامى الذين أشار الأستاذ فريد وجدى بك فى إحدى مقالاته القديمة إليهم وإلى أنهم مشتغلون بتهيئة الأذهان لقبول ما استبطنوه دسا فى مقالاتهم وقصائدهم .

والذين يتسامحون فى مسائل الكفر ويلومون من يحذّر الناس من الوقوع فى الكفر من دون لوم الواقع ، فهذا التسامح فى غير محله يكون تشجيعا للكافر على كفره واستخفافا بعذاب الله المترتب عليه . ولا يغرن المسلمين ظهور المتسامح فى مظهر الرحيم للخالق وإظهاره المحذرَ فى مظهر القاسى المشدد ، لأنه إذا كان قول المشدد أكثر موافقة لما هو المفهوم من قول الله ورسوله فلا بد أن يكون المتسامح الذى لم يتخذ عند الله عهدا ، فضوليا فى رحمته للذين قال الله عنهم « فما أصبرهم على النار » ولا سيما فضوليا فى رحمته المترجمة عن رحمة الله التى هى غير تابعة لرحمة من لا يعنيه الكفر والإيمان ، بمعنى أنه لا يغضبه الأول ولا يسره الثانى ، لأن منشأ هذا التسامح عدم أهمية أن يكون دين البلاد — وفيه دين المتسامح — عرضة للخطر عنده من كفر الكافر واقتفاء غيره بأثره . أما عدم اعتراف المتسامح بهذا الخطر فمن قلة اهتمامه وعنايته بأمر الدين ، فلو كان مثل هذا الخطر متوجها إلى ما هو عزيز عنده كماله ومنصبه لأقلقه أدنى شبهة توقعه

فيه وأرقه أضعف احتمال وقوعه ، والله تعالى يقول « قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره » .

وما رأيته فى بعض المجلات نقلا عن قول من كان يقول أنا مسلم على مذهب الشيخ محمد عبده ، وقد أراد به الناقل مدح الشيخ بسعة الصدر حيث يعدّ مسلما أكثر من يعدهم غيره خارجين عن الإسلام ، فشئ يضر القائل والناقل والشيخ صاحب المذهب الذى يجوز عنده ما يكون كفرا عند غيره . وماذا ينفع المتمسك بمذهب الشيخ محمد عبده الشاذ تمسكه ؟ بعد أن قال النبى صلى الله عليه وسلم «يافاطمة لاأغنى عنك من الله شيئا » .

ولا يرد علينا فى هذا المقام قوله صلى الله عليه وسلم « يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا » لأنا لا نريد بالتشديد فى مسائل الكفر والإيمان إخراج مرتكبى الكبيرة مثلا عن الإيمان كما هو مذهب المعتزلة أو إدخاله مع ذلك فى الكفر كما هو مذهب الخوارج ، وإنما نريد التحذير من نقص فى الإيمان بقدرة الله أو زيغ فى العقيدة أتى إلى الشرق من علم الغرب المادى مثل إنكار المعجزات والمغيبات أو تقليد لغير المسلمين وتشبه بهم لا لمصلحة سوى التقليد والتشبه ، حتى إن بعض المتشبهين لا يحس بأى أذى فى قلبه من أن يظنه من رآه ، أجنبيا عن الإسلام فى دياره بل يعتز بهذا التشبه ولا يبالى بذلك الظن . فهو كافر عندى تنقصه عزة النفس الإسلامية وتقوم مقامها الاستهانة بالإسلام ، وليس فى الاحتفاظ بهذه العزة فى قلب المسلم باجتناب ما ينافيها أىّ حرج. وليعلم من يهمه أن يلقى الله مسلما من أهل هذا الزمان الذى كثرت فيه ألفاظ الباحثين فى مسائل الدين ، أن الإسلام الذى من يبتغ غيره دينا فلن يقبل منه، دين فى غاية العلو والحساسية ، دين يجدر بالمسلمين أن يتعلموا الكرامة من كرامته ، فمن يكرم دينه يكرم نفسه ومن لا يكرم نفسه لا يكرم . فهذا الدين لايعذر المسلم على أى تقصير فى تعظيمه

فيفارقه بأدنى استهانة منه بجانبه [1] وإن تغاضى عما فرط فى أداء واجباته بشرط أن يكون ذلك فى ملامة نفس وندامة قلب ، فمن الممكن لمقترف كثير من المحرمات مع مراعاة هذه الشروط أن يسلم دينه بسلامة إيمانه، ولاسلامة لإيمان من يستحل ماحرمه الله أويستخف بكرامة دينه، فشارب الخمر مع الاعتراف بذنبه مسلم، والقائلُ ولومن غير شرب : «ماذا يلزم من هذا ؟ » كافر ، كما أن شارب الماء متشبها بشارب الخمر مذنب.

ومن المفيد أن أنقل هنا ما قلت فى آخر مقالة كنت كتبتها قبل سنين فى مجلة « الفتح » الإسلامية بعنوان « فتنة القبعة الجديدةُ ومغزاها الجديد » :

« أماحديث (هلا شققت عن قلبه) [2] وحسنُ الظن بالمسلمين وترجيحُ الاحتمال الواحد على تسعة وتسعين احتمالا إذا كان الواحد ينجيهم من الكفر وتعليقُ الحكم به على اتفاق الفقهاء وأمثال ذلك من الوصايا الفقهية الموجبة للأخذ بالتساهل والكفّ عن التشديد فى مسائل الكفر والإيمان، فتلك أحكام الإسلام المدنية السمحة التى ينبغى أن يعمل بها فى الأزمنة والحالات الطبيعية وفى أزمنة قوة الإسلام وعدم الخوف عليه من أعدائه . ففى تلك الأزمنة كان يُخاف على حياة الذين تحس منهم أمارات الإعراض عن الإسلام ، بدلا من أن يخاف على حياة الإسلام نفسه، فكان يخفف عنهم فى الحكم رحمة بهم . والآن ، وقد تجرأ أعداء الإسلام فى داخل بلاده وعقر دياره على إعلان الحرب ضده وانقلب حديث حسن الظن بالمسلم إلى حسن الظن بعدو المسلم ، يحق لى أن أقول للعلماء الغافلين المتجاهلين لهول الموقف وخطورته الذى يُغضب الحليم ويوقظ النائم ويستفز الغيور ، كما نرى الدول المراعية لقواعد الحرية والمتأدبة بلطف المدنية

---

[١] وإنى أمثل هذه الاستهانة المكفرة التى يستهين بها بعض الناس فى زماننا ، بأن يقال أنا تركى أو عربى أولا ثم مسلم .

[٢] خطاب لأسامة بن زيد لما قتل فى واقعة فدك مرداس بن نهيك مع تلفظه بكلمة التوحيد ثم اعتذر بأنه قالها بلسانه .

تأخذ حذرها فى زمن الحرب والخطر على كيانها وتعمل بكل حزم وشدة .. والآن يحق لى أن أقول لهؤلاء العلماء :

ألا فارحموا الإسلام ولا ترحموا أعداءه ، ولا تستخرجوا من أحكامه وقوانينه نصيرا وظهيرا لأعدائه ، ولا تجعلوا الإسلام دين غفلة وغباء وحمق يرحم أعداءه الذين لا يرحمونه ويخلى لهم الجو حتى يرموه من خلفه ويُجهزوا عليه .. »

الحادى عشر ، أن سيدنا عيسى قتله اليهود وصلبوه فى عقيدة النصارى، وبعد قتله بأيام أحياه الله ورفعه إلى السماء، وفى عقيدتنا نحن المسلمين رفعه الله من غير أن يسبقه القتل. فالمسلمون والنصارى متفقون على رفعه . وعند الشيخ شلتوت أنه لم يقتل ولم يصلب ولم يرفع بل عاش ما عاش فى الأرض بعد حادثة محاولة قتله ثم مات فيها ميتة عادية وانتهى أمره . فعيسى اليهود مقتول بأيديهم وعيسى النصارى والمسلمين مرفوع إلى السماء وهو فيها الآن ، وعيسى الشيخ شلتوت عاش فى الأرض ومات فيها كما يعيش ويموت غيره من الناس . فأسأله إذن : أين عاش بعد حادثة محاولة قتله ؟ ثم أين مات وأين قبره الآن ؟ وسيكون جواب الشيخ على هذا السؤال إن كان له جواب : عيسى الآن حيث كان عيسى اليهود !! .

* * *

والآن انتهينا من الجواب على مقالات الشيخ فى مسألة رفع عيسى عليه السلام ونزوله ومن درس تلك المسألة علميا ، وأتينا أقواله فيها خارج الصدد متجنين علينا وممتنين . فمن ذلك: مسألة وجود عضو فى جماعة كبار العلماء أو فى اللجنة المفرزة من الجماعة عند درس أمر الطالبين القاديانيين ، شذ هذا العضو عن زملائه فى اللجنة أو الجماعة، فاعترض على فصلهما من الأزهر شكا منه فى كفر من أنكر كون سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء ، كما هو أحد مبادئ الطائفة القاديانية المدعين نبوة غلام أحمد القاديانى الهندى بعد سيدنا محمد. فاتهمنى الشيخ كاتب مقالات الرد على « القول الفصل » بأنى

اختلقت هذا العضو الشاذ فى خيالى وعزوت إليه الطعن فى حجية حديث « لا نبي بعدى » وفى الإجماع المنعقد على ختم النبوة بنبينا وفى قطعية دلالة قوله تعالى « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » عليه ؟ ثم رأيت الشيخ الكاتب أول من يخطر بالبال أن يكون ذلك العضو إن لم يتأخر التحاقه بجماعة كبار العلماء عن زمان درس أمر الطالبين القاديانيين .

وتوضيح هذه المسألة أن الشيخ عبد المجيد اللبان تغمده الله برحمته كان هو الذى تحدث إلىّ عن وجود ذلك العضو المعترض فى فصل الطالبين زمن مفاوضة الجماعة أو اللجنة المفرزة منها فى أمرهما وفيهم الشيخ المغفور له نفسه .. تحدث إلى عنه من غير تصريح باسمه وكونه واحدا أو أكثر ، ثم استعاننى فى حل شبهته أي شبهة المعترض كاستعانة غيرى ممن كان يحسن الظن بهم ، فذكرته حديث « لا نبي بعدى » وذكرته الإجماع المنعقد عليه ، فطلب غيرهما فقرأت آية الأحزاب أعنى قوله تعالى « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » فحكى تمسك المعترض باحتمال كون المراد خاتم الزينة وإن كان احتمالا ضعيفا حيث يكفى فى درء تهمة الكفر عن الطالبين وينجيهما من الفصل ، فيكون معنى « خاتم النبيين » على هذا الاحتمال : زين الأنبياء ، وإذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال .

جرى هذا الحديث بينى وبين المغفور له حتى كتبت ما كتبته فى مقدمة هذا الكتاب (٤٥٧ جزء أول) عن تفسير هذه الآية ، وما ألفت كتابا مستقلا فى الرد على تأويل الخاتم بالزينة كما فهمه الشيخ كاتب مقالات الرد على « القول الفصل » . ولم أكتب ما كتبته عبثا من غير حاجة إليه فى هذا العصر الغريب الذى يحتاج فيه الإنسان إلى الكتابة فيما لم تسبق الحاجة إليه فى عصور الإسلام الماضية .

ولا شك أن الشيخ اللبان ما كذب فى القول عن وجود رجل فى اللجنة أو الجماعة قائل باحتمال آية الخاتم ما لا تحتمله . أما احتمال كونى كذبت واختلقت القصة فمن

المستحيل الذى لا يستطيع أن يقدره الشيخ كاتب مقالات الرد، وإعاية تصور الكذب ممن يعيبنى فى مقالته بأن تركيا كفرت بى «على تعبيره» أى تبرأت منى ، والتى كانت تبرأت منى هى حكومة تركيا الجديدة اللادينية ، وهذا التبرؤ الذى أتشرف أنا به — وقد تبرأت أنا منها قبل تبرؤها منى — يكون منقصة فى نظر الشيخ يرمينى بها ويذكرها دليلا لاحتمال اختلاق الكذب منى . وها أنذا أذكر ما ذكره ، منقصة مسجلة عليه تؤذن بكونه ممن يتصور منه الكذب ويسهل عليه القول بكذب غيره قياسا له على نفسه ، فمن منا لا يتحرج من أن يكذب ؟ أنا الذى تبرأت منى حكومة تبرأت من دينها ، أم الشيخ الذى عد تبرؤ هذه الحكومة منى عارا على ؟ ومما يؤيد كون الكذب الذى يحاول أن يرمينى به الشيخ ، فى جانب الشيخ ، أنه يستبعد جدا عدم اطلاعه على هذا الخلاف الحادث فى جماعة كبار العلماء وهو أقرب إليهم منى ولو قبل التحاقه بهم وأشد اتصالا بمشيخة الأزهر ، لكنه يتجاهل وينفى وجود شخص كهذا فى الجماعة تكذيبا لما كتبته فى «القول الفصل» واعتمادا منه على أن المطلعين على المسألة من العلماء الأحياء فى داخل الجماعة أو خارجها لا يجترئون على تصديق معلنين الحق ومسمين ذلك الرجل الشاذ ، ومكذب الصادق عمدا هو الكاذب .

أما قولى عن الشيخ إنه أول من يخطر بالبال أن يكون ذلك الشاذ الشاك فى كفر من أنكر ختم النبوة بنبينا كما هو مذهب القاديانية ، إن لم يتأخر تعيينه عضوا لجماعة كبار العلماء ، فكان ذلك استهجانا منى لمسلك الشيخ فى التجرؤ على معتقدات الإسلام والعبث بآيات كتابه . فإذا وجد بين كبار العلماء من يشك فى دلالة « خاتم النبيين » المنصوص عليه فى القرآن وصفا لنبينا ، على كونه آخر الأنبياء دلالة قطعية — ولا بد أن يكون موجودا بالنظر إلى أنى سمعته من الشيخ اللبان الذى لا أرتاب فى صدقه — فالشيخ كاتب مقالات الرد الذى أنكر أخيرا دلالة الكتاب والسنة على رفع عيسى عليه السلام ونزوله ، وأنكر من قبل وجود الشيطان كشخص حى عاقل ينسب إليه كتاب الله فيما لا يحصى من آياته أفعالا وأوصافا لا تحصى أيضا ولا يتصور لغير الأحياء

والعقلاء. فلما اعتُرض عليه بهذا أجاب أولا بأن القرآن لم يحدد كنه الشيطان وماهيتَه، فتغاضى عما حدده القرآن وعدده من أفعاله وأحواله التى تكفينا ولا تلتئم قطعا مع ما يدعى الشيخ ويحدده للشيطان من الماهية على أنه عبارة عن نزعات الشر المنبثة فى العالم، ثم أجاب بأن القرآن جارى عقيدة العرب الجاهليين فى تصوير الشيطان، فجعل القرآن يتبع عقيدة المبطلين فى حين أنه نزل لإحقاق الحق وإبطال الباطل... فهذا الشيخ إن قلت عنه: إنه أولى بأن يكون ذلك العضو إن كان يومئذ داخلا فى الجماعة، ماظلمته ما ظلم هو نفسُه القرآنَ وأهانه !!

هذا توضيح حكاية العضو الشاذ من جماعة كبار العلماء الذى تحدثتُ عنه عرضاً فى تعليقة قصيرة من تعليقات « القول الفصل » طال اشتغال الشيخ بها فى رده، حتى اتخذها رأس مال لنقد ما فى الكتاب بجملته وتبرئة الذين انتقدتُ أقوالهم فى الكتاب، بجملتهم. أنظر ماذا يقول عن الحكاية المذكورة:

« يبيح هذا الشيخ [يعنينى] لنفسه أن يرمى وجوه أهل العلم بدون أدنى تثبت، بتهم خطيرة فى مثل هذه العبارة الركيكة الملتوية، فيزعم أن نزعة كاتب هذا البحث قاديانية ويزعم أن هناك عضوا فى جماعة كبار العلماء شذ فعارض فصل الطالبين القاديانيين وأن هذا العضو يتردد فى الإفتاء بكفر من أنكر ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم وأنه يطعن فى حجية الحديث الوارد فيه ويطعن فى الإجماع المنعقد عليه ويطعن فى دلالة الآية القطعية عليه [1] يتصور عضوا فى جماعة كبار العلماء هذا شأنه وتلك عقيدته ويؤلف كتابا فى الرد عليه لم ينشره بعد، وهو لا يعرف شخصه ولا يكلف نفسه السؤال عنه حتى تسعفه به المصادفة فيجمع فى خياله بين بحث شلتوت ومعارضة العضو المجهول فى فصل الطالبين، بل يجمع بين بحث شلتوت وكفر هذا العضو المجهول [2] بإنكاره مسألة من أمهات مسائل الدين وأصوله فيقول: « إن كان الشيخ شلتوت لم

[١] « القطعية » فى كلامى متأخر عن « عليه » وصفة للدلالة لا للآية.

[٢] ليس فى كلامى اتهام العضو المجهول بالكفر ولا بإنكار مسألة من أمهات مسائل الدين وإنما اتهمته بالتردد فى الإفتاء بكفر المنكر.

يتأخر التحاقه بهيئة كبار العلماء فهو أول من يخطر بالبال أن يكون ذلك الشاذ .

« واست فى حاجة إلى أن أقول : إنه لايوجد بين كبار العلماء قاطبة ، ولم يكن فيها من قبل شخص كهذا الذى تصوره الشيخ وألبسه تلك العقيدة ظلما وعدوانا .

« ولست فى حاجة إلى أن أقول إن زمن التحاق بالجماعة متأخر عن درس مسألة هذين الطالبين وتنفيذ القرار فيهما .

« ولـكنى بعد هذا أسأله ، وقد علم أن هذا العضو لم يكن شلتوت من هو إذن حتى نعرف على الأقل ثانى من يخطر بالبال فى مثل هذا المجال :

« أسأله وأنا واثق أنه لا يستطيع أن يجيب لأن هذا الشيخ [يعنينى] وأمثاله لا يقولون ما يقولون عن علم أو بحث ولـكن عن خرص وتظنن وتمويه وتشويه « إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا » .

وأنا أقول إن الشيخ كاتب المقالة يتخذ عدم وجود الشيخ اللبان اليوم حيا وعدم استقلال الأعضاء المعمرين فى أداء الشهادة بالواقع تحت قيد الوظيفة الأزهرية ، فرصة لاجترائه على المجازفة بالقول نفيا لوجود عضو معترض على الحـكم ضد الطالبين عند مداولة الأفـكار فيما بينهم ، كيف لا يستفيد من هذه الفرصة وقد ساء ظن الرجل بعلماء الأزهر إلى حد أن يقول فى آخر مقالته الأخيرة ، وقد نقلناه عنه من قبل أيضا :

« ولعلنا بعد إظهار فتوى فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ المراغى نستريح من لغط بعض العلماء الرسميين الذين عرف عنهم أن تمسكهم بالرأى وما يزعمون أنه دين (تأمل) ليس إلا بمقدار جهلهم برأى فضيلته وهو شيخ الجامع الأزهر ، فإذا ماعرفوا رأيه وهو شيخ الجامع الأزهر خلعوا أنفسهم من ربقة رأيهم الأول وسارعوا إلى اعتناق رأيه بل تسابقوا فى توجيهه وتأييده » .

ثم أقول ولم يراع الشيخ حق الصدق فى تصوير حكاية العضو المجهول الشاذ محاولا تشويه ما قلت عنه فى التعليقة كما أشرت إليه أيضا فى أثناء نقل كلامه ، فـكأنى على تصويره اتهمت ذلك العضو بالـكفر وبإنـكار مسألة من أمهات مسائل الدين وهى ختم

النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم ، مع أن ما أسندته إليه تردده في الإفتاء بكفر المنكر لا إنكاره هو ، ومن العجب أنه اعترف بقولي عنه انه يتردد في الإفتاء بكفر المنكر ، فكيف إذن يكون المتردد في الإفتاء بكفر المنكر منكرا مثل الذي يتردد في الإفتاء بكفره ؟ وقد أخطأ أيضا في تعيين الطاعن في حجية الحديث والإجماع وفي قطعية دلالة الآية ، ولعله ظن قولي « طعنا منه » الذي كان مربوطا بما في قربه من « المنكر » ، مربوطا بفعل التردد البعيد .

ولنا أن نذهب في تحقيق الحق إلى ما وراء المفهوم منه إلى هنا فنقول ، بعد هذا التنبيه على أن اتهامنا العضو المذكور بالشك ينحصر في شكه في كفر المنكر وعلى أنا لم نعين الشيخ كاتب المقالات على أنه هو ذلك العضو الشاك مهما قلنا بكونه أولى أن يكونه .. لنا أن نقول : ما هذا الاستبعاد من الشيخ في احتمال وجود عضو كهذا في الجماعة وفي احتمال كونه هو نفسه ؟ مع أن الأسس التي وضعها في مقالاته ليتوسل بها إلى التشكيك في ثبوت رفع عيسى ونزوله ثبوتا أصفريا مبنيا على غلبة الظن ، فضلا عن ثبوتهما لحد أنه يكفر منكرها ، تفتح الباب على الأقل إن لم يكن للشك في ثبوت ختم النبوة بسيدنا محمد بواسطة أدلته من الكتاب والسنة والإجماع ، ففي كفر الشاك في ثبوته بتلك الأدلة التي كلها نقلية لا عقلية . والشيخ صرح في مقالة الرد الثانية « الرسالة » عدد ٥١٦ « بأن الأدلة النقلية قد ذهب كثير من العلماء إلى أنها لا تفيد اليقين ولا تحصل الإيمان المطلوب ، ولا يثبت بها وحدها عقيدة » . فإذا وجد الخلاف في قوة الأدلة النقلية لحد أن كثيرا من العلماء قد ذهبوا إلى أنها لا تفيد اليقين وكان لهذا الخلاف قيمة تذكر عند الشيخ للتمسك به في أي مسألة ، فهل يكون من حق المتمسك بهذا الخلاف في مسألة رفع عيسى ونزوله وفي ثبوت أصل المسألة فضلا عن ثبوتها مع وصف أنه يكفر منكرها ، أن يستبعد وجود عضو في جماعة كبار العلماء يشك في كفر من أنكر ختم النبوة بسيدنا محمد ، ولاسيما استبعاده لأن يكون هو نفسه ذلك العضو

لو لم يتأخر دخوله في الجماعة ؟ ـ وكل ذلك مبني على حديث المخبر الصادق الذي هو الشيخ الالبان ـ إذ الخلاف الذي ذكره لـكثير من العلماء في إفادة الأدلة النقلية اليقين يجعل مسألة ختم النبوة أيضا في ثبوتها اليقيني خلافيـة ويمنع على الأقل إكفار المنـكر أو على الأقل يجعله أيضا خلافيا ! ! (١) فليعلم الشيخ أن القضية العلمية لا تكتسب بحشد مايجده في الـكتب من حق أو باطل ونقله إلى مقالات يكتبها لتأييد باطله ، فربما يجره ذلك إلى أباطيل أخرى أكبر من باطله ، وإنما الشرط الأول في اكتساب القضايا ، الموازنة العقلية المنطقية التي نراها تخذل الشيخ في كتاباته جزاءمن الله على عدم احترامه العقائد الإسلامية وتلاعبه بآيات كتاب الله وأحاديث رسوله في سبيل الإصرار على هواه .

ثم ليعلم الشيخ الذي ردد قوله تبجحا : « ولست في حاجة إلى أن أقول كذا ولا إلى أن أقول كذا .. » : أني لست في حاجة إلى أن أختلق حكاية في خيالي أوأتـكلم لاعن علم أو بحث ولـكن عن خرص وتظنن وتشويه وتمويه ، لأتوسل بكل هذه الوسائل الخسيسة إلى نقد آراء الشيخ شلتوت أو غيره ممن انتقدتهم في « القول الفصل » يشهد به الـكتاب نفسه الذي كله بحث وكله درس وتحليل علمي، حتى إن الشيخ شلتوت تملق في رده عليه بما وجد فيه من تمليقة صغيرة لئلا يدركه الغرق من غزارة أبحاثه العلمية ؛ وفي مقابل هذا جاء رد الشيخ ينحصر في أبحاثه باللوائم على وعلى موقفي بمصر مهاجرا من تركيا ويشبه النقاش السياسي المفعم بالمغامز أكثر من النقاش العلمي المدعم بالأدلة . فهو يعدني فضوليا في تأليف « القول الفصل » بل

---

[١] وللشيخ في تلك المقالات نص يرفع وجوب الإيمان بكون النبوة ختمت بنبينا صلى الله عليه وسلم ويجيز الشك لمن أراد أن يشك فيه ، لا سيما الشك في كفر من أنكره ؛ لعدم كون مسألة الختم أي ختم النبوة بنبينا من الأصول التي اشتركت فيها الأديان السماوية جميعا ، وهو القائل في مقالة الرد الثانية « إنما يجب على الناس أن يؤمنوا بمايرجع عند التحقيق إلى الأصول التي اشتركت فيها الأديان السماوية جميعا » .

متمديا على الناس الأبرياء، ويرى الذين انتقدت أفكارهم وأقوالهم من الكتاب والعلماء فوق النقد يُتلاعب عنده بالآيات والأحاديث ولا يُتلاعب بهم. وكما أنى مذنب فى تأليف الكتاب ونشره ، فقراء كتابى الذين يقول عنى وعنهم « اتصلوا بقوم عزيز علينا أن نتركهم صيداً فى شبكتهم » مذنبون على رأيه فى تقدير الكتاب ورؤيته جديرا بالقراءة والرغبة كأنهم لا عقل لهم ولا تمييز بقدر ما عند الشيخ منهما [1] وهذا جزع صريح وعويل قبيح ينادى بأن قلب الشيخ يحترق من الحسد ثم يكون هذا العويل جوابا وردا على كتابى !! .

أما منطقه فى دفاعه عن نفسه وعن الشيخين اللذين خصهما بالدفاع فغريب جدا وملآن بالتدايس والتلبيس ، فهو يذكر فى الدفاع عن الأستاذ الأكبر المراغى قوله فى تقريظ كتاب « حياة محمد » : « لم تكن معجزة محمد صلى الله عليه وسلم القاهرة إلا فى القرآن وهى معجزة عقلية » ويسكت عن قول فضيلته بعده ماراً به مر الكرام : « وما أبدع قول البوصيرى :

لم يمتحنا بما تعيا العقول به   حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم »

مستشهدا بهذا البيت على أن لامعجزة له صلى الله عليه وسلم غير القرآن، فإن كانت

[١] وفى مكان آخر من مقالته يصف هؤلاء القوم الراغبين فى قراءة كتابى بأنهم جماهير رأيت مسايرتهم فى أهوائهم وعقائدهم أجدى لى وأسبغ للخير والنعمة على يعنى أنهم عامة لااعتداد برغبتهم وتقديرهم . وكان الشيخ قال عما فى كتابى من الانتقادات انها اتهامات مضحكة فأقول ولكنه ضحك كالبكاء . والمضحك الحقيقى كون الشيخ يظهر موقف المحافظين الصابرين فى زماننا الذين هم كالقابضين على الجمر بشهادة الحال وإخبار الحديث النبوى ، كأنه موقف المسايرين على الأهواء العصرية الذين يجدون من فئة الاستبطان الآتى ذكرها المتمركزة فى عقر البلاد الإسلامية ، مايغريهم بنقض عرى الإسلام ويدر عليهم خيرات الدنيا ومنافعها، ومن وراء هذه الفئة قوة أعظم منها تؤازرها وتشرف عليها بعين ساهرة ؟ والشيخ يعرف كل هذا الفرق بين الموقفين وعنده من الخيرات الخاصة بالعصريين ما لا يحسده عليه المحافظون وإنما يرثون له مما يعوزه من مخافة الله واستحياء الناس لحد أنه يستبيح لنفسه أن يعكس الأمر فيصور القابضين على الجمر فى بحبوحة من الدنيا التى هى جنة فئته وهو يتبوأ منها حيث يشاء .

فليست بقاهرة مثله [١] بل معيبة للمقول . ونحن قد انتقدنا هذا الاستشهاد فى « القول الفصل » وقلنا إنه نتيجة عدم الفهم لمعنى البيت والغفلة عن أبيات أخرى للبوصيرى فى نفس القصيدة . ونقول هنا بمناسبة كرن الشيخ شلتوت ظهر فى مظهر الدافع عن فضيلة الشيخ المراغى ولم يدافع ، وإنما جر نقدا ثانيا عليه ، وهكذا يفعل المحامون غير الموفقين ، والمحامى الموفق لا يتولى الدفاع عن قضية لا تقبل الدفاع . فلنأت نحن بنقد جديد على فضيلته إن لم يأت محاميه بدفاع . وقد فعلنا ذلك كيلا يخرج القارئ من البحث الذى تعرض له الشيخ المحامى ثم لم يأت بشىء ، صفر اليـد ! فنقول ولا نختلق حكاية خيالية أو نتكلم عن خرص وتظنن ، فإن زاد الشيخ المتشبه بالمدافع ، من غير دفاع ، زدنا :

إن فى قول فضيلته مآخذ من وجوه فأولا لا معنى لما يفهم منه وهو كون معجزات نبينا غير القرآن غير قاهرة لأن المعجزة إن لم تـكن قاهرة فليست بمعجزة وإن كانت معجزة كانت قاهرة وفى إعجازها القهر . ولعله يريد الإشارة إلى عدم ثبوت ما عدا القرآن من معجزاته لاقاهرة ولا معجزة كما هو مدعَى مؤلف « حياة محمد » بحجة أنه لم يرد ذكرها فى القرآن وما ورد منها فى كتب الحديث والسيرة غيرَ مؤيد بالقرآن فلا اعتداد به عنده ، وهو يضع جميع ما ورد فى تلك الـكتب تحت شبهة الـكذب بغية فتح السبيل إلى رفض الروايات المتعلقة بمعجزاته صلى الله عليه وسلم غير القرآن ؛

[١] على أن فى إعجاز القرآن القاهر نظرا عند الشيخ المراغى الذى قال فيما كتبه تأييدا لفتنة ترجمة القرآن الثارة فى تركيا : « إن الأمم العربية الآن ومن أزمنة طويلة خلت لا يفهمون الإعجاز من العلم العربى وقد انقضى عصر الذين أدركوا الإعجاز من طريق الذوق وآمنوا بالقرآن بسبب هذا الإدراك ونحن الآن نقيم على الإعجاز أدلة عقلية فنقول إن القرآن تحدى العرب وإنهم عجزوا ، وهذا يدل على أنه من عند الله » فالمفهوم من هذا القول أن إيمان العرب اليوم بإعجاز القرآن وفيهم الفصحاء والبلغاء ، لايجاوز الإيمان التقليدى على رأى الشيخ ، فلافرق بين القرآن وغيره من معجزات محمد صلى الله عليه وسلم فى كونها مسألة تاريخية غاب شهودها واحتملت الصدق والـكذب !!

وفضيلة الشيخ المراغى يقول قوله المار الذكر عند تقديم كتاب « حياة محمد » إلى القراء المسلمين ، فإذن عقلية فضيلته متفقة مع عقلية مؤلف الكتاب فى سوء الظن بالروايات التى وثق بها أئمة الحديث والفقه وبنوا عليها الشطر الكبير من أحكام الإسلام لأن الإسلام لا يُبنى على الكتاب فقط بل على السنة أيضا بشهادة الكتاب نفسه .

الثانى، أن معجزاته صلى الله عليه وسلم غير القرآن فيها ما يستند إلى الكتاب ، فهل فضيلته ينكرها أيضا مع معالى مؤلف « حياة محمد » ؟

الثالث ، أن فضيلته يفهم من بيت البوصيرى الذى أُعجب به أن معجزات نبينا غير القرآن ـ وهى التى يسميها معاليه بالمعجزات الكونية ـ تعمى العقول أى تنافى العقل وتخرقه، كما صرح معاليه فى عدة أمكنة من مقدمة الطبعة الثانية لكتابه أن تلك المعجزات مما لا يقره العقل ولا يصدقه ، وبالنظر إلى إعجاب فضيلته بما فهمه من بيت البوصيرى فهو متحد مع مؤلف « حياة محمد » فى هذه العقلية أيضا . لكن العقلية المذكورة إن كانت تعاب على معالى مؤلف الكتاب المذكور فهى أشد معابة على فضيلة الشيخ المراغى . وكيف لا يعرف رجل علم دينى يشغل مشيخة الأزهر مرتين أن معجزات الأنبياء خارقة للمادة أى لسنة الكون لا خارقة للعقل وهى عند العقل من الممكنات بالنسبة إلى قدرة الله لا من المستحيلات التى لا تتعلق بها قدرته كجمع النقيضين ورفعهما، والمسألة معروفة لا تخفى على من له إلمام بعلم أصول الدين .

الرابع، من المستبعد جدا أن يكون فضيلة الشيخ المراغى جاهلا بموقف المعجزات من الإمكان والاستحالة مع كونه معروفا فى علم أصول الدين ، إلا أن يكون منكرا لهذا الإمكان المعترف به عند علماء الإسلام مع المنكرين تقليدا لملاحدة الغرب الطبيعيين كالأستاذ فريد وجدى بك .

الحاصل أنا لو فرضنا كون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بفضل استنادها إلى القرآن مستغنية عن معجزات أخرى كونية تعمى بها العقول أى مستحيلة عند العقل، فماذا قول

فضيلته فى معجزات سائر الأنبياء التى كلها كونية ؟ فيلزم إذا كانت المعجزات الكونية تنافى العقل وتعميه ، أن تكون معجزات أولئك الأنبياء المذكورة فى القرآن والتى لا ينكرها معالى مؤلف « حياة محمد » ولا فضيلته وإنما يعيبانها بكونها تعميا بها العقول ولا تقرها ويفضلان معجزة نبينا السالمة من هذا العيب ـ أساطير غير واقعة ويكون القرآن المشحون بها معنيا بأساطير غير واقعة ، بناء على أن ما يعميا به العقل ولا يقره لا يقع ولا يتعلق به حتى قدرة الله ، ولهذا ترى علماء الإسلام المتكلمين يختارون عند النص فى كتبهم على قدرة الله قولهم : « قادر على جميع الممكنات » .

ولك أن تقول : إن فضيلة الشيخ المراغى يرمى بحصر المعجزة القاهرة فى القرآن إلى اعتباره حجة واعتبار غيره من معجزات الأنبياء شبهة كما فعله الشيخ رشيد رضا بحجة أن أمثالها تقع من أناس كثيرة فى كل زمان والمنقول منها عن صوفية الهنود والمسلمين أكثر من المنقول عن العهد العتيق والجديد... وقد رددت على هذا الشيخ أيضاً فى « القول الفصل » . وسواء كان فضيلته متفق العقلية مع مؤلف « حياة محمد » أو مع الشيخ رشيد رضا فليس له منجاة من المؤاخذة ، ولهذا اختار محاميه الشيخ شلتوت طريقا فى الدفاع عنه متنحيا عن وضع قوله بنصه الذى انتقدته ، موضع البحث والتحليل ، فأين بيت البوصيرى الذى استشهد به فضيلته لدعواه قاهما منه ما لا يفهمه صاحب البيت ولا علماء الإسلام المتكلمون المؤمنون بمعجزات الأنبياء من غير تفريق بين معجزة كونية ومعجزة عقلية ؟ [1] أين بيت البوصيرى فى قول المدافع الفار من الدفاع ؟ .

وكنت قلت فى « القول الفصل » عند نقل أقوال معالى هيكل باشا فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه ، المثيرة لشبهة الكذب فى جميع ما فى كتب الحديث ، على الرغم من أن أكثر الأحكام الشرعية الإسلامية وفيها صلاتنا وصيامنا وزكاتنا وحجنا ، تنبنى تفاصيلها على أقوال الرسول وأفعاله المروية فى تلك الكتب : « هل الأستاذ

---

[١] ولنا مؤاخذة أخرى للمفرقين بين المعجزة العقلية والكونية بسطناها فى « القول الفصل »

الأكبر المراغى يحاول بتقديم كتاب هيكل باشا للمسلمين تهيئة جو ملائم لإلغاء كلية الشريعة الأزهرية ؟ » فغيّر الشيخ شلتوت قولى فى « القول الفصل » بهذا الصدد تغييرا فاحشا مع وضعه بين القوسين فى حين أن القول المنقول بين القوسين لا يجوز تغييره ولو بكلمة واحدة . وهذا أمانة الشيخ شلتوت فى نقل الأقوال وإسنادها إلى أصحابها ! والتغيير المشار إليه مما يمكن الاطلاع عليه لمن أراده عند مقارنة النقل بالأصل « القول الفصل » ص ٨٤ ـ ٩٠ « الرسالة » ص ٣٦٥

وفى الدفاع عن الشيخ محمد عبده الذى نقلت أقوالا وآراء منه فى أمكنة مختلفة من «القول الفصل» وانتقدتها عليه ، يذكر قوله فقط فى تعريف النبى والرسول ، ثم يقتصر دفاعه عنه عليه قائلا: إن الأستاذ الإمام صاحب « رسالة التوحيد » الذى تكلم فيها عن الرسالة والمعجزة ودلالتها على صدق الرسول وعن الوحى وكونه ممكن الوقوع وواقعا فعلا . لكنى اعترضت على ما قاله الأستاذ الإمام فى تأليفه الآخر معرفا للنبى والرسول وذكرت عنوان ذلك التأليف فى «القول الفصل» .

فكان واجب الشيخ المدافع أن يدافع عن قول إمامه فى التأليف نفسه نفيا للقول الذى عزوته إليه أو تحريرا لما أراده منه فلا ينفعه قوله فى كتاب آخر ، إلا أن يكون هذا القول فى صيغة الاعتراف بخطئه فى القول الأول والإعلان عنه . فالشيخ شلتوت لم يأت إذن فى الدفاع عن قول الشيخ محمد عبده الذى تكلمت أنا عليه ، ولو بقدر ما أتى به واحد من القضاة الشرعيين صادفته فى مجلس من المجالس ، وبعد سماع دفاعه اضفت إلى محل ذلك القول من « القول الفصل » ما يكون جوابا عن ذلك الدفاع على أن ينشر فى طبعة الكتاب الثانية ، وقد تيسرت هذه الطبعة بحمد الله وتوفيقه.

ثم إنى لم أذكر فى «القول الفصل» تعريف النبى والرسول الذى شذ فيه الشيخ محمد عبده عن أئمة الإسلام والذى خصه الشيخ شلتوت بالدفاع ضالا عن طريقه مصورا إياه فى صورة مثال لاتهاماتى المضحكة (على تعبيره) ... لم أذكره تصيدا للتهم على محمد عبده

متمسكا بقوله فى كتاب وتاركا وراء ظهرى قوله الآخر فى كتاب آخر – مع أنى لا أعرف ما فعله بالضبط فى الكتاب الآخر ولا أعدنى مكلفا بمعرفته عند مؤاخذته بقوله الذى عرفته بنصه – وإنما ذكرته بناء على أنى وجدته صالحا لأن يكون مستند طائفة الكتاب المصريين الذين أنكروا معجزات الأنبياء إنكارا للخوارق وأنكروا النبوة الحقيقية مستبدلين بها العبقرية ، فأردت أن أهدم مستندهم وأحول دون تصيدهم القلوب الضعيفة بشهرة محمد عبده وقوة مركزه عند مكبريه ، فإن كان فى استطاعة الشيخ المدافع عنه إنكار وجود تلك الطائفة أو ادعاء عدم صلاحية القول الذى أنكرته على قائله ، لأن يكون مستندا لهم فى ضلالهم وإضلال غيرهم ، فليأت بأحد الأمرين ولا يتعلل بما فعله محمد عبده فى تأليف فلانى له ، لأن الطائفة المستمدين أن يستغلوا أقوال الشيخ محمد عبده لضلالهم ، يرون أنفسهم أحرارا فى اختيار ما يشاءون منها .

بل أقول للشيخ الذى كان تأثير « القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون » فيه أن قابل النصح بالرفض والإنكار لا بالادكار والاعتبار ، وهو يدعى فى مقالة الرد أنه لا ينكر المعجزات والمغيبات أو يتراءى كذلك ، نظراً إلى سعيه لتزكية الشيخ محمد عبده وتبرئته عن إنكارها ... أقول له :

لا أقل من أن فى مصر التى ليس فى وسع أحد أن يمنعنى من أن أعتبرها وطنى يهمنى خيرها وشرها باعتبار أنها بلدة إسلامية وعريقة فى الإسلام ، لا أقل من أن فيها كتابا ينكرون معجزات الأنبياء باسم الخوارق ، أو على الأقل ينفونها عن نبينا صلى الله عليه وسلم ويعتبرون تجرد نبوته منها ميزة له ومنقبة، أى تجردا مما تعيا به العقول. وإنكارهم هذا مطلقا أو إنكارا خاصا لنبينا يرجع إلى إنكارهم المغيبات التى لا يعترف بها العلم الحديث المستند إلى التجربة الحسية ؛ وهم ينكرون النبوات أيضا بين صراحة من إقبالهم على العبقرية وإهمالهم النبوة ودلالةٍ من إنكارهم المعجزات التى يؤدى إنكارها إلى إنكار النبوة أيضا لاشتراكهما فى علة الإنكار وهى كونهما من المغيبات ، ويلائم

هذا الإنكار تعريف النبي للشيخ محمد عبده المذكور في « القول الفصل » .

لا أقل من أن هناك منكري المعجزات والنبوات وقد ذكرتهم في كتابي بأسمائهم وأوردت من أقوالهم شواهد مفصلة ومطولة ، وهناك على قول الأستاذ فريد وجدي المنشور في «الأهرام» قبل بضع عشرة سنة نوابغ البلاد الإسلامية من الكتاب والشعراء، لما اتصلوا بعلوم الغرب الحديثة ووجدوها ــ وقد دالت إليها الدولة في الأرض ــ قذفت بالأديان جملة إلى عالم الأساطير ورأوا دينهم ماثلا فيها ، لم ينبسوا بكلمة لأنهم يرون الأمر أكبر من أن يحاوله محاول ، ولكنهم استبطنوا الإلحاد وتمسكوا بها متيقنين أنه مصير إخوانهم كافة متى وصلوا إلى درجتهم العلمية، وشغلُ هؤلاء النوابغ اليوم ــ على ما كتبه الأستاذ فريد أيضا ــ تهيئةُ الأذهان لقبول ما استبطنوه دسا في مقالاتهم غير مصارحين بها غير أمثالهم تفاديا من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض .

فأين هؤلاء النوابغ الناشرون لمبادئ الإلحاد المتسترون في نشرها وعرضها على الأذهان؟ لا بد أنهم موجودون وراكضون بأقلامهم في عالم الصحافة والتأليف دائبين في القيام بواجبهم منتدبين إليه من جانب الشيطان الذي لا يصدق الشيخ وجوده. وهؤلاء الكتاب لم أختلقهم أنا في خيالي كما اختلقت عضوا شاذا في جماعة كبار العلماء، بل أفشى وجودهم الأستاذ فريد وجدي رئيس تحرير « مجلة الأزهر » الحالي وأفشى أيضا عجز الشرق الإسلامي عن الدفاع عن دينه الذي هو دين (بالفتح) لم يزل في ذمة علمائه على ما قاله الأستاذ غيرَ مقضي ! فأين كنتم أنتم أيها الشيخ المدافع عن الذين ناضلتهم في كتابي لما وجدتهم ينكرون المعجزات وسائر المغيبات أو يدافعون عن المنكرين كما تدافعون أنتم عن المدافعين ؟ أين أنتم الذين فررتم جبنا عن محاربة الملاحدة المستبطنين المحاربين ضد الإيمان بالغيب وعقائد المؤمنين به « دسا في مقالاتهم وقصائدهم » ، ما قلتم يوما : هذه عقائد قوم عزيز علينا أن نتركها تندك واحدة بعد واحدة بكيد هؤلاء الملاحدة الدساسين ، حتى إذا تعين الواجب أي محاربة المحارب والجهاد في سبيل الدين

الغريب ، فى عهدة الغرباء من المهاجرين والأنصار أخذتم أنتم وأمثالكم الفارون عن الجهاد فى سبيل الدين، مكانكم فى صفوف أعدائه كما أنكم رأيتم الاتحاد والقوة والدنيا فى جانبهم وأخذتم ترموننا بدسائسهم ودسائسكم؟ .

هل فى استطاعة الشيخ أن ينكر كون معالى مؤلف «حياة محمد» حاول فى كتابه لاسيا فى مقدمة طبعته الثانية تجريدَ حياة نبينا عن المعجزات الكونية الخارقة لسنة الكون بحجة أنها مما لايقره العقل ولا يصدقه ، ولزمه بهذه الحجة نفى تلك المعجزات عن سائر الأنبياء أيضا الذين اعترف لهم كتاب الله بتلك المعجزات ؟ وهل فى استطاعته أن ينكر كون فضيلة الأستاذ الأكبر كتب كلمة تحبيذ لما فعله معالى المؤلف، معترفا بأن تلك المعجزات مما تعيا العقول به أى مما لا يقره العقل فلم يصادف مافعله معاليه وما فعله فضيلته إنكارا من جانب الشيخ المنكر علىّ إنكارى عليهما ، بل أتى فى فتواه على مسألة رفع عيسى ونزوله بمثال آخر من عنده للإنكار لم يكن دافعه فيه غير دافع الأولين فى إنكارهما وهو كون هذا الرفع وهذا النزول يعيى عقل الشيخ وإن تعلل فى فتواه وفى ردوده على بدوافع أخرى كلهامناورات لإخفاء الوجهة الحقيقية إلى أن ينقضى دور الدس والاستبطان لطائفة منكرى الخوارق والمغيبات ؟

فإن لم يكن الشيخ منهم بل كان معترفا بإمكان المعجزات ووقوعها كما تظاهر به فى دفاعه عن الشيخ محمد عبده واستشهاده بكلامه فى رسالة التوحيد ، فلماذا لم ينكر على مؤلف « حياة محمد » ومقرظه طول الزمن وإنما أنكر علىّ لما أنكرت عليهما ؟ بل لماذا لم ينكرتعريف النبى على الشيخ محمد عبده، ذلك التعريف الذى ينفى النبوة الحقيقية المعروفة عندأهل الأديان وأعنى بها النبوة الملابسة بالمغيبات، إلى أن توليت القيام بواجب الكشف عن الطائفة المحاربة من وراء الكمين لعقائدنا نحن المؤمنين بالغيب، مع الكشف أيضا عن إمام الطائفة وقائدهم ثم الكشف عن مؤخرة الجيش المحارب التى هي الشيخ الماثل أمامنا مدافعا عن الطائفة وإمام الطائفة الأول والثانى ؟ وبهذا يتجلى لعين الأسف

أن أول معول وآخره ينزلان على أساس صرح العقائد الإسلامية يكونان بأيدى رجلين من رجال الدين . وقد عرف قراء « القول الفصل » أنى لم أقتصر حملاتى على قول إمام الطائفة بل حملت على علمه أيضا ، لكن الشيخ المدافع عنه لم يتعرض له لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله .

ثم إن الشيخ المؤخرة يعرف جيدا أن الاستفتاء فى مسألة رفع عيسى ونزوله أتاه من أحد الهنود الذى لا يعنيه أمر عيسى فى رفعه ونزوله إلا من حيث ان رجلا اسمه غلام أحمد القاديانى ظهر فى الهند وادعى أنه المسيح المنتظر وأنه لا أصل لكونه أى المسيح المنتظر المسيح عيسى ابن مريم صلوات الله عليه المرفوع إلى السماء حين هم اليهود بقتله ، إذ لا أصل لرفعه المتقدم حتى يكون لنزوله فيما يأتى ؛ وهذا الرجل الذى غر طائفة من الناس فى الهند وتزعمهم ، ادعى غير هذا وأكثر من هذا أى كونه نبيا وكون النبوة لم تختم بمحمد صلى الله عليه وسلم ، حتى احتاجت اللجنة القائمة فى الأزهر من قبلُ بدرس موضوع الطالبين الالبانيين القاديانيين ، إلى درس مسألة ختم النبوة أيضا هل يكفر منكره ، وشذ من شذ فيها . ولينكر الشيخ المؤخرة وقوع هذا الدرس وذاك الشذوذ ، فهما ثابتان عندى وعند غيرى سماعا من الشيخ اللبان الصادق القول .

هكذا كان منشأ الاستفتاء المذكور ، فجاءت فتوى الشيخ المتأخرةُ مؤيدة للمذهب القاديانى فى ناحيته المستفتَى عنها وكان مرادى من نسبة النزعة القاديانية فى كتابى « القول الفصل » إلى صاحب الفتوى ، هذا التأييد . فكيف ينكر الشيخ المفتى الذى جاءت مقالته المنشورة على « الرسالة » موافقة للمذهب القاديانى ، كيف ينكر علىّ ما قلت فى « القول الفصل » من أن الشيخ شلتوت جدير بأن يكون هو المعترض فى اللجنة الأزهرية على فصل الطالبين الالبانيين القاديانيين ، وكيف يعد قولى ذلك افتراء على نفسه ، مع أنه فى مقالته الأولى القديمة وفى مقالته الجديدة الرادة علىّ ، لا يزال يؤيد المذهب القاديانى ويفضله على مذهب علماء الإسلام ، منكرا لرفع عيسى عليه السلام

إلى السماء ونزوله منها فى آخر الزمان ، ولم أقل بالضبط إنه هو ، وإنما قلت جدير بأن يكونه . واليوم أزيد على مافى الكتاب فأقول : وليس بمستبعد من الشيخ المفتى المدافع عن الشيخ محمد عبده صاحب التعريف الشاذ للنبى الذى ينطبق على عباقرة المصلحين من الناس أكثر من انطباقه على الأنبياء والمرسلين ، ليس بمستبعد منه تأييد المذهب فيما بقى عما ذكر فى الاستفتاء ، لولا نظام الدس والاستبطان يمنعه وقتيا من هذا التأييد .

ومما يجب التنبيه إليه أن النزعة القاديانية التى عزوتها فى الكتاب إلى الشيخ والتى زدت عليها ههنا ، ليس معناها أنه معتنق لمذهب تلك الطائفة الهندية أتباع غلام أحمد ، وإنما هو لكونه فى مذهب الطائفة المصرية غير المؤمنين بالغيب، يشارك الطائفة الأولى فى نواحيها السلبية المنافية للعقائد التى توارثها المسلمون منذ صدر الإسلام إلى زمن تيار الزيغ الغربى المادى .

وما كتبته عن داء الشيخ المضمر الذى يدفعه إلى دائه الظاهر فى مسألة رفع عيسى ونزوله ، غير خاف على فراسة المؤمن الناظر بنور الله ، فعليه دلائل من إنكاره الشيطان وسكوته على إنكار المنكرين للمعجزات ، بل دفاعه عن المدافعين عن المنكرين ودفاعه عن الشيخ محمد عبده صاحب التعريف الفاسد للنبى ـ وإن لم يدافع عن التعريف نفسه، وعدم قبوله لأى دليل على رفع عيسى ونزوله حتى إنه نفى حصول غلبة الظن به من الآيات والأحاديث بله اليقين ، فكأن الآيات والأحاديث فى ذلك الصدد التى لا تكفى لتكوين عقيدة فى إثبات رفع عيسى ونزوله على زعمه ، كفت فى تكوين عقيدة للشيخ فى نفى الرفع والنزول تجعله قائلا فى مقالة الرد الثانية ص ٤٠٨ «الرسالة» عدد ٥١٦ :

« وقد تناولنا هذه الآيات فى الفتوى ودرسناها دراسة علمية واضحة وعرضنا إلى آراء المفسرين فيها وبينا أنه ليس فيها دليل قاطع على أن عيسى رفع بجسمه إلى السماء بل هى ـ على الرغم مما يراه بعض المفسرين ـ ظاهرة بمجموعها فى أن عيسى قد توفى لأجله وأن الله رفع مكانته حين عصمه منهم وصانه وطهره من مكرهم »[1].

---

[١] مامعنى تطهير عيسى من مكرهم؟ وقد لجأ إليه الشيخ فى سبيل إرهاق القرآن على قبول مذهبه.

فعدم رفع عيسى وعدم نزوله ثابتان عنده على رغم الآيات والأحاديث الواردة فيهما، فكأنه وهو غير واثق بدلالة الآيات والأحاديث على رفعه ونزوله، واثق بدلالتها على عدم رفعه ونزوله . ولا شك أن عكس الأمر فى المسألة وأدلتها إلى هذا الحد إنما يكون مبنيا على وجود مانع عند الشيخ عن الرفع والنزول غير عدم دلالة الآيات والأحاديث ـ الدالة عليهما رغم إنكار الشيخ ـ مانع يستحيل التغلب عليه وهو مخالفتهما لسنة الكون وللعلم الحديث الطبيعى الذى لا يعترف إلا بما ثبت بالتجربة الحسية .

ومما يدل على داء الشيخ المضمر قوله فى مقالة الرد الأولى « الرسالة » عدد ٥١٤ وهو يخاطبنى وزملائى المدافعين عن عقيدة رفع عيسى ونزوله : « لا . لا . إنكم أيها الموهون لا تريدون بذلك إلا أن تجاروا سلفا لكم ضعفوا عن الحجة والبرهان ولم يتعودوا الإخلاص للحق فراحوا يردون الآراء بتشويهها والتنفير منها ، كانوا يقولون: هذا رأى المعتزلة وهذا يتفق مع قول الفلاسفة وذاك رأى ابن تيمية .... الخ وها أنتم أولاء تتبعون سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع فتحاولون تشويه الآراء بمثل قولكم : هذه روح قاديانية ، هذه مسايرة لآراء المستشرقين ، هذا تجديد فى الدين... الخ ولكن اعلموا أن الفكر الإسلامى قد أخذ يستعيد صفاءه ويسترد إخلاصه للحجة والبرهان كما كان شأن السلف الصالح من المؤمنين » .

ففيه إشارة إلى كل ما ذكرته هنا فى تعيين المرمى الحقيقى للشيخ فى كتاباته الذى لم يحن بعدُ حينُ البوح به منه فإذا حان حينه لا يكتفى الشيخ بإنكار وجود الشيطان وعروج عيسى ونزوله بل يقترح تصفيةَ عقيدتنا من كل مالا يدخل فى متناول التجربة الحسية ولا يقبله العلم الحديث المثبت كوجود الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتجريدَ القرآن من آيات المعجزات وسائر الخوارق ، كما اقترح الأستاذ فرح أنطون على الشيخ محمد عبده .

ومثل هذا القول ورد فى إحدى مقالات الأستاذ فريد وجدى التى كتبها قبل سنوات عند ماجرى النقاش بينى وبينه على صفحات « الأهرام » فى معجزات الأنبياء،

وذلك بمناسبة ما كتبه المرحوم أحمد زكى باشا فى تأويل ما جاء فى القرآن عن (وادى النمل) فعقب عليه الأستاذ ورد كل ما فى كتاب الله من الأنباء التى يراها منافية للعقل والعلم وفيها معجزات الأنبياء وسائر المغيبات حتى إن فيها « خروج الناس من القبور للبعث » ، إلى المتشابهات غير المفهومة . وقوله الذى أردنا نقله هنا للمقارنة مع قول الشيخ فى جملته الأخيرة :

« وبعد فإن الأمر جلل لا يحتمل التلاعب بالكلام فإما مذهب يجمع بين الثقافة المصرية والدين فنسير إلى الإمام كما سار آباؤنا مثقفين متآخين وإما وقفة تعقبها قهقرى ، وعندذاك لا يجدينا التضييق الذى يظنونه تقديسا للكلام الإلهى وما هو منه فى شئ » .

فيجب على القارئين أن يتأملوا ويعطوا التأمل حقه من هاتين الكلمتين كلمة الشيخ وكلمة الأستاذ والأستاذ أكثر مصارحة من الشيخ ، ومع هذا فالذى يرى فيه الشيخ استمادة الفكر الإسلامى لصفائه ما هو إلا مذهب الجمع بين الثقافة المصرية والدين ، على أن يكون هذا الجمع عبارة عن جعل الدين يسير على هوى تلك الثقافة فيطرح كل ما لا يقبله مبدأها القائل كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به والذى يؤمن به الأستاذ ولا يزال يردده فى مقالاته على الرغم من كونه مبدأ العلم المادى وكون الأستاذ انقلب منذ زمان طويل ضد ذلك العلم ، وعلى كل تقدير يطّرح كل ما لا تقبله الثقافة المصرية واعتُبر إلى الآن داخلا فى الدين ، من الدين وإن كان دخوله فيه بواسطة الكتاب والسنة مثل رفع عيسى ونزوله . ثم لو كانت الثقافة المصرية التى يُلتزم أن يسير الدين على هواها سارت مع الحقيقة لهان الخطب أو بالأولى لرضينا تلك المسايرة ولكن الأمر ليس كذلك ، إذ لا حقيقة بمعنى الكلمة فى نظر هذه الثقافة حتى تسير معها بل الغلطة الناجحة تعتبر حقيقة عندها كما تعتبر الحقيقة الفاشلة غلطا ، وقد عرف القارئ مما كتبنا فى مواضع بين كتابنا إلى هنا انتهاء الثقافة المصرية فى المذهب الربى .

وفى قول الأستاذ « كما سار آباؤنا مثقفين متآخين » مغالطة القارىء الذى لا معرفة له بسير آبائنا : فآباؤنا لم يسايروا الثقافة المصرية القديمة المترجمة من فلسفة اليونان مسايرة عمياء بل انتقدوها ولم يطبقوا الإسلام عليها بل طبقوها على الإسلام فأخذوا ما يوافقه وردوا ما ينافيه بأدلة مبنية على مبادىء تلك الفلسفة ، فما فعله آباؤنا هؤلاء الفحول هو الذى يعيبه اليوم عليهم الشيخ شلتوت زميل الأستاذ فى محاولة إعادة الإسلام إلى صفائه بإذابته فى بوتقة الثقافة المصرية ، قائلا : « كانوا يقولون هذا رأى المعتزلة وهذا يتفق مع قول الفلاسفة وذاك رأى ابن تيمية » فيمنفهم لماذا كانوا أهل السنة والجماعة ولم يكونوا معتزلة أو مجسمة أو أذناب الفلاسفة قائلين بقدم العالم الذى توسل به القدماء إلى نفى كون الله تعالى فاعلا مختارا وتوسل به ملاحدة الغرب إلى إغناء العالم عن وجود الله ، ثم يمنفنا نحن المتبعين سنن من قبلنا الثابتين على عقائد آبائنا المسلمين : لماذا لا نفدوا عبدية عبقرية ولماذا لا نروج قاديانيين أو أذناب المستشرقين ؟؟

وصفوة القول أن المسألة المقصودة بالذات من قلق الشيخ كاتب مقالات الرد ليست ظهور عدم نجاحه فى إنكار رفع عيسى ونزوله ، لأنه لا بد من ظهوره بما كتبه أهل الحق من العلماء ويكتبونه بعد هذا ، وإنما المصيبة الكبرى عنده أنى قبضت على ناصية المؤامرة ضد الإيمان بالمغيبات مثل المعجزات والنبوات ، المدبرة بأيدى نوابغ الكتاب الموجودين فى البلاد الإسلامية المتفقين مع شذاذ العلماء الذين عبدوا طرق المؤامرة لأولئك الكتاب فكتب لأسمائهم الخلود بأيديهم والذين يحاولون الحصول على رتبة النبوغ لأنفسهم أيضا بفضل شذوذهم واشتراكهم فى المؤامرة مع الكتاب النابغين والعلماء الخالدين .

وأهم النواحى المقلقة للشيخ كونه هو السبب المباشر لنشر « القول الفصل » الكاشف عن الطائفة المؤامرة وكون مساعيه المبذولة لإخفائها بشغل العقول والأفهام بالآيات التى حملها ما لا تحتمله من التأويل والأحاديث التى تجرأ على الاستهانة بها ، منتهية إلى الفشل .

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الرابع

فى عدم جواز فصل الدين عن السياسة

قد نبهنا فى مقدمة الكتاب (ص ١٦٢ ـ ١٦٥ جزء أول) بعض التنبيه إلى أهمية هذه المسألة فى نظر الإسلام الذى له عين ساهرة على حقوقه، بالرغم من استخفاف محدثيها بما فيها من خطر عليه، وتصويرها فى أعين الناس كأن الفصل بين الدين والسياسة عبارة عن مراعاتهما مستقلا أحدهما عن الآخر من غير أن يكون أى إخلال أو إضرار بأى منهما. لكن حقيقة الأمر أن هذا الفصل مؤامرة بالدين للقضاء عليه، وقد كان فى كل بدعة أحدثها العصريون المتفرنجون فى البلاد الإسلامية كيد للدين ومحاولة الخروج عليه لكن كيدهم فى فصله عن السياسة أدهى وأشد من كل كيد فى غيره، فهو ثورة حكومية على دين الشعب ـ فى حين أن العادة أن تكون الثورات من الشعب على الحكومة ـ وشق عصا الطاعة منها أى الحكومة لأحكام الإسلام، بل ارتداد عنه من الحكومة أولا ومن الأمة ثانيا إن لم يكن بارتداد الداخلين فى حوزة تلك الحكومة باعتبارهم أفرادا، فباعتبارهم جماعة، وهو أقصر طريق إلى الكفر [1]

---

[١] ومن البلية أن الحركات التى تثار فى الأزمنة الأخيرة وترمى إلى محاربة الإسلام فى بلاده بأيدى أهله والتى لا شك أنه الكفر وأخبث أفانين الكفر، يباح فعلها لفاعليها ولا يباح تسميتها باسمها لمن عارض تلك الحركات وحارب المحاربين. ولله در المعرى حيث يقول:

وتعارف القوم الذين عرفتهم ... بالمنكرات فعطل الإنكار

ولو قال: «فأنكر الإنكار» لكان أوفق بزماننا. =

من ارتداد الأفراد ، بل إنه يتضمن ارتداد الأفراد أيضا لقبولهم الطاعة لتلك الحكومة المرتدة التى ادعت الاستقلال لنفسها بعد أن كانت خاضعة لحكم الإسلام عليها . وماذا

= ثم إن محاربة الإسلام ومحاربة المحارب تجريان فى مصر التى يقال عنها زعيمة العالم الإسلامى ، فى أسلوب عجيب مبهم ناشئ من خبث نوايا المحاربين ومن ضعف مركز المعارضين ، كأن الطرفين المتحاربين لا يفهم كل منهما عند النقاش ما يرمى إليه الطرف الآخر ، فيقوم مثلا حضرة صاحب الدولة إسماعيل صدقى باشا رئيس الوزراء سابقا ويقترح فى مجلس النواب توحيد القضاء فى مصر بإدماج المحاكم الشرعية فى المحاكم الأهلية . وهذا الاقتراح فصل مهم من مبدأ فصل الدين عن السياسة الذى سار فى طريقه بمصر وقطع غير قليل من مراحل تطوره ، ويقول المعارضون لاقتراح دولته : إن الإسلام ليس دين عبادة فقط بل دين حكم أيضا ، وإدماج المحاكم الشرعية فى المحاكم الأهلية المتضمن لإلغاء المحاكم الشرعية ينافى كون الإسلام دين حكم . لكن دولة إسماعيل صدقى باشا الذى لا يجهل كون الإسلام دين حكم ، يريد إلغاء هذا الحكم ، لكونه ممن لا يقبلون حكومة الدين على الناس وإن شئت فقل حكومة الله على الناس وإنما يقبلون حكومة الناس على الناس ، هذا هو مراد إسماعيل صدقى باشا مما اقترحه على مجلس النواب ، ولكن ليس للإسلام قوة فى مصر بقدر أن يقال للذين يضمرون له شرا — وربما يظهرونه أيضا — مراكم القضاء على دين الأمة بواسطة القضاء على دين الدولة . ومن العجب أن دولة الباشا من رجال دولة دينها الإسلام ومن نواب أمة فى برلمانها دينها الإسلام .

ولا بد أن نذكر هنا بكل تقدير قول الدكتور على الزينى بك المدرس بالجامعة المصرية ثم العميد لكلية التجارة فى كتابه : « أصول القانون التجارى » جزء أول ص ٤٢

« وإذا كانت الشريعة قد أثرت فى نهضة القانون التجارى فى أوائل القرون الوسطى فأفادت فى دفع العادات والقوانين التجارية فى اتجاهها الجديد ، فإنها قد تأثرت بدورها فى أواخر تلك القرون وفى العصور الحديثة بالقوانين الأوروبية التى بدأت تزاحمها فى تطبيقها داخل بلادها . وكان أسبق القوانين التى دخلت مصر وبدأت تطبق فيها بجانب الشريعة الإسلامية القوانين التجارية ذاتها التى ساعدت هى فى تكوينها . ثم عدّل فجأة النظام القانونى المصرى فيما يتعلق بالمعاملات المدنية والتجارية عامة وحلت فيه القوانين الأوروبية المدنية والتجارية محل الشريعة الإسلامية التى اقتصرت أحكامها على الأحوال الشخصية من ذلك الوقت . ومما أسلفنا نرى أولا أن غزو القوانين الأوروبية لمصر لم يؤثر أصلا فى موضوع أحكام الشريعة الإسلامية فقد بقيت هذه الأحكام على ما هى عليه ولم تمس بتغيير أو تعديل نظرا لتقديسها من البدء إلى النهاية . وقد رأيت أنها على قدمها لم يتفوق عليها أى قانون من القوانين الحديثة فى سبيل تسهيل المعاملات التجارية وسهولة إثباتها . ونرى ثانيا أن التأثير

الفرق بين أن تتولى الأمر فى البلاد الإسلامية حكومة مرتدة عن الإسلام وبين أن

= الذى وقع عليها وقع فى تطبيقها » .

لابد أن أذكر هذا القول إزاء اقتراح صدقى باشا ، ليتبين أن فى مصر غزاة من أهلها فى سبيل القوانين الأوروبية وإحلالها محل الشريعة الإسلامية وهم الذين نفذ الاستعمار فى قلوبهم فاستهواها، وحماة مستنكرين هذا الغزو ومقدرين لما بأيديهم من تراث الإسلام حق قدره. لأواجهن فى هذا الكتاب إعطاء كل من الفريقين ما يستحقه من الشكر أو النكر . والشيخ الأكبر المراغى أيضا من المحاولين لغزو الشريعة الإسلامية رغم مركزه الأزهرى وإن كانت الخطة التى رسمها للغزو غير خطة صدقى باشا ، وتلك أن تقول عنها خطة خفية وهى عين خطة التغيير والتعديل التى يراها الدكتور الزينى أسوأ الخطط ، لعدم ائتلافها مع قداسة الشريعة الإسلامية والشيخ الأكبر ينكر هذه القداسة وسيجىء نقل مقاله بصدد الإنكار مع ردنا عليه . والمفهوم منه أنه من دعاة فصل الدين عن السياسة بطريقة خاصة له سرية.

هذا ودولة إسماعيل صدقى باشا المار الكلام على اقتراحه فى برلمان مصر من أحمس المحبذين للانقلاب الكمالى فى تركيا حتى إنه كان قد هنأ الأستاذ عزيز خانكى داعية مصطفى كمال بمصر وعدو الدولة العثمانية المسلمة إلى حد أنه أنكر فى نقاش جرى بينى وبينه على جريدة الأهرام كون الفضل فى فتح القسطنطينية للسلطان محمد الفاتح . . هنأه بكلمة منشورة فى الجرائد لأجل كتابه المسمى « ترك وأتاتورك » ورآه جديرا بأن يطبع عشرة آلاف عدد منه على نفقة الحكومة المصرية ثم يوزع على طلبة المدارس . وهذا الاقتراح من دولته ما أعار قيمة لذلك الكتاب الذى لا يمكن تقويمه وإنما أنزل دولته منزلة داعية داعية مصطفى كمال بمصر . ولو لم يكن لداعية مصطفى كمال بمصر فضلا عن داعية داعيته ، إلا أنه يدعو لرجل كان أكبر ميزته — وفيه سر ماناله عند الدول الغربية من الإعظام والاهتمام — عداوة الإسلام وكراهية العرب لكون الإسلام نشأ فيهم ثم أعدى غيرهم ، حتى إنه بسبب هذه العداوة والكراهية قد تنازل فى حياته عن اسم « مصطفى » والله غالب على أمره حيث نزع هذا الإسم العظيم المبارك عنه بيده. فسبحانه وقد أقسم بنفس وماسواها فألهمها فجورها وتقواها؛ فلو لم يكن لدعاة الرجل إلا أنهم يدعون لعدو الإسلام والعرب لكفى فى كف مسلم عربى أبى عن هذه الدعاية فضلا عن استذناب الدعاة .

فإن كان دولة الباشا يعد ذلك الممسوخ من مصطفى كمال بطلا ويتغاضى إزاء بطولته عن معاداته الإسلام وكراهيته العرب فهو جد مخطئ فى ذلك، فهل كان من لوازم البطولة إلغاء الخلافة وإحداث ثورة ضد دين أمة الترك التى أسلمت منذ أكثر من ألف سنة وسجل لها التاريخ جهادا طويلا فى سبيل الإسلام ؟ ألم يفكر صدقى باشا فى هذه الدقيقة عند منح الرجل رتبة البطولة ، أم كان أهم

تحتلها حكومة أجنبية عن الإسلام[1] بل المرتد أبعد عن الإسلام من غيره وأشد، وتأثيره الضار فى دين الأمة أكثر ، من حيث ان الحكومة الأجنبية لا تتدخل فى شؤون الشعب الدينية وتترك لهم جماعة فيما بينهم تتولى الفصل فى تلك الشؤون ، ومن حيث ان الأمة لا تزال تعتبر الحكومة المرتدة عن دينها من نفسها فترتد هى أيضا معها تدريجا، إن لم نقل بارتدادها معها دفعة باعتبارها مضطرة فى طاعة الحكومة ، ومن حيث ان

== النواحى فى بطولته عند الباشا قضاؤه على الخلافة ودين الدولة ؟ ومما يوجب الدقة أن أول مانحيه رتبة البطل كان الأوربيين وكان المسلمون تبعالهم فى ذلك كما كانوا فى كل شىء ، فقد قرأت فى الجرائد أن عدد ما ألف فى أوربا بشأن مصطفى كمال زاد على ستمائة كتاب . فيستنتج العقل من هذا أنه رجل حاول الأوربيون أن يجعلوا منه بطلا أكثر من أنه بطل فى الحقيقة . وماذا فعل حتى استحق لقب البطولة عندهم ؟ فإن كان هذا اللقب مكافأة له على إخراجه اليونان من أزمير فى غد الحرب الماضية كانت الإنكليز والفرنسيس الذين كانوا أصحاب الكلم يومئذ حلفاء اليونان فكيف يكافىء الحليف عدو الحليف الغالب ويهتف له ؟ ولماذا لم يهتف لقاهر اليونان فى الحرب الثانية مع كون الهاتفين حلفاء اليونان المقهورة فى كلتا الحربين ؟ فلماذا هتفوا للقاهر الأول ولم يهتفوا للقاهر الثانى بل خفوا إلى محاربته إنجادا للحليفة ؟ فهل كان ذلك الهتاف امتيازا خاصا بالقاهر التركى ؟ وهو ليس بأول قاهر تركى : فقد وصل جيش أدهم باشا من قواد عهد السلطان عبد الحميد فى مدة شهر إلى أبواب أثينة فلم يدع ذلك القائد استحقاقه لعرش تركيا ولا منحه الإنكليز والفرنسيس لقب البطل ولم يؤلفوا فيه كتابا واحدا ولم يعيدوا إلى الترك جزيرة كريت التى كانت سبب تلك الحرب بينهم وبين اليونان . فكان إذن سر استحقاق مصطفى كمال لجائزة البطولة فى وعده للإنكليز والفرنسيس أثناء المفاوضة معهم فى لوزان بل أثناء محاربة اليونان لإخراجها من الأناضول ، بإلغاء الخلافة والدولة العثمانية الإسلامية وإقامة جمهورية لادينية مقامها وكانت ثورة الغالب على اليونان فى تركيا ضد الإسلام وآدابه وتقاليده ، إنجاز ذلك الوعد أى ثمن رتبة البطولة الممنوحة سلفا وإلا فلم يكن الرجل مجنونا توهم القضاء على دين البلاد من لوازم البطولة، كما لم يكن الإنكليز مجانين إلى حد أن يهتفوا لقاهر حليفتهم، من غير فائدة تعادل التضحية بالحليفة. وإنما كان الرجل حريصا رأى استجلاب مودة الدول المعادية للاسلام ومساعدتها لتحقيق مطامعه مشروطا بهذا العمل الممقوت الذى كان منذ قرون طويلة أمنية لأعداء الإسلام غير مقضية .

[١] وقد قلنا فى مقدمة الكتاب أن مدار الفرق بين دار الإسلام ودار الحرب على القانون الجارى أحكامه فى تلك الديار، كما أن فصل الدين عن السياسة معناه أن لا تكون الحكومة مقيدة فى قوانينها بقواعد الدين .

موقفها الاضطراري تجاه حكومة تأخذ سلطتها وقوتها من نفس الأمة ليس كموقفها الاضطراري تجاه حكومة أجنبية لها قوة أجنبية مثلها .

ومن هذه النقاط الدقيقة المهمة كان ضرر الحكومة الكمالية بأمة الترك المسلمة أشد من أي حكومة أجنبية مفروضة الاستيلاء على بلادها . وربما يعيب هذا القول عليّ من لاخلاق له في الإسلام الصميم ، والعائب يرى الوطن فقط فوق كل شيء ، مع أن المسلم يرى الوطن مع الإسلام فهو يتوطن مع الإسلام ويهاجر معه فإن كان يقع جزء من بلاد تركيا تحت احتلال اليونان الوقت لأزمير فتركيا كلها ببلادها وسكانها خرجت بيد حكومة الكماليين من يد الإسلام .

وبينما أنا أستشهد بحال تركيا الحديثة الكمالية على مضار فصل الدين عن الدولة نرى فضيلة الأستاذ الأكبر المراغي شيخ الجامع الأزهر يقول في كلمة منشورة عنه في الجرائد ما معناه : « ان في إمكان أي حكومة إسلامية أن تخرج عن دينها فتصبح حكومة لادينية ، وليس في هذا مانع من أن يبقى الشعب على إسلامه كما هو الحال في تركيا الجديدة » فيستشهد بحالة تركيا الحاضرة على نقيض ما استشهدت أنا بها عليه. والأستاذ الأكبر ليس في حاجة إلى الفحص عن النشء الجديد التركي المتخرج على مبادىء الحكومة الكمالية التي اعترف الأستاذ الآن أول مرة بأنها حكومة لادينية، ولافي حاجة إلى التفكير في كون الشعب التركي القديم المسلم يفنى يوما عن يوم ويخلفه هذا النشء الجديد اللاديني .

ليس فضيلته في حاجة إلى الفحص عن هذه الحقيقة المرة إذ لا يعنيه حال الترك ومآلهم مسلمين أو غير مسلمين ولا حال الإسلام المتقلص ظله عن بلادهم بسرعة فوق التدريج ، حتى إن الأستاذ لا يعنيه تبعة الفتوى التي تضمنها تعزيه ببقاء الشعب على إسلامه مع ارتداد الحكومة في تركيا والتي تفتح الباب لأن يقول قائل : إن الحكومة ما دامت ينحصر كفرها في نفسها ولا يُعدى الشعب فلا مانع من أن تفعل حكومة

مصر مثلا ما فعلته حكومة تركيا من فصل الدين عن السياسة بمعنى أنه لا يُخاف منه على دين الشعب، كأن الدين لازم للشعب فقط لا للحكومة مع أن الحكومة ليست إلا ممثلة الشعب أو وكيلته التى لا تفعل غير ما يرضاه ، فإذا أخرجها أفعالها عن الدين فلا مندوحة من أن يخرج موكلها أيضا لأن الرضى بالكفر كفر . وهذا مايعود إلى الشعب من فعل الحكومة فحسب ، فضلا عما يفعل الشعب نفسه بعد فعل الحكومة الفاصل بين الدين والسياسة ويخرج به عن الدين ولو فى صورة التدريج ، اقتداءً بحكومته التى يعدّها من نفسه لاسيما إذا كانت حكومة نيابية برلمانية .

وقد حصل لنا من فصل الأستاذ المراغى بين أمة الترك وحكومتها فى الخروج عن الدين ، مساعدةٌ نستطيع بفضلها إيضاح ماطرقناه من موضوع فصل الدين عن السياسة بسهولة : ذلك أن المسلمين ـ إلا من شذ منهم من القاسية قلوبهم ـ فهموا فظاعة الفتنة اللادينية فى تركيا ، وكان من المسلمين من لم يفهم قبل الانقلاب التركى الكمالى مبلغ خطر فصل الدين عن السياسة على الإسلام وضرره به ، مع أن ما فعل فى تركيا ليس غير فصل الدين عن السياسة .

إن السبب الذى حدانى إلى حشر مسألة فصل الدين عن السياسة مع مسائل الألوهية والنبوة التى هى موضوع هذا الكتاب المتصل بعلم أصول الدين ـ على الرغم من عدم كون مسألة الفصل والتحذير منه من مسائل هذا العلم الباحث فى عقائد الإسلام وإنما مسألة الفصل والتحذير منه ترجع إلى ناحية العمل [١] ـ كون الدافع الأصلى إلى تأليف هذا الكتاب ما رأيته ورأى معى كل غيور على أهل ملته بعيون دامعة من تشتت شمل

---

[١] ولك أن ترجع مسألة عدم جواز فصل الدين عن السياسة إلى مسألة وجوب نصب الإمام المعدودة من المسائل الكلامية لأن المقصود من نصب الإمام من جانب المسلمين تقييد الحكومة بأن تكون أعمالها فى حدود الشريعة الإسلامية. فيكون هذا الإمام خليفة عن رسول الله بذلك التقييد.

المسلمين وهبوطهم إلى حضيض الذل والمسكنة منذ طروء الضعف على اعتصامهم بدينهم القوى القويم .

فالمسلمون إن لم يكن الله قدقدر أن يقطع دابرهم بالاستمرار فى سبيلهم إلى الدمار، فهم فى حاجة إلى تدارك أمرهم بالرجوع إلى حضانة الإسلام فيتربوا فيها ويبعثوا من جديد إلى حياة الدنيا والآخرة . ولا ينفعهم البحث عن أسباب البعث فى حضانات أجنبية فينشأوا أمة ممسوخة لا شرقية ولا غربية ولا مسلمة ولا كتابية .

ولا يكون منشأ هذه الفوضى الدينية والاجتماعية والسياسية اللائى لا يقيدها نظام غير نظام التطفل للأمم ، إلا الوهن فى العقيدة ، فالأخلاق من غير دين عبث كما قال الفيلسوف فيخته والأمة من غير أخلاق أضل من الأنعام وأبعد من أن يشد بعضها بعضا . والدين لابد أن يجئ من قبل الله ليتحلى المتدين قبل كل شئ بمخافة الله التى هى رأس الحكمة ومعدن الشفقة على خلق الله .

لكن البلاد الإسلامية عامة ومصر خاصة مباءة اليوم لفئة تملكوا أزمة النشر والتأليف ينفثون من أقلامهم سموم الإلحاد غير مجاهرين بها ، وربما يتظاهرون بالدين . وقد نَبَّهَم الأستاذ فريد وجدى عند تهديدى بالعلم الحديث وسماهم نوابغ البلاد الإسلامية كما سبق ذكره فى مقدمة الكتاب. ومهما كان هؤلاء اكتسبوا بأساليبهم الجذابة قلوب القراء ، فضلا عما ربحت تجارتهم ، لكنهم لابد أن يشعروا فى قرارة نفوسهم أنهم ليسوا فى موقف شريف غنى من ناحية الصراحة والشجاعة واستراحة الضمير .

فأردت فى هذا الكتاب كشف النقاب عن أبحاث لا يريد هؤلاء الكتاب الدخول فيها، وقد سماه معالى هيكل باشا الدخول فى حرب مع الجمود لائقة لهم بالانتصار فيها كما سبق أيضا فى مقدمة الكتاب . وإنى أرى من الواجب تصحيح عقائد هذه الفئة الممتازة من حملة الأقلام أو تحطيم المكامن التى يحاربون الدين من ورائها ، فلابد من أحد الأمرين فإما أن يكونوا مسلمين فى السر والعلن أو يسلم قراؤهم من شرورهم .

وتشكيكهم فيما كتبوا أو خطبوا ويبدأ من مسألة وجود الله، فالعلم الحديث الذى يعتصمون به لا يثبته والعلم القديم لا يُعتدعندهم بإثباته لعدم ابتنائه على التجربة الحسية . وكم نادى الأستاذ فريد وجدى بك بالدستور العلمى القائل « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به » وهو دستور الفلسفة الوضعية الملحدة التى أكبرها هيكل باشا فى مقدمة « حياة محمد » وقد تكلمنا عليه فى مقدمة هذا الكتاب، واحتقر المنطق التجريدى والفلسفة الميتافيزيقية اللذين بنى عليهما علماؤنا مع الفلاسفة الموحدين إثبات وجود الله . فتلك الفئة يريدون إثبات وجود الله الذى ليس من الماديات ، بواسطة مادية فلا يستطيعون طبعا ، ولا يعتمدون على عقولهم اعتمادهم على حواسهم . ونحن حين تولينا إثبات وجود الله تولينا معه الدفاع عن كرامة العقل ورأينا منذ رأينا الضعف فى دين المتعلمين المصريين، ضعفا فى عقولهم أيضا ، وحسبنا فى الدلالة على ضعف عقولهم ضعف اعتمادهم أنفسهم على عقولهم .

فلو لم تكن هذه الفئة النافذة الكلم فى عالم الصحافة تحت أسر هذا المرض المزمن يساور قلوبهم الشك فى دينهم على الرغم من كونهم أسروا قلوب الناس المعجبين بأقلامهم وألسنتهم ، لما أخر الأستاذ فريد وجدى إثبات وجود الله فى مجلة الأزهر إلى أجل غير مسمى من أدوار البحوث النفسية الجارية فى الغرب، ولما تسابق مشاهير الكتاب عصر متخذين آخر الموضوع لتأليفاتهم عبقرية سيدنا محمد بدلا من نبوته، ولما اقترح دولة إسماعيل صدقى باشا فى البرلمان إلغاء المحاكم الشرعية وإدماجها فى المحاكم الأهلية ، وأخيرا لما قال فضيلة الأستاذ الأكبر المراغى ما قاله فى شأن علم الفقه بمناسبة مناقشة الرسائل التى قدمها لأول مرة الطلاب المتخرجون من كلية الشريعة لنيل شهادة الأستاذية، وسيجىء الكلام منا على ذلك المقال. فهل الله موجود ثابت الوجود حالا وعلميا؟ وهل سيدنا محمد نبى ثابت النبوة أو عبقرى أكثر منها ثبوتا؟[1] وهل الشريعة الإسلامية شريعة

[١] فكأن الكاتب عن عبقريته يكتب فى موضوع متفق عليه لا فى موضوع مختلف فيه =

إلهية حقيقة ؟ كل ذلك موضوع اليوم تحت الشبهة . وقدرأيت استيقان هذه الأمور الثلاثة جماع حاجة هذا العصر فكتبت لههذا الكتاب ، وهذاالباب الرابع منه المعقود لدرس مسألة فصل الدين عن السياسة والذى وصلنا إليه الآن ، يتضمن النظر فى ثالث الثلاثة المذكورة المؤدى إلى لزوم وجود حكومة متدينة على رأس أمة متدينة تعمل فى مصالحها وتقيها من طروء الفساد عليها وعلى رأس الحكومة دينها يعمل فيها ماتعمل هى فى الأمة .

فقد عنيت فى كتابى هذا بإثبات وجود الله إثباتا علميا بحقيقة معنى الكلمة وأرجو أن لا يخالج قلب أحد شك فى وجوده بعد مطالعة الباب الأول والثانى من الكتاب بدقة ، ما لم يكن ممن ختم الله على قلوبهم .

ثم عنيت بإثبات وجود رسل الله ومعجزاتهم ليكون مجئ الدين من قبل الله اللازم لكونه مستنداً للأخلاق ، معلوما للناس بطريقة رسمية ، فضلا عن أن وجود الرسل المبلغين عن الله لازم لوجود نشأة أخرى يحاسب الناس فيها على أعمالهم فى نشأتهم الأولى محاسبة منطبقة على تبليغات الرسل .

أما وجود النشأة الآخرة فهو من الأهمية بحيث ان الفيلسوف الكبير « كانت » سلك فى إثبات وجود الله مسلك بنائه على وجود تلك النشأة كما سبق فى آخر الباب الأول ، فوجود النشأة الأخرى ثابت عنده قبل ثبوت وجود الله .

هذه فلسفة الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فلسفة عقيدتنا نحن المتدينين التى تتوقف سعادة الدارين للأمم على أن تركزها فى قلوبها أفرادا وجماعات وتنشىء أبناءها على مبادئها وآدابها . إلا أنها فى حالتها الحاضرة لا تتعدى أن تكون أقوالا

= ويكتب ما لايشك فيه لا مافيه شك . ولكون الكاتب المصرى يكتب فيما يتعلق بالإسلام للتشكيك ولا يكتب لإزالة الشك ، يختار موضوعا لكتابه عبقرية محمد الذى لا خلاف فيه ولا تعنيه نبوته المختلف فيها، فوقفه منها الحياد التام . ولا يقال لماذا يكتب فى هذا الذى يكون فيه الكتابة كتحصيل الحاصل ، لإمكان الجواب بأنه يكتب ليتسلى القارئ ويتملى الكاتب .

مكتوبة فى هذا الكتاب أو بالأوضح حبرا على ورق ، فمن ينفذها ويعمل بها وينشرها ويجعلها خطة مرسومة مطاعة إن كانت أقوالا مقنعة مطابقة للحق ؟ فهل يكون نشرها وتنفيذها بواسطة قراء الكتاب فيقرأها من يقرأها ويوصى بها إلى من لم يقرأها فتعم بين الأمة وتعمل بها الخاصة والعامة ؟ وهذه مسألة : هل يكون صلاح الأمة والعمل بما يؤدى إلى نجاحها بحركات فردية من نفسها أم بواسطة هيأة تتولى أمرها وتكون لها سلطة عليها ؟ وبعبارة أخرى ، ممن يبدأ الصلاح : من الأمة فتُصلح هى الحكومة أم من الحكومة فتُصلح هى الأمة ؟ والمعروف هو الترتيب الثانى وإن كان لا ينكر تأثير كل من الطرفين فى الآخر ، وهو أسهل بالنسبة إلى الأول وأخصر ، إذ لو أمكن صلاح الأمة وانتظام شئونها من تلقاء نفسها لاستغنت كل أمة عن اتخاذ حكومة ذات سلطة عليها[1] .

ومقتضى هذا الأساس أن مبدأ الديانة إن كان حقا مسلما به وكان التمسك بالدين

---

[١] ولكن الحكومة ... من يصلحها إن لم تكن صالحة من نفسها ولم تقبل الصلاح والتدين بطرق سلمية ؟ فهل يتعين عندئذ قلب الحكومة وتقويمها بالسيف ؟ وجواب هذا السؤال منا ، لا ... لأن شن الحرب الأهلية فى زماننا ضد الحكومات التى يكون حق السلطة فى جانبها متفقة مع جميع قوى السلطة المدخرة لحفظ البلاد ، لايجترئ عليه العاقل ، ولا يكسب جماعة المتهورين خيرا من وراء مؤامرتهم ، لا لأنفسهم ولا للبلاد لعدم إمكان الغلبة ضد الحكومة التى حسبها أن يكون الجيش وقائده الأعلى الغير المسؤول معها . والسائرون على السلطان عبد الحميد فى تركيا ثم السلطان وحيد الدين ، حصلوا على مؤازرة من الجيش ، ثم صار القول فى تلك البلاد قول الجيش الذى استحال من جيش الدولة إلى جيش الحزب ، فقد وقع دخول تركيا فى الحرب العالمية الأولى بغير استئذان من السلطان محمد رشاد ومن الصدر الأعظم محمد سعيد حليم باشا الأمير المصرى .

ولو أن جماعة الإخوان المسلمين المتشكلة فى الأزمنة الأخيرة بمصر والحاصلة على قوة واسعة دينية وشعبية لا يستهان بها ثم المحاربة للحكومه ، حاربتها وسعت لفتحها وإصلاحها المنشود ، من طريق النجاح فى الانتخاب والحصول على الكثرة البرلمانية ، لما أهدرت نفسها وأمكنتها خدمة البلاد فى دينها ودنياها .

فخلاصة الطريقة الصالحة لإصلاح الحكومة إصلاح خاصة الأمة المثقفين واكتسابهم بالبحث والمناظرة ثم محاربة الحكومة إذا احتيج إليها ، بأيدى هؤلاء الصالحين وفتحها بوسائلهم السلمية .

لازما للأمة لاسيما الأمم الإسلامية وشرطا حيويا لكيانها، فاللازم أن تكون حكومتها متدينة أى خاضعة للدين حتى يتسنى تدين الأمة ويسلم لها البقاء على دينها .

ولا نتوقع من القارىء أن يقول عنا فى نفسه : ما بال المؤلف يشتغل بهذه الأمور المعلومة فهل من قائل بخلافها حتى يحتاج إلى تثبيتها ؟ وما صلتها بموضوع هذا الباب من كتابه وهو فصل الدين عن السياسة ؟ ولو قال ذلك كان جوابنا عليه : فما نحن أولاء اتيناهذه المسألة، لأن القول بفصل الدين عن السياسة معناه ادعاء عدم لزوم الدين للحكومة بزعم أن فى دين الأمة كفاية واستغناء عن ديانة الحكومة، ومعنى عدم لزومه للحكومة أن لا يكون له أى للدين سلطة عليها ورقابة على أعمالها كما كانت للحكومة سلطة على الأمة ورقابة على أعمالها . لكنا نحن القائلين بعدم جواز الفصل بين الدين والسياسة نرى هذا الفصل مساويا لفصل الدين عن الأمة بل أشد ضررا وأكثر مفعولا ، لأن الحكومة تستطيع التأثير فى الأمة ولا تستطيع الأمة التأثير فى الحكومة ما دامت خاضعة لحكمها ، فليس فى مقدور الأمة التأثير فى حكومتها غير تغييرها . فإذا لم يغيرها أو عجزت عن تغييرها فلا شك فى تأثير الحكومة فيها وتمشيتها على هواها وتنشئة أبنائها على مبادئها دون تأثير من الأمة فى الحكومة [١] .

فليس معنى تجويز فصل الدين عن السياسة إلا تجويز تجرد الحكومة عن الدين وهل يجوز فى حق الحكومة هذا التجرد الذى لا يجوز فى حق الأمة ؟ إلا أن الراغبين فى تجريد الحكومة من الدين يسمونه فصل الدين عن السياسة تخفيفا لخطره وسوء

[١] فإذا لم تتقيد الحكومة فى البلاد الإسلامية بقوانين الإسلام وألقت حبل الأمة على غاربها فى مراعات الأحكام الشرعية على الأقل إن لم ترغمها أو تحثها على إعمالها، ينتهز المستعدون من الناس لهتك الآداب والحرمات للجرى فى طرق الشهوات ، لاسيما المترفين المتصلين بالحكومة المنفصلة عن الدين ، فيعدى الفساد من هذه الطبقة السافلة المسماة بالطبقة العالية إلى الذين اتخذوها قدوة الحرية المستهترة، فيعم الفجور فى الرجال والسفور فى النساء حتى يتعذر على أنصار المحافظة على الآداب الإسلامية تنفيذ مبادئهم فى عقر أسرتهم لا سيما النشء منها .

تأثيره فى سمع الأمة المتدينة ، فهم يتوسلون إلى القضاء على دين الحكومة بأن يعبروا عن هذا القضاء بالفصل بين الدين والسياسة ، ثم يتوسلون بالقضاء على دين الحكومة إلى القضاء على دين الأمة [1] .

وإذا لم يكن معنى فصل الدين عن السياسة تجريد الحكومة من الدين لتعمل بعقلها القصير محررة من قيود الدين وأحكامه فماذا يكون معنى هذا الفصل ؟ وقد كانت الحكومات الإسلامية منذ عصر الصحابة رضى الله عنهم إلى عهد قريب مما نحن فيه اليوم من السنوات النحسات ، يحكمن على الأمة ويحكم عليهن الإسلام من فوقهن ؛ فإن فعلن فى خلال هذه الخطة المرسومة ما يخالف حكما من أحكام الدين فإنما كان ذلك يُعد ذنبا على الحكومة الفاعلة كما يقترف أحد من المسلمين إثما متبعا هوى نفسه خافقَ القلب من مخافة الله ومخافة الناس . أما مجاهرة الخروج عن رقابة الإسلام ومحاولة فصل الدين وعزله عن السياسة أى عزله عن حكمه على الحكومة ووضع هذه المسألة موضع البحث فى شكل مشروع جديد ومذهب اجتماعى جديد ومحاولة تقليد الحكومات الأجنبية عن الإسلام فى ذلك — وقد سبق فى مقدمة الكتاب نقل كلمة عن هيكل باشا تتضمن الإشادة بالفصل — فلم تكن تطوف ببال أي حكومة من حكومات المسلمين مهما كانت فاسقة مستهترة فى أفعالها ، لأنه إعلان حرب من الحكومة على الإسلام كما هو المعتاد فى الحروب تعلنها الحكومة ثم يعتبر ذلك إعلانا من الأمة أيضا.

---

[١] ولم يكن ما أثاره الأستاذ قاضى المنصورة الشرعى سابقا ثم نقيب المحامين الشرعيين ثم النائب فى البرلمان ، قبل ما ينيف على عشر سنين من مسألة « الإسلام وأصول الحكم » ، غير مسألة فصل الدين عن السياسة . وكان الأستاذ أراد التذرع إلى ترويج مبدأ الفصل بدعويين كل منهما مصادم للبداهة ، أولاهما : لم تكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم حكومة . فكأنه لم يكن يأمر وينهى أو لم يكن مطاعا فى أمره ونهيه . وثانيتهما : كانت لأبى بكر حكومة لكنها حكومة لادينية أى حكومة زمنية لا صلة لها بالدين . فيفهم من احتياج الأستاذ إلى بناء مرامه على هاتين الدعويين مبلغ بعد مسألة فصل الدين عن السياسة عن طبيعة الإسلام ومنطقه وسيجىء تفصيله.

فإن شئت التخفيف عن شدة التعبير بإعلان الحرب فقل إعلان استقلال من الحكومة التي كانت تابعة في أحكامها لأحكام الإسلام ، ضد متبوعها وهو لا يقل في المعنى عن إعلان الحرب لتمردها على متبوعها وخروجها عن طاعته .

وقد ذكرنا فيما ذكرنا في مقدمة الكتاب من الكلمات المتعلقة بمسألة فصل الدين عن السياسة أنه ليس معناه استقلال كل من الدين والحكومة عن الآخر ومساواتهما في هذا الاستقلال، بأن لا يتدخل كل منهما في أمر الآخر وإن كانت هذه المساواة أيضا مما لا يرضاه الإسلام الذي لا يرضى الكفر .. لكن مسألة الفصل يرمى إلى أكثر من هذا وأمرّ ، لأن السياسة التي يتولاها جانب الحكومة ويتخلى عنها جانب الدين عند الفصل والتي معناها السيادة والإشراف على كل من يدخل تحت سقف البلاد ، لا بد أن تضع الدين تحت أمر الحكومة ونهيها مع كل مايدخل تحت ذلك السقف ، ومجردُ هذا الوضع ينافي عزة الإسلام الذي يعلو ولا يعلى عليه كل المنافاة ويوجب الكفر ، حتى ولو فرض أن الحكومة تحترم دين الأمة دائما وتخدمه من غير أن يكون هذا الاحترام وهذه الخدمة فرضا عليها ، ولا تمسه بشيء من الاضطهاد مع كونها قادرة عليه؛ من حيث أن سياسة البلاد بيدها لا بيد الدين . وغاية هذا الاحترام كون الدين في حماية الحكومة كما كانت مصر في حماية الإنكليز . ولا شك أن هذا الموقف بمجرده يمس كرامة الدين كما مس كرامة مصر، فضلا عن أن السائس كثيراً مايبغي على المسوس والسيد على المسود. وقد كانت صلة الدين في الدولة العثمانية المرحومة بحكوماتها وسلاطينها موضحة في هذا المثل التركي : « باش باشه باغلى ، باش شريعته باغلى » يعني أن الرأس مربوط بالرئيس والرئيس مربوط بالشريعة .

فإذا فصل الدين عن السياسة في عهد أي دولة ، تُطوى المادة المصرحة بدينها عن دستورها كما وقع في تركيا الحديثة الكمالية، فقد حُذفت في عهد مصطفى كمال الكلمة القائلة في الدستور التركي القديم بأن دين الدولة الإسلام واستبدل معها القانون المدني

السويسرى بالقانون المأخوذ من فقه الإسلام المدون فى « مجلة الأحكام العدلية » وأمر بلبس القبعة وأبيح زواج المسلمات مع غير المسلمين فلم يؤلَ أىُّ جهد فى تغيير ظاهر الدولة العثمانية الإسلامية وباطنها .

وقد وجد فى داخل تركيا وخارجها من المسمين بأسماء المسلمين ولا يزال يوجد ، من يدعى أن فصل الدين وتبديل القوانين وحذف دين الدولة من الدستور ولبس القبعة وإباحة الزواج العام وإلغاء النكاح الشرعى ومنع السفر لأداء فريضة الحج وغير ذلك حتى ترك الحلف باسم الله فى الأيمان الرسمية ... لايضر الإسلام . والحق أن ترويج فصل الدين عن الدولة سواء كان هذا الترويج من رجال الحكومة أو الكتاب المفكرين فى مصلحة الدولة والأمة، لايتفق مع الإيمان بأن الدين منزل من عند الله وأن أحكامه المذكورة فى الكتاب والسنة أحكام الله المبلغة بواسطة رسوله، وكل من أشار بمبدأ الفصل إلى المجتمع فهو إما مستبطن الالحاد ـ وقد أفشى الأستاذ فريد وجدى قبل توليه رئاسة تحرير « مجلة الأزهر » أن نوابغ الكتاب والشعراء فى البلاد الإسلامية يستبطنون الإلحاد ويهيئون الأذهان لقبوله دسا فى مقالاتهم وقصائدهم ـ وإما بليد جاهل بمعنى فصل الدين عن الدولة ومغزاه ، مع ظهور كونه عبارة عن عزل الإسلام عن حكومته على حكومة الدولة ومنعه من التدخل فى شئونها، ولأجل ذلك يمنع علماء الدين فى العادة مع قبول مبدأ الفصل، عن الاشتغال بالسياسة[1] فإذا خرج عن الإسلام من لا يقبل سلطة الدين عليه بالأمر والنهى وتدخله فى أعماله حال كونه فردا من أفراد المسلمين ، فكيف لايخرج من لايقبل هذه السلطة وهذا التدخل، بصفة أنه داخل فى هيأة الحكومة؟ ولماذا يكون من حق الله أن يتدخل فى أمور عباده منفردين ولا يكون من حقه التدخل فى أمورهم فى شكل الدولة مع كونها أمم ؟ فهل الله يعلم صالح الفرد وخيره وشره ولا

[١] واجتناب الجمعيات الدينية ومجلاتها بمصر عن السياسيات ناشئ من كون مصر قد قطعت بعض مراحل العمل بمبدأ فصل الدين عن السياسة .

يعلم صالح الجماعة وخيرها من شرها ؟ أو يبالى بأمره ولا يبالى بأمرها ؟ مع أن الظاهر كون الجماعة أكثر استعدادا واستطاعة للخير والشر من الأفراد ، وفى رأس الخير العمل لإعلاء كلمة الله الذى هو أشرف واجبات المسلمين .

وقد يكون فصل الدين عن الدولة أضر بالإسلام من غيره من الأديان لكون الإسلام لا ينحصر فى العبادات بل يعم نظره المعاملات والعقوبات وكل ما يدخل فى اختصاص المحاكم والوزارات ومجالس النواب والشيوخ ، فهو عبادة وشريعة وتنفيذ ودفاع ، ويكون عموم نظر الإسلام هذا لكل شأن من شئون الدولة مَعابةً عليه فى زعم المروجين لفصل الدين عن الدولة، معابة تؤكد لزوم الفصل ، فى حين أن ذلك فى نظرنا وفى نفس الأمر مزية للإسلام تُصعده إلى سماء الرجحان بالنسبة إلى سائر الأديان وتكون أمنع مانع لمبدأ الفصل . فالإسلام المحيط بمقتنميه من كل جانب دين لهم ودولة وجنسية. فهو يزيل جميع الفوارق فيما بينهم ويذيب كل جنسية وقومية فى جنسيته، ففيه الوحدة الاجتماعية التى تبحث عنها كل أمة لتوحيد الأقوام المختلفة ولا تجدها ، وفيه المساواة الحقيقية لافضل لأحد على أحد إلا بالتقى، والتقىّ لايدعى الفضل على أحد حتى فى التقى فلا يتفضل أحد على أحد فى الإسلام .

لا يقال (١) كما أن الإسلام جنسية فالنصرانية لامانع من اعتبارها أيضا جنسية ، وكذا اليهودية وغيرها . لأنى أقول : الإسلام ينطوى على كل ما يحتاج إليه الدولة والأمة من القوانين فهو مستغن بنفسه عن غيره لا يدانيه فى هذه الخصلة أى ملة ، فجميع قوانينه مستنبطة من الكتاب والسنة ، مستنبطة فعلا ومدونة فى آلاف مؤلفة من كتب الفقه وكتب أصول الفقه . فهل رأى تاريخ الإنسان وتاريخ الأديان دينا

---

[٢] ولا يقال أيضا ان العمل بالقوانين الشرعية فى بلاد الإسلام التى كثيرا ما يسكن فيها أقليات غير مسلمة يكون تحكما على تلك الأقليات، لأنى أقول تحكم الأكثر على الأقل لا مندوحة عنه فى اختيار القوانين ولو كانت موضوعة من قبل الناس لا مأخوذة من الشرع كما سيجىء بيانه ، بل التحكم والتحيز أكثر فى القوانين الموضوعة واندر فى القوانين الشرعية .

كذلك ؟ وكنا قد أشدنا فى الباب الثالث من هذا الكتاب عند نقد أقوال معالى هيكل باشا فى مقدمة كتابه « حياة محمد » ، بما أنفق علماء الإسلام فى ضبط وجمع أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم من الهمم الجبارة والمساعى المشكورة ، والحال أن مساعى أئمة الفقه المجتهدين أكثر من المحدثين وتمحيصهم الأحاديث التى تستند إليها الأحكام العملية فى العبادات والمعاملات وجميع أنواع الموضوعات الفقهية ، أبلغ واجتهاداتهم فى تتبع معانى الكتاب والسنة مما يحير العقول، فقد دونوا علما كبيرا من أدق العلوم مسمى بعلم أصول الفقه مستقلا عن علم الفقه يبحث فى طرق استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها والآثارُ المؤلفة فى ذينك العلمين مع علم الحديث كنوز الإسلام لا تفنى جدتها ولا تبلى جدتها ، فهى معجزة نبى الإسلام صلى الله عليه وسلم اللاحقة بمعجزاته فى حياته ، [راجع ج٢ جزء أول] حتى إن مساعى أئمة النحو فى سبيل الخدمة للغة القرآن، التى لا يوجد لها مثيل فى خدمة أية لغة للاحتفاظ بالفصحى مصونة عن التغيير ، من معجزات الإسلام أيضا ، وهذه المعجزات العلمية لا تقل عن معجزة فتوحات الإسلام بل تفوقها، وكثيرا ما يذكرها الكتاب المصريون حين لا يذكرون هذه المعجزات الدينية المدنية .

ثم من أفرى الفرى ما انتقل من السنة بعض الأعداء المخرفين إلى السنة بعض المؤلفين منا ، أن قوانين الفقه الإسلامى مأخوذة من قانون الرومانيين . والقائل به أو بإمكانه جاهل لم يدرس علم الفقه ولا علم أصول الفقه . ولو درس لوقف على مأخذ كل مسألة ومرجعها فى الكتاب والسنة .

وقد ألف فى هذه المسألة صاوا باشا الرومى من علماء الحقوق ومن رجال الدولة العثمانية فى عهد السلطان عبد الحميد الثانى كتابا بالفرنسية سماه « نظرية الحقوق فى الإسلام » كما فى تعليقات الأمير شكيب أرسلان على « حاضر العالم الإسلامى » فى فصل « إسلام الفرس ومبدأ التشيع » .

قال المؤلف أعنى صاوا باشا فى أول كتابه : إنه هو أيضا كان يعتقد هذا الاعتقاد

نظير غيره ويبنى ذلك على مايعرف من كون بنى أمية لبثوا فى الشام مدة طويلة يعملون بالأحكام التى كانت باقية من أيام الرومانيين، فلاعجب فى أن يكون هو أوغيره قدتوهموا أخذ قسم المعاملات فى الشريعة الإسلامية من القانون الرومانى الذى كان العمل به فى سورية . إلاأنه أحب أن يدرس هذا الموضوع درسادقيقا ويتعرف كيفية نشوء التشريع فى الإسلام فاستنجد بعض علماء أصول الفقه من الأتراك وقرأ الفقه الحنفى جيدا وذكر الكتب التى طالعها أو راجعها وتجرد لمعرفة هذا الأمر مدة طويلة ، فوجد هذا الذى معناه أن التشريع الإسلامى مأخوذ من القانون الرومانى رأيا ضعيفا أشبه بأن يكون خيالا من أن يكون حقيقة .

وقال فى ص ١٦ من كتابه : « إن الصناعة والتجارة لم تكونا مهملتين فى الحجاز . وكان الأشراف يعتنون بهما وطالما كانوا يعملون الرحلة إلى الشام ويجلبون منها ما يلزم لبلادهم إذ كانت المدنية السورية وقتئذ أكمل من مدنية الجزيرة العربية وكان أشراف قريش الذين من عادتهم التردد إلى دمشق وسائر مدن سورية يطلعون على الأوضاع الرومانية التى بها معاملاتهم . ولهذا كان مما يرد على خواطر الناس حتى الذين منهم يعظمون شأن الشريعة المحمدية ، أن الأحكام التى يتألف منها الفقه الإسلامى إنما هى مستعارة من التشريع الذى كان العمل بها جاريا قبل الهجرة . فالخطأ فى هذه المسألة لا يخفى ، فالذى لم يطلع حق الاطلاع على منابع الفقه الإسلامى وتاريخ هذه الشريعة هو معذور إذن ، إذا ذهب به الظن إلى هذا المذهب فإن الأسباب التى تحتمل عليه كثيرة أشرت إلى بعضها وسأشير إلى البعض الآخر » .

ثم قال : « إن الخصومات التى كانت تتولد فى الإسلام فى السنين الأولى من تبسطه فى الشام والعراق كانت تنفصل بحسب القانون الرومانى تفاديا من وقوف سير العدل ومن الخلل فى الأحكام، فالفاتح المسلم رأى أن يوسع القانون الذى جاء من الحجاز بما استعاره من القانون الذى وجده فى البلدان التى فتحها ، ولهذا ذهب أكثر علماء

أوربة إلى كون الخلافة الإسلامية أدخلت فى فقهها أحكاما كانت احتاجت إلى استمدادها من قانون رومة ، لفصل القضايا بين رعاياها ومما لا مرية فيه أن كثيرا من المعاملات التى كانت معروفة فى الشام والعراق لا سيما مما يتعلق بالإيجار والرهن لم يكن معروفا فى الحجاز . فأمراء الإسلام كانوا معذورين فى الأخذ من القانون الرومانى الذى كان مكملا فى سورية وكان يدرس فى أشهر مدرسة للحقوق فى ذلك العصر ألا وهى مدرسة بيروت التى أسسها الإمبراطور « ژوستينيانوس » وكان يدرس فيها «درونى» مساعد « تريبونين » الفقيه المشهور .

«هذه هى المقدمات التى بنى عليهـا العلماء الأوربيون اعتقادهم بأن تشريع فقهاء الإسلام الذين بدأوا التشريع فى أيام الخلفاء العباسيين الأوائل إنما هو مجموعة أحكام تضاهى ما كان جاريا بالعمل فى سورية قبل الفتح الإسلامى . فأنت ترى الأسباب التى حملت على هذا الظن وهى معقولة . إلا أن الحقيقة هى غير ما فـكروا به فى أوربة . ويكفى أن ينظر الإنسان إلى هذه المسألة نظر المدقق ويتابع سير الشريعة الإسلامية فى تقدمها وفى أطوارها حتى يعلم استقلال الشرع الإسلامى وإصالة منبعه وأن هذا ليس من ذاك .

«ولاشك أن لـكل تشريع منهما مختلفا عن الآخر. ففقه ژوستينيانوس هو عمل مبنى على العقل السليم البشرى وقد أصطبغ بالصبغة المسيحية . وأما فقه الإمام الأعظم فهو مبنى على كتاب الله (القرآن) وسنة الرسول ولن نرى فى الفقه الإسلامى حكما واحدا غيرمدعم على هذا أو هذه . فاختلاف المنبعين لا ريب فيه يظهر لـكل من درس فقه ژوستينيانوس وفقه أبى حنيفة » .

ولم يكتف هذا المؤلف المدقق أعنى صاوا باشا الرومى بهذا بل دخل الموضوع كما قال الأميرشكيب: « واورد خلاصة اجتهاد الإمام أبى حنيفة وأصحابه أبى يوسف ومحمد ابن الحسن الشيبانى وزفر ثم من بعدهم من الأئمة ولخص تاريخ التشريع الإسلامى وبين

مآخذه كلها وأثبت فلسفة الفقه الإسلامى المعبر عنه بعلم الأصول وقال إنه لا يقدر إنسان أن يعلم مآخذ الشرع الإسلامى إن لم يقرأ أصول الفقه وقال إنى أدعو من يهمه هذا الموضوع أن لا يحكم فيه قبل أن يطالع هذا التاريخ المتسلسل للفقه الإسلامى مطالعة كافية . ثم قال : أنا مسيحى معتقد بدينى ولكن المسيحى الحقيق هو الذى يعامل جميع الناس بالحق ولهذا أنا أفحص الشريعة الإسلامية فحص رجل مسيحى وأقدر قدرها بدون ظلم ولا ميل فأجدها لذلك جديرة بأعظم الاحترام »[١] .

قال المرحوم الأمير شكيب : « وكتاب صاوا باشا هو أحسن كتاب قرأته بلغة أوربية فى هذا الموضوع والفرق بينه وبين غيره من المؤلفين أنه يبنى حكمه على أدلة وبراهين ووثائق ونصوص وحقائق تاريخية وأن أولئك يبنون على ظنون وتخرصات وعلى نظر من جهة واحدة وعلى قولهم لا بد أن يكون كذا . وهناك أسباب تدعو إلى الظن بأنه كذا وكذا . ومن يدرى فقد يكون كذا وكذا وهذه أشياء لا تصلح أن تكون مدارا للأحكام ، ولا يقال لهذا تمحيص وإنما يقال لها تخمين . وما أصدق الآية الكريمة : إن الظن لا يغنى من الحق شيئا » .

وأنا أقول : فى كتاب صاوا باشا وما نقله عنه الأمير شكيب ونقلت أنا الآخر عنه على طوله ، شهادة قيمة وعبرة عظيمة لأولى الأبصار[٢] وضربة قاضية على المرجفين

---

[١] وكان العالم الحقوقى على شهباز أفندى المدرس فى مدرسة الحقوق بالآستانة فى زمن السلطان عبد الحميد مسيحيا أرمنيا أسلم فى نتيجة تدقيقاته فى الفقه الإسلامى . ولعل احتفاظ صاوا باشا الرومى بدينه وقع احتفاظا من الله بقيمة شهادته الغالية للتشريع الإسلامى وهو مع هذا أقرب إلى الإسلام بكثير من المسلمين الذين قلدوا الأوربيين فى إثارة الشبهة ضد هذا التشريع باحتمال كونه مأخوذا من القانون الرومانى والله لا يضيع أجر المحسنين .

[٢] من أول المحتاجين إلى الاعتبار والاتعاظ من هذا معالى هيكل باشا مؤلف كتاب « حياة محمد » الذى أسفر فيما كتبه مقدمة للطبعة الأولى من كتابه ومقدمة ثانية للطبعة الثانية ، عن كونه يحسن الظن فى كتب المؤلفين الغربيين من ناحية صدق القصد وخالص التوجه إلى المعرفة ابتغاء الحق ، =

فى هذه المسألة ممن لا خبرة لهم بعلمى الفقه وأصول الفقه الإسلاميين . ومن العجب أن الذين كتبوا فيها من المسلمين تقليدا للأوربيين ما قرأوا الفقه ولا أصول الفقه بقدرما قرأ صاوا باشا المسيحى العثمانى. فمن قرأ منهم مثلا مبسوط شمس الأئمة السرخسى فى الفقه الحنفى الذى طبع فى مصر قبيل الحرب الماضية على ثلاثين مجلدا ؟ وهو واحد من الآف المؤلفات الفقهية الإسلامية ، ومن قرأ شرح الإتقانى على أصول حجة الإسلام البزدوى الذى سمعت من صديق العالم الكبير فضيلة الشيخ زاهد أنه موجود فى دار الكتب المصرية على عشر مجلدات ؟ .

وقبل الانتهاء من هذا البحث فلنعزز قولى الأمير شكيب وصاوا باشا الرومى ردا على فرية انتحال الفقه الإسلامى من قوانين الرومانيين ، بثالث هو قول الدكتور على الزينى المدرس بالجامعة المصرية ثم العميد لكلية التجارة فى كتابه «أصول القانون التجارى » وهذا الدكتور الفاضل يقول فى مسألة الانتحال بالعكس وهذا نصه : فى ص ٣٢ جزء أول :

«الحروب الصليبية وفضل العرب فى تكوين القانون التجارى ـ ومما تجب ملاحظته فى هذا الدور وكان له أثر بالغ فى تكوين العادات التجارية الجديدة أن الحروب الصليبية فى ذلك الوقت حصلت قبل أن يتم تدوين تلك العادات أو فى إبانه وساعدت الجمهوريات الإيطالية على نشر تجارتها فى شواطئ البحر الأبيض المتوسط الشرقية ، إذ كانت مراكبهم تنقل المحاربين من الصليبيين الذين لم يكونوا محاربين بل كانوا تجارا أيضا وتنقل المؤن وتعود بالعروض والسلع. وبذلك اتصل التجار الإيطاليون بالمسلمين واطلعوا على نظامهم الفقهى والقضائى الرائع بحكمته وبساطته وخلوه من التعقيدات الشكلية فساعدهم ذلك وشجعهم عن التخلص من تعقيدات القانون الرومانى والقانون الكنسى.

= كل الإحسان ويسيء ظنه كل الإساءة بما فى كتب الحديث والسيرة من الروايات عن حياة النبى صلى الله عليه وسلم متعلقة بأفعاله وأقواله . فقد عرفت من شهادة صاوا باشا المدقق فعلا فى مسألة مهمة لا يجوز لأحد أن يحكم فيها إلا بعد تدقيق الأمر من كثب كما فعله صاوا باشا ، كيف تكلم علماء أوربا عنها وحكموا فيها وكيف بنوا حكمهم على الظن الكاذب والتخمين الخالب .

ولسنا نقول ذلك تحيزا أو تعصبا لشريعتنا المجيدة بل يقوله معنا أحد من فطاحل كتاب الغرب وهو ليريبور بيچونيير فى مقدمته على شرح القانون التجارى الإنجليزى ص١٥ وهذا نص قوله: (إن العادات التى ادخلها التجار الإيطاليون فى كل مكان يتكون معظمها من عناصر مستمدة من القانون الرومانى ولو أن منها أيضا عناصر مأخوذة من عادات العرب أو الأتراك) ونغتفر له قوله ان معظمها من القانون الرومانى، لأن الكل يسلمون بأن هذه العادات ماوجدت إلا للتخلص من أحكام القانون الرومانى الكثيرة التعقيدات الشكلية، ومن الطبيعى أن يعز على كاتب غربى فى إبان النهضة الغربية الحاضرة أن يصدر منه اعتراف كامل بأن هذه النهضة تلقت أسسها أو بعض أسسها عن مدنية شرقية أصبحت الآن متداعية، ولو أن هذا التلقى حصل فى وقت كان الوضع فيه معكوسا بالنسبة لهاتين المدنيتين » .

وقال هذا الدكتور الفاضل فى ص ٤١ (تأثير الشريعة الإسلامية فى تكوين العادات التجارية فى القرون الوسطى) :

«ذكرنا فى بند سابق على لسان بعض مشاهير كتاب الغرب أن تجار الجمهوريات الايطالية فى القرون الوسطى استفادوا من عادات العرب والأتراك ـ ولفظ الأتراك ظل يستعمل أجيالا طويلة على لسان الغربيين كرادف المسلمين [1] ـ واستمدوا منها

[١] أعظم مفخرة امتاز بها قومى الترك إلى أن جاء دور الانقلاب الكمالى اللادينى فى تركيا، وأعظم مخزاة للترك بعد ذلك الانقلاب . فليس بكثير إذن أن ألف فى أوربا المعادية للإسلام منذ الحروب الصليبية ماينيف على ستمائة كتاب، تكريما لرجل قضى على إسلام الترك الذين لايعرف أوربا إلا إياهم مسلمين، حتى إنها تستعمل لفظ التركى كرادف المسلم . ولعل ذلك لانتهاء الحروب الصليبية المبتدئة من عهد السلاجقة الأتراك ، فى أيدى الترك العثمانيين وتحول تلك الحروب فى عهدهم من شكل الدفاع إلى شكل الهجوم. فلذلك اعتبرت اوربا انتهاء الدولة العثمانية وانتهاء الخلافة معها بفضل مصطفى كمال، انتهاء دولة الإسلام. فليس بكثير تلك الكتب المؤلفة فى أوربا بشأنه وليس بكثير كتاب الأستاذ عزيز خانكى عنه بمصر ، ليس بكثير من الأستاذ ولا معيب عليه إذا كان فى عروقه شئ من دم المحاربين الصليبيين يسوقه إلى الاشتراك بكتابه هذا فى الشماتة بموت دولة الإسلام، ولا أدرى ماذا كان سائق إسماعيل صدقى باشا إلى تهنئة مؤلف الكتاب ؟

عناصر جديدة أدخلوها فى تكوين عاداتهم التجارية. وهنا محل لبيان كيف حصل ذلك. فالشريعة الاسلامية أوحيت أمهات أحكامها إلى الرسول الكريم وفصلت أحكامها فى أحاديثه [١] وأحاديث الصحابة والتابعين والشروح العديدة التى وضعت لها فى أوائل القرون الوسطى وجاءت آية فى التدقيق الفقهى وتفريع المسائل واستخلاص أحكام الجزئيات ببيان ومنطق لا يوزن بالمقارنة إليه منطق الفقه الغربى الحديث. وامتازت أحكام الشريعة الاسلامية عن القانون الرومانى الذى كان قانونا عاما لأوروبا فى ذلك الوقت [٢] بخلوها من الاجراآت والتعقيدات الشكلية التى تدعو إلى بطء المعاملات وعرقلة التجارة. فالعقد فى الشريعة الاسلامية يتم بمجرد توافق الايجاب والقبول بدون حاجة إلى تسليم أو تسلم أى يكفى فيه رضا العاقدين. والكتابة ليست شرطا لا لصحة العقود والتصرفات ولا لإثباتها بل تثبت جميعا بشهادة الشهود أو بالقرائن مهما كانت قيمة الدعوى أو بالاقرار أوباليمين. وهذا هومالم يصل إليه أحدث القوانين الأوروبية إلا فى القرن الماضى وهو أيضا آخر ما وصل إليه إلى يومنا هذا من درجات الرقى والتقدم وعلى الخصوص فى التشريع التجارى وإثبات الديون التجارية.

« وقد اتصل التجار الإيطاليون وغيرهم من الغربيين بالمسلمين فى إبان الحروب الصليبية وبعدها وأحكام الشريعة الإسلامية على ماوصفنا من البساطة والخلو من التعقيد والرسميات مما جعل أحكامها ملائمة بنوع خاص للسرعة والثقة التى تقتضيهما المعاملات التجارية. فكان من الطبيعى أن يتأثروا بنظامها ويستفيدوا منها فى وضع نظام جديد

[١] لله در هذا الدكتور الفاضل كيف يقدر قدر السنة فى كونها متممة للكتاب. فلو ضاعت السنة وانحصرت الثقة فى القرآن كما ادعى الدكتور هيكل باشا، لضاع معها تفصيل القرآن الذى وعدنا الله بحفظه.

[٢] كان الرومان فى آخر الأمر على ماذكر فى ص ٣٠ من كتاب هذا الدكتور الفاضل، سمحوا للدائنين بأن يضعوا أيديهم على أموال المدين وإدارتها بواسطة قيم إلى أن تباع ويوزع ثمنها بينهم وفاء لدينهم، بعدأن كانوا قبل ذلك يعطون الدائنين حق الاستيلاء على شخص المدين واستعباده وتشغيله فى مقابل الدين أو قتله وتوزيع جسده بينهم كل بقدر حصته.

لتجارتهم يتخلصون بواسطته من القيود والتعقيدات التى ألفوها فى القانون الرومانى.
إننا لانستطيع أن نجزم أنهم أخذوا هذا الحكم بالذات أوذاك عن كتب الفقه الإسلامى مالم يكن تحت يدنا وثائق تبرر هذا الجزم وهى ليست فى يدنا، وكانا نستطيع أن نجزم بأنهم تأثروا بالفقه الإسلامى وأحكام الشريعة الإسلامية وارتسمت فى أذهانهم صور منها استعانوا بها فى تحويل الأحكام الرومانية إلى الاتجاه الجديد الذى اتخذته العادات التجارية ، إذ من المستحيل أن ينتقل الإنسان فجأة من نظام نشأ عليه وتربى فيه إلى غيره دون مؤثر خارجى، خصوصا إذا نزل هذا النظام من نفس الإنسان فى منزلة النظم الدينيه كما كان القانون الرمانى فى ذلك الوقت » .

وانا أقول : هذا ما يقال ويعقل قوله فى تأثير الشريعة الإسلامية وفقه الإسلام فى قوانين أوروبا الحاضرة التى أساسها مأخوذ من القانون الرومانى . أما تأثير القانون الرومانى فى فقه الإسلام فلنا فى نفيه قول جازم ، ومن وجود سند من الكتاب والسنة صراحة واستنباطا لكل حكم يحكم به فقهاء الإسلام ، دليل على هذا النفى حاسم .

ومن المستندات القيمة المثبتة لهذه القضية ، ما نعد عدم ذكره عند تثبيت القضية بناء على كونها اتضحت بما ذكرنا إلى هنا واستغنت عن الزيادة، استغناء يتضمن البخس فيما يستحقه من الإشادة إن لم تكن إيذانا لكثرة الدليل فلتكن عرفانا للجميل .

... من هذه المستندات القيمة جدا ماقرأت أخيرا من كلمة لسعادة صليب سامى باشا منشورة فى «الأهرام» (عدد ٢١٦٦١) بعنوان « الشريعة الإسلامية والقانون الدولى الخاص»أ كتبها هنا بنصه ولاأدرى كيف أشكر سعادته عليها ، أفى إعجابى بما رأيت فيها من فضيلة السعى لتأييد الحق الذى يكاد يضيعه المغرضون من الغربيين ومقلديهم من الشرقيين الغافلين ، أم من إجادة ذلك السعى الموفق القائم على قوة القريحة ودقة الفهم.

قال سعادته: « قرأت فى « الأهرام » تحت عنوان: الشريعة الإسلامية ومحكمة العدل ، أن صديق معالى حافظ رمضان باشا وزير العدل فى الحكومة المصرية بوصفه

رئيسا لوفد مصر لدى لجنة المشترعين فى واشنطن التى انعقدت لوضع مشروع قانون محكمة العدل الدولية ، طالب اللجنة بتمثيل الشريعة الإسلاميه فى محـكمة العدل الدولية ، كنظام قانونى مستقل مستندا فى طلبه هذا إلى ما قرره مؤتمر القانون المقارن الذى عقد فى مدينة لاهاى سنة ١٩٣٨ من الشريعة الإسلامية هى نظام قانونى مستقل غير مأخوذ من التشريع الرومانى . ولا شك عندى فى صحة قرار المؤتمر المشار إليه ، ولست أحاول هنا تأييد قراره الذى أعده من البديهيات ، لأن القانون الرومانى قائم على أساس سلطة رب الأسرة الذى أنزله القانون منزلة الآلهة فجعل له على أعضاء أسرته — من زوجة وأولاد ومن انتسب إلى أسرته من نساء بالزواج ومن رزق بهم من حفدة — السلطان الـكامل بما فى ذلك حق الموت[1] . كما جعل له على أموال هؤلاء جميعا الحق المطلق بحيث يصبح المالك وحده لأموالهم يتصرف فيها كيفما شاء .

« أما الشريعة الإسلامية فأساسها حرية الفرد . فالابن إذا ما بلغ سن الرشد ، أصبح مستقلا بشخصه وماله عن سلطة الأب ، وإذا كان الإبن لا يزال قاصرا فما له وديعة لدى وليه . والمرأة إذا ما تزوجت لا تفقد حقها فى مالها الخاص ، ولا يمنع زواجها حق الإرث من أهلها ، وليس لزوجها سلطان على مالها ، بل يظـل ملزما بالإنفاق عليها ، ولو كان لها مال ، وليس لزوجها سلطان عليها سوى ماله عليها من الحقوق المترتبة على الزواج .

وبدهى لو أن الشريعة الإسلامية قد أخذت أحكامها من التشريع الرومانى ، لـكان نظام سلطة رب الأسرة أول ما تأخذه منه ، ألا ترى أن القانون الفرنسى الذى نقل أحكامه عن التشريع الرومانى لا يزال متأثرا بهذ التشريع ؟ فالزوجة فى حكم القانون الفرنسى لا تزال ناقصة الأهلية لزوجها على أموالها ماللولى أوالوصى على أموال القاصر من الحقوق ، وليس لها حق التقاضى ، مدعية أو مدعى عليها إلا بإذن زوجها .

[١] هكذا عبارة الأهرام ، والظاهر أن فيها غلطا مطبعيا والصحيح حق الموت .

«فدعوى البعض إذن أن القانون الرومانى مصدر الشريعة الإسلامية دعوى غير مقبولة أصلا .

« وتحضرنى فى هذا المقام مناقشة دارت بينى وبين أحد العلماء الفرنسيين فى هذا الموضوع ، وقد تطرق بنا الكلام إلى دعواى بأن بعض العبارات القانونية اللاتينية قد أُخذت عن العرب أنفسهم ومن هذه العبارة قول الرومان بداية والفرنسيين فى أثرهم عن الخطأ فى التفسير Lapsus Calami فقلت له إن اللفظ الأول مأخوذ لفظا ومعنى من كلمة « لبس » ، العربية ، واللفظ الثانى مأخوذ لفظا ومعنى أيضا من كلمة «قلم» العربية أيضا . ولكن محدثى لم يقتنع بصحة دعواى ، بحجة أن اللغة اللاتينية أقدم من اللغة العربية .

«والذى أريد أن أحدث القراء عنه اليوم، أن الشريعة الإسلامية كانت مصدرا لأهم قاعدة من القواعد الأساسية للقانون الدولى الخاص ، التى تعد فى القوانين الغربية ، من أحدث ما وضعه التشريع الأجنبى الحديث . فأقول :

«لما فتح العرب الأمصار فى صدر الإسلام ، كان فى وسعهم أن يخضعوا أهلها جميعا فى أقضيتهم لأحكام الشريعة الإسلامية ، سواء فى ذلك من اعتنق منهم دين الإسلام ومن بقى على دينه ، لأن من حق الغالب أن يخضع المغلوب لحكمه ، ومن حق كل دولة أن تجعل قوانينها سارية على جميع رعاياها .

«ولكن دين الإسلام يأبى التحكم فى عقائد الناس ، ويأمر بتركهم وما يدينون يحتكمون فى أقضيتهم لقاضى دينهم ، ليحكم بينهم بحكم دينهم . فقد جاء فى القرآن الكريم ، فى شأن الذميين ما يأتى « فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين » (٤٢) .

وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين (٤٣)

إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء (٤٤)

وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين (٤٦)

وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون (٤٧)

«هذه هي السياسة التي جرى عليها الإسلام ، في حكم البلاد التي خضعت لسلطانه. وقد كانت هذه السياسة الحكيمة ، التي سار عليها العرب في فتوحاتهم ، المصدر الفقهي لإحدى القواعد الأساسية للقانون الدولي الخاص ، وهي قاعدة « شخصية قوانين الأحوال الشخصية » Personnalité des lois du statut personnel التي تقررت في بلاد الغرب لأول مرة في مجمع أكسفورد سنة ١٨٨٣ ، وفي مؤتمر لاهي سنة ١٩٠٤ وأخيرا في اتفاقية «مونترو» سنة ١٩٣١

«وعلى ذلك فحكم الإسلام يقضي :

«أولا — بأن القاضي الشرعي يختص بنظر قضايا غير المسلمين ، إذا تراضوا على حكمه . وبذلك يصبح اختصاصه في هذه الحالة بالاصطلاح الحديث (اختصاصا اختياريا)

«أما إذا لم يتراضوا ، فيكون الفصل في قضاياهم لقاضي دينهم، ويصبح اختصاصه بها (إجباريا) .

«ثانيا — إن حكم هذه القاعدة مقصور على المسائل التي لها علاقة بالدين ، وهي المسائل التي نُص عليها في التوراة والإنجيل .

«ثالثا — إن علة هذا الاختصاص وجوب الحكم في هذه المسائل بحكم دين الخصوم

لأن القاضي الشرعي لا يحكم إلا بدين الإسلام».

وإلى هنا من مبدأ الكلام على أرجوفة احتمال أن يكون فقه الإسلام مأخوذا من القانون الروماني وإبطال تلك الأرجوفة بوجود مانع قطعي لذلك الاحتمال ـ وهو كون الفقه الإسلامي مستندا إلى الكتاب والسنة بشهادة ثلاثة شهود إخصائيين مسيحيين ـ وسلم اتضح في عين القارىء الفارقُ العظيم بين قوانين مستندة إلى العقل البشري والقانون المستند إلى كتاب الله وسنة رسوله، حتى إن أحد الشاهدين المسيحيين سجل بنص من لفظه على هذا الفارق ، وحتى إنه لو لم يكن هذا الفارق لما أمكن دفع شبهة الأرجوفة المذكورة بلسان حاسم .

ولكن ماذا يقول القارىء العزيز إذا أطلعته على أن عالما مسلما شاغلا لأكبر منصب علمي ديني بمصر ينكر اتصال علم الفقه الإسلامي بالدين أي بكتاب الله وسنة رسوله فيخفى عليه هذه الحقيقة الناصعة التي لم تخف على عالم مسيحي ، فلا يكون هذا العالم الأجنبي عن الإسلام أجنبيا بدقته عن فقه الإسلام بقدر ما يكون عالمنا أجنبيا عنه .

فإن كنت لا تصدق بمقالك وقوع هذه العجيبة التي تحتم علينا أن نقف عندها وقفةً تبدد ظلام عقدتها وأن نجعل تبديده ذيلا وعديلا لمهزلة احتمال كون الشريعة الإسلامية مأخوذة من القانون الروماني [1] ، فإليك مقالة انتشرت في مجلة «الرسالة» عدد ٣٩٦ بقلم واحد من أساتذة كلية الشريعة عنوانها « أسبوع في تاريخ الأزهر » بمناسبة مناقشة الرسائل التي قدمها لأول مرة المتخرجون من تلك الكلية لنيل شهادة الأستاذية في الشريعة الإسلامية . وقد قرأنا في المقالة الكلمة الآتية بنصها :

« وكنت ترى في هذا المحيط الأزهر الصاخب زوارا من غير الأزهر ، جاءوا

---

[١] مع كون هذه المسألة العجيبة التي أردنا أن نقف عندها وقفة الباحث ، لها صلة تامة بالموضوع الذي عقدنا هذا الباب الرابع من الكتاب لدرسه ، يظهر ذلك عند التوغل في عمق المسألة

ليشهدوا هذه المناقشة العلمية التاريخية التى تدور فى الأزهر لأول مرة والتى يرأسها رجل من أفذاذ المفكرين وكبار المصلحين [يعنى فضيلة الشيخ المراغى] وهبه الله عقلا ممتازا وفكرا رشيدا وقلبا جريئا .

«ودارت المناقشة وتجلت فيها حرية الرأى سافرة ليس من ورائها حجاب، سليمة لم تفسدها مداراة ولا مصانعة ولا تخوُّف ، وانطلق العلم فيها على سجية لا يتعثر فى تركيب من تراكيب المؤلفين ، أو لفظ من ألفاظ المصنفين ، وسمعنا مبادىء لانعدو الحقيقة إذا عددناها جديدة فى جو الأزهر ، أو حسبناها توجيها صالحا للتفكير العلمى بين العلماء والطلاب ، ومبدأ لتحول دراسى خطير فى حياة هذا المعهد العظيم .

« وكان من المبادىء الجليلة التى سمعناها ما قرره فضيلة الأستاذ الإمام المراغى من أن الدين فى كتاب الله غير الفقه ، وأن من الإسراف فى التعبير أن يقال عن الأحكام التى استنبطها الفقهاء وفرعوا عليها واختلفوا فيها، وتمسكوا بها حينا ورجعوا عنها حينا: إنها أحكام الدين، وإن من أنكرها فقد أنكر شيئا من الدين ، فإنما الدين هو الشريعة التى أوصى الله بها إلى الأنبياء جميعا ؛ أما القوانين المنظمة للتعامل والمحققة للعدل والدافعة للحرج فهى آراء الفقهاء مستمدة من أصولها الشرعية تختلف باختلاف العصور والاستعدادات ، وتبعا لاختلاف الأمم ومقتضيات الحياة فيها وتبعا لاختلاف البيئات والظروف . ولو جاز أن يكون الدين هو الفقه مع ماترى من اختلاف الفقهاء بعضها مع بعض، وتفنيد كلٍّ آراء مخالفيه وعدّها باطلة لحقت علينا كلمة الله : « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء » .

وأنا أقول: إن كان الأمر كما قال صاحب المقالة فى مجلة الرسالة ولم يكن الفقه بمعنى العلم المدون المعروف هو الدين بعينه ، فلا ريب فى أن التفقه فى الدين الذى هو الفهم المتقن للدين والذى اعتنى بشأنه فى كتاب الله حيث قال تعالى : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا

إليهم لعلهم يحذرون » وفى سنة رسول الله حيث قال صلى الله عليه وسلم : « من يرد الله به خيرا يفقّـهه فى الدين » رواه البخارى ومسلم فى صحيحيهما والإمام أحمد فى مسنده عن معاوية ورواه أحمد أيضا والترمذى عن ابن عباس والبيهقى عن أبى هريرة – متصل بالدين وأن الفقه أحق العلوم اتصالا بالدين ، والفقهاء ولا سيما الأئمة المعروفون رحمهم الله أحق الناس بالتفقه فى الدين المذكور فى كلام الله ورسوله ، فمحاولة قطع صلة الدين الإسلامى بعلم الفقه المتضمنةُ لدعوى الاستغناء عنه فى الإسلام ، من الأستاذ المراغى شيخ أكبر معهد دينى فى العالم الإسلامى الحاضر ، جديرة بأن تعد من أشراط الساعة .

وليس مراد الأستاذ الإمام من نفى الدين عن الفقه الذى كان المسلمون يتعلمون منه حتى الآن أحكام دينهم والذى لا يزال يدرس فى الأزهر ، إثباتَه فى علوم أخرى تدرس فيه وتكون أحق من الفقه عنده بأن يُلحق علمَ الدين ويعتبر علم الشريعة بين المسلمين ، وإلا فالأستاذ لا يعجبه علم الكلام البتة مع من لا يعجبهم من قديم ، وقد علم القارىء فى الباب الأول من هذا الكتاب (ص ٢٠٠ جزء أول) كيف يسمى الأستاذ فريد وجدى للحط من قيمة علم الكلام فى مجلة الأزهر التى يرأس تحريرها تحت إشراف الأستاذ الأكبر المراغى.. ثم إنه أى الأستاذ الأكبر لا يقيم لتفاسير القدماء وزنا ، وقد علم مبلغ تقديره لعلم الحديث من تقريظه لكتاب الدكتور هيكل باشا الذى طعن فى عامة كتب الحديث ، أما علم أصول الفقه فهو يدور مع الفقه وتنقطع صلته بالدين مع انقطاع صلته به .

فإذن لا دين فى الأزهر باعتراف فضيلة شيخ الأزهر وإمامه ، بمعنى أنه لا علم يدرس فيه وفى كلياته يصح أن يسمى علم الدين ، ولا صحة لما اشتهر عند الناس من كون الأزهر معهدا دينيا ، بله كونه أكبر معاهد العالم الإسلامى الدينية ، ولا لما تواطأ عليه المسلمون من اعتبار ما فى كتب الفقه من الأحكام والقوانين أحكام الشريعة الإسلامية وقوانينها ، فتكون ما يسمونه الشريعة الإسلامية شريعة عندية لأناس يسمّون الفقهاء .

وإذن لا صحة أيضا لقول الأستاذ الأزهرى الكاتب عن أسبوع فى تاريخ الأزهر : « ودارت المناقشة وتجلت فيها حرية الرأى سافرة ليس من دونها حجاب ، سليمة لم تفسدها مداراة ولا مصانعة ولا تخوف » لأن وجود الأزهر نفسه معهدا دينيا على تقدير فضيلة الشيخ القائم برئاسته مبنى على أساس المصانعة والمكاذبة . وليس فى الإمكان — إن كان هناك جد — أن يقول القول المنسوب إليه عند مناقشة الرسائل المقدمة لنيل شهادة الأستاذية للشريعة الإسلامية ، قبل إلقاء منصبه فى رئاسة الأزهر ، وهو ملغى فعلا بقوله هذا ، وشهادة الأستاذية للشريعة الإسلامية شهادة كاذبة يتكاذب بها النائل والمُنيل ، إذ لا شريعة إسلامية يدرس علمها فى كلية الشريعة .

وليس الفقه عبارة عن اختلاف الأئمة المجتهدين الذى بنى عليه الشيخ استهانته بعلم الفقه وإبعاده من الدين ، بل فيه مع قياس الفقهاء كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة ، فالإعراض عن الفقه بالمرة بسبب المسائل التى اختلف فيها أئمة المذاهب الإسلامية يشبه كون السوفسطائيين المنكرين لثبوت أية حقيقة وأية معرفة ، أخذوا أول أسلحتهم من وقوع الاختلاف بين آراء العقلاء بل بين آراء عاقل واحد فى أزمنة مختلفة ، فأنكروا وجود الحقيقة فيما اتفقوا عليه أيضا وفيما ثبتوا فيه أيضا كما سبق ذكره فى الباب الأول من هذا الكتاب (ص ٢٣٧ جزء ثان) .

ولو قيل لفضيلة الأستاذ الإمام ما رأيك فى الدين الذى لا يوجد عندك فى الفقه ؟ وفى قولك عنه « إنه الشريعة التى أوصاها الله إلى أنبيائه »[1] إجمال يحتاج إلى البيان ،

---

[١] وفى اختيار صيغة الجمع أعنى « الأنبياء » إشارة إلى أن الأستاذ الإمام يهمه من الدين ما اتفق عليه الأنبياء فى شرائعهم . وكأنه لا يعد من الدين حتى ما اختلف فيه الأنبياء واختصت به شريعة نبى دون نبى ، فضلا عما اختلف فيه العلماء من أمة نبى واحد . وكأن الآية التى وجدها ضد أقوال المختلفين من فقهاء الإسلام ورماهم بها ، يجدها ضد نقاط الاختلاف أيضا من شرائع الأنبياء ويرميهم بها .

وهذا القول من الأستاذ الأكبر يشبه قول فضيلة الشيخ شلتوت فيما كتبه من مقالات الرد =

فبين رأيه فيه وفسر قوله المجمل وقال عند ذلك ما لم يقله فقهاؤنا المجتهدون ، كان هذا منه اختلافا معهم فى تعيين الدين وتفسيره يُدخله نفسه فى الآية التى قرأها عليهم بسبب اختلافهم ، أعنى : « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء » .

ثم إن هذه الآية الكريمة تُقرأ أيضا بالنظر إلى المعنى الذى فهم منه الأستاذ ، على اختلاف الاجتهاد الواقع بين الصحابة رضوان الله عليهم فى مسائل الدين ، فيكونون هم أيضا من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا والذين برّأ الله رسوله منهم . على أن هذا الاختلاف الذى ضرب به الأستاذ الإمام عرض الحائط ، لهقيمته عند علماء الإسلام: ففى (مختصر جامع بيان العلم وفضله) للحافظ ابن عبد البر : « قال محمد بن عيسى (الترمذى) سمعت هشام بن عبد الله الرازى يقول من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه . وعن عطاء لا ينبغى لأحد أن يفتى الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس فإن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذى فى يديه » .

أما قراءة الأستاذ الإمام قوله تعالى هذا أعنى « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء » على أئمة الإسلام المجتهدين المختلفين فى بعض المسائل ، وجعلُه السبيل إلى إنقاذهم من أن ينطبق عليهم ، إخراجَ آرائهم ومذاهبهم من الدين ؛ فكلتا هاتين الفكرتين اعتداء عظيم من الأستاذ الأكبر المراغى على رؤساء أئمة الإسلام أصحاب المذاهب المشهورة فى الفقه مثل الإمام أبى حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل رضى الله عنهم[1] ... اعتداء يدور بين أمرين إما إكفارهم وإكفار أتباعهم بتهمة الاختلاف

= على « القول الفصل » الرسالة عدد ٦١٥ « وأن ما يجب على الناس أن يؤمنوا به يرجع عند التحقيق إلى الأصول التى اشتركت فيها الأديان السماوية جميعها » والمفهوم من ذلك أن أساتذة الشذوذ فى الأزهر كبيرهم وصغيرهم اشتركوا وتواضعوا على أن يجعلوا الناس فى حل من الإيمان بما جاء به من الله نبى واحد ، مهما كان معدودا من الضرورات فى دين ذلك النبى . . فلا يكون مثلا الإيمان بالصلوات الخمس ولا صوم رمضان ضروريا لأحد من المسلمين لكونه فريضة خاصة بدين نبى واحد ، وإن كان هذا النبى الواحد نبى ذلك المسلم !!!

[١] حديث الأسبوع التاريخى للأزهر وماعزى فيه إلى الأستاذ الأكبر المراغى من الأقوال نشرفى « الرسالة » بقلم واحد من أساتذة كلية الشريعة بكل إكبار وإطراء ولم ينفه الأستاذ الأكبر ،

في الدين ، تطبيقا عليهم قول الله تعالى : « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » المتوعد بقطع صلة رسوله بهم ، وإما أن يعد أقوالهم وآراؤهم في مذاهبهم خارجة عن ساحة الدين كأقوال وآراء علماء القوانين الزمنية اللادينية [1] وهذا التوجيه على هؤلاء الأئمة في غاية الخطورة . والعجب أن الأستاذ الأكبر هذا الذي يهدد المسلمين وأئمتهم المختلفين على مذاهب ، بالإكفار تراه فيما سيأتي منه أنه من أحرص الناس على فتح باب الاجتهاد في الفقه . . فكيف يمكنه تصور الاجتهاد من غير اختلاف بين المجتهدين ، والأستاذ الأكبر لابد من أن يدرك التناقض بين حظر الاختلاف في المسائل الدينية وفتح الباب على حرية المجتهدين فيها .

ولهذا فإني أقول فيما يهدف إليه الأستاذ عند تهديد أئمة المذاهب الفقهية بالآية التي قرأها عليهم بغير حق : إن مقصوده إلزام المدافعين عن الأئمة ، بالشق الثاني من الأمرين الآنفين اللذين يخيرهم بينهما ، وهو إخراج ~~الإسلام~~ الفقه من الدين .. بدلا من الشق الأول الذي يتضمن إكفار الفقهاء .. ثم أقول : لكن يتوجه على اختيار الشق الثاني الذي اقترحه الأستاذ الأكبر تخفيفا على أئمتنا نحن المسلمين ، أنه لا يمكن منطقيا ترجيح هذا الشق على الشق الأول مهما كان فيه القضاء على أئمتنا ، بناء على عدم إمكان إخراج فقه الإسلام المستند إلى الكتاب والسنة ، من الدين ولو كان هذا الاستناد محصول الأنظار الدقيقة ، وهو غير خاف على الأستاذ الأكبر بل غير خارج عن حديثه .

ولا سبيل بعد هذا لتخليص الأستاذ من المأزق الذي أوقعه فيه « الأسبوع

---

[١] وهذا التوجيه من الأستاذ الأكبر في موقف أئمة المسلمين الفقهاء يشبه قول الأستاذ علي عبد الرازق بك (باشا) في حكومة سيدنا أبي بكر : إنها كانت حكومة زمنية لادينية ، وسيأتي مناصه ، ويؤيد هذا الشبه اقتراح فضيلته في أثناء مشيخته الثانية على هيأة كبار العلماء الذين كانوا قرروا فصل الأستاذ قاضي المنصورة الشرعي عن الأزهر ، إلغاء القرار السابق بحجة مرور عشر سنين عليه .

التاريخى للأزهر » . . لا سبيل بعد هذا غير سبيل إخراج الكتاب والسنة أيضا من الدين كما أخرج علم الفقه الإسلامى . أما إيضاح المقام بأكثر من هذا فلا يطالبنى به القارىء تفاديا من اتهام الأستاذ الأكبر بسوء الظن بالكتاب والسنة أو اتهامى أنا بسوء الظن بالأستاذ الأكبر .

لا ، لا إن دخول أئمة المسلمين أمثال من ذكرتهم رضى الله عنهم فى الذين فرقوا دينهم وبرأ الله رسوله منهم ، أو خروج آرائهم ومذاهبهم المبنية على صريح الكتاب والسنة أو المستنبطة منهما ، عن الدين لا يقول به مجنون يعود إليه عقله أحيانا ، لاالأستاذ الإمام ولاتلميذه الذى يهتف له ولقوله ، والذى يحتمل أن يكون من الأزهريين المبعوثين إلى الغرب لطلب العلم تاركين عقولهم القديمة هناك مع ما كانوا تعلموه من قبل فى الأزهر ، وقد كان محرر جريدة « السياسة » أوصاهم بهذا ، كما سبق ذكره فى أوائل المطلب الأول من الباب الأول من هذا الكتاب (ص ١٠٤ جزء ثان) فإن لم يكن منهم فهو من الباعثين بعقله وبما تعلمه فى الأزهر مع المبعوثين .

وإنما لهذا القول أى قول الأستاذ الإمام مغزى لم يبح به قائله وقد خفى على محبذيه ومنكريه ، وسأبديه أنا بما آتانى الله من قوة الفهم لمقاصد هؤلاء العلماء المصريين لم يبح الأستاذ الإمام بمغزى ما قاله ، ولعله لم ير فى هذه المرحلة أن يرسل تمام زمام التحوط وأوجس شيئا من الخيفة على الرغم من قول الأستاذ الصغير عن حفلة مناقشة الرسائل : « والتى تجلت فيها من حرية الرأى سافرة ليس من دونها حجاب ، سليمة لم تفسدها مداراة ولا مصانعة ولا تخوف ».. فأى مناسبة تدعو فى حفلة إعطاء شهادة الأستاذية للمتخرجين من كلية الشريعة إلى كلمة تمس كرامة الفقه الذى أعده أنا وعلماءه من معجزات نبى الإسلام ، وهو الذى يدرس فى تلك الكلية باسم الشريعة ؟ أم أية فائدة تعود إلى الكلية أو المتخرجين أو الأستاذ الإمام قائل الكلمة ورئيس المشرفين الأعلى على الكلية ، إن لم يكن لقوله مغزى اخر ؟ .

يحاول الأستاذ الأكبر المراغى بقوله المنقول من قبلُ ترويج آخر آمال لهم وتمزيق آخر أوصال للإسلام وهو فصل الدين عن الحكومة ، فقد رام أن يتوسل إليه بفصل الدين عن الفقه وقطع صلته به . فكأنه يقول إن الفقه ينطوى على قوانين سنها الأئمة المجتهدون وهى قوانين زمنية لادينية . وخلاصته ادعاء أن فصل الدين عن السياسة قد وقع من زمان قديم فى الإسلام منذ اتخاذ الحكومات الإسلامية آراء أئمة الفقه التى لا صلة لها بالدين ، قوانين معمولا بها فى بلاد الإسلام ، فلهذا يجوز لنا أن نهملها ونسن بدلا منها قوانين أخرى أوفق لزماننا وسياستنا ، ولا نكون إن فعلنا ذلك بدّلنا ديننا إلى دين غير الإسلام، أو فصلنا الدين عن السياسة أول مرة ... والقرينة القائمة من كلامه على ما قلنا قولُه بعد قوله « فإنما الدين هو الشريعة التى أوصى الله بها إلى الأنبياء » ، « أما القوانين المنظمة للتعامل والمحقِّقة للعدل والدافعة للحرج فهى آراء الفقهاء مستمدة من أصولها الشرعية تختلف باختلاف العصور والاستعدادات وتبعا لاختلاف البيئات والظروف » .

قاله الأستاذ الإمام وبنى عليه مادعاه من عدم كون « الفقه » المتكون من آراء الفقهاء دينا ، ولم ينبهه على خطائه الفاحش فى دعواه هذه قولُه نفسه عن تلك الآراء «مستمدة من أصولها الشرعية».. وكثيرا ماتكون تلك الآراء مستندة على النصوص الشرعية الصريحة ، وفيها أيضا مااتفقوا عليه كما أن فيها مااختلفوا فيه . فكيف يكون الفقه وقوانينه المتكونة من آراء الفقهاء المستمدة من أصولها الشرعية أى المستنبطة من النصوص الشرعية أو المبنية على صراحة النصوص، غير الدين ؟ (١)

---

[١] ولله در الدكتور على الزينى المدرس بالجامعة المصرية ثم العميد، حيث يقول فى كتابه «أصول القانون التجارى » ص ٤١ جزء أول ، وقد نقلناه عنه من قبل أيضا فيما نقلناه :

« الشريعة الإسلامية أوحيت أمهات أحكامها إلى الرسول الكريم وفصلت أحكامها فى أحاديثه وأحاديث الصحابة والتابعين والشروح العديدة التى وضعت له فى أوائل القرون الوسطى وجاءت آية فى التدقيق الفقهى وتفريع المسائل واستخلاص أحكام الجزئيات ببيان ومنطق لايوزن بالمقارنة إليه =

وكان الأولى بالأستاذ الأكبر أن لا يتوسل إلى ترويج مبدئه بالاعتداء على الفقه وإخراج أقوال الفقهاء أئمة الإسلام من الدين ، بل ينفيهم فى مقاماتهم المسلّمة الدينية ويقول: ونحن نجتهد ونضع القوانين الجديدة مستمدين من الأصول الشرعية فتكون آراؤنا أيضا فقها ودينا كما كانت آراؤهم . لكنه لم يفعل هكذا وسعى لإخراج الفقه وآراء الفقهاء من الدين بدلا من إدخال نفسه وأشباهه فى عداد الفقهاء المجتهدين فى الدين ، لأن الدخول فى عدادهم لاسيما عداد أئمتهم ولاسيما لاتصال بالدين كاتصالهم والاستمداد من الأصول والنصوص الشرعية كاستمدادهم أمر صعب بعيد عن أئمة الزمان بعد الثريا من يد المتناول ، بعيد مع ذلك عن مقصود الإمام المراغى الذى هو فصل الدين عن السياسة وتخليص الحكومات فى سن القوانين عن التقيد بقيود الشرع الإسلامى . فلو قام هذا إلى مزاحمة أئمة الفقه فى مضمار الاستمداد والاستنباط من النصوص كان

= منطق الفقه الغربى الحديث » .

وقال فى ص ٤٢ « إن غزو القوانين الأوربية لمصر لم يؤثر أصلا فى موضوع أحكام الشريعة الإسلامية فقد بقيت هذه الأحكام على ماهى عليه ولم تمس بتغيير أو تعديل نظرا لتقديسها من البدأ إلى النهاية . وقد رأينا على قدمها لم يتفوق عليها أى قانون من القوانين الحديثة .. » .

انظر أيها القارئ هذا الدكتور القانونى المسلم وادع الله تعالى أن يحفظه ويكثر من أمثاله فى دكاترة مصر وأساتذتها بل وعلمائها ، كيف يقدر الشريعة الإسلامية قدرها واستنادها إلى الوحى الإلهى وقداستها من البدأ إلى النهاية ، وكيف ينبه إلى أن أئمة الفقه دونوا بالاستفاضة من هذا الينبوع الإلهى قوانين لا يوزن بالمقارنة إلى ما فيها من المنطق والتدقيق الفقهى منطق الفقه الغربى الحديث ، انظر هذا العرفان للجميل نحو الفقه الإسلامى وفقهائه وقارنه مع البيان الذى أدلى به الأستاذ الإمام النافى لصلة علم الفقه المدون فى الإسلام بالدين والمدعى لكون قوانينه عبارة عن أقوال وآراء فقهاء لا تمتاز على أقوال وآراء غيرهم من وضعة القوانين . وإنى كلما فتحت باب مكتبتى الفقيرة على مصراعيه وواجهت أكبر ما يزينه بأجزائه الثلاثين المصفوفة من مبسوط شمس الأئمة السرخسى ، أقول : ان علم الفقه الذى دونه أئمة الإسلام وانتقل إلينا بين دفات هذه الأسفار العظيمة ، حسبه معجزة لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وكم تتصاغر إلى نفسى إزاء هذه الآثار الخالدة ، تأستحيى أن أعدها من علماء الدين ومن مشايخ المسلمين ، وعنعنى حيائى أن أقول عن أئمتنا الفقهاء ما يريد أن يقوله فضيلة الشيخ المراغى : هم رجال ونحن رجال .

كما استنبط كون الفقه وآراء الفقهاء المجتهدين خارجا عن الدين ، من قوله تعالى « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء » وكان هو نفسه أيضا فى استنباطه من هذه الآية المختلف عن استنباط الفقهاء والمفسرين ، من الذين فرقوا دينهم وبرأ الله رسوله منهم ، فعلى هذا الاستنباط القاسى على أئمة الفقه وعلى المستنبط نفسه يلزم أحدالأمرين إماخروج الفقه — بل التفسير أيضا — من الدين أودخول الفقهاء والمفسرين المختلفى الآراء ، فى الذين فرقوا دينهم وأوعدهم الله بتبرئة رسوله منهم .

نعم ، راج بعد ابن تيمية وأتباعه المولعين بالشذوذ والخروج على مذاهب أئمة الفقه الأربعة الذين اعتُرف لهم بالفضل والشهرة الفائقة عند علماء الإسلام ، أن حدثت فى بعض الناس شهوات الحط من مقامات أولئك الأئمة فى التفقه فى الدين التى لا تدرَك كما قال الإمام مالك فى حق الإمام أبى حنيفة النعمان رضى الله عنهما ، ونقله ابن خلدون المالكى المذهب فى مقدمة تاريخه . وكثيرا ما يتوسلون إلى الهجوم على مراكزهم الرفيعة بذم التقليد فكانوا يدعون الناس إلى اللامذهبية حتى قال قائلهم :

الدين قال الله قال رسوله والنص والإجماع فادأب فيه
وحَذارِ من نصب الخلاف سفاهة بين الإله وبين قول فقيه

فكأن من اتبع مذهب إمام معروف من أئمة الفقه ينصب الخلاف بين الله وبين قول ذلك الإمام ، وكأن ذلك الإمام خالف الله تعالى فى قوله وأهمل فى فقهه قال الله وقال رسول الله والنصَّ والإجماع . وليس بواقع أنّ تابع إمامٍ نصب الخلاف بين الله وبين قول إمامه ، وإنما الواقع أن ناظم الشعر المذكور ينصب الخلاف بين نفسه وبين الأئمة ويعد هذا الخلاف خلافا بينهم وبين الله .

والمسألة عبارة عن النزاع فى جواز التقليد وعدم جوازه ، ولا نزاع فى جواز التقليد فى الفروع للعامة ، بل لا إمكان لكون جميع الناس فقهاء حائزين لرتبة الاجتهاد . وأنا لا أبعد عن الحق إن ألحقتُ علماء هذا الزمان — وأنا داخل فيهم محتاج إلى تقليد أحـــد الأئمة الأربعة الكرام — بالعامة فقد رأيت مبلغ تفقه رئيس العلماء

بعصر فى الدين من استدلاله على فصل الدين عن السياسة بقوله تعالى « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء » فإما أن يكون أئمة الفقه المختلفون فى مذاهبهم منذرين بهذه الآية أو لا يكون لعلم الفقه صلة بالدين بحيث يجوز لكل أحد من العقلاء أن يضع فقها آخر بمجرد عقله من غير مخافة فيه على دينه . وقد رأيتَ مبلغ اجتهاده من استدلاله على نفى معجزات نبينا عليه الصلاة والسلام الكونية بقول البوصيرى رحمه الله :

لم يمتحنا بما تعيا العقول به حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم

ظنا منه أن البوصيرى أيضا قائل بنفى تلك المعجزات . فمن كان تقصيره فى تمحيص المسائل وتحقيق الحق بحد أن يغفل عند تفسير هذا البيت بنفى المعجزات غير القرآن، عن أبيات البوصيرى الأخرى الناطقة بمعجزاته صلى الله عليه وسلم وهى فى نفس القصيدة التى فيها البيت المذكور ، وقد سبق تمام الكلام على هذه المسألة فى الباب الثالث... من كان تقصيره فى تتبع الحقيقة بهذا الحد ولم يكن عنده علم بأن المعجزات ليست مما يعيا العقول ولا بصيرةٌ تنبهه على أن رجلا من قدماء المسلمين كالبوصيرى لا يمكن أن يقول بنفى المعجزات الكونية الذى هو من البدع المصرية ، إن لم تنبهه معرفته بسائر أبيات القصيدة ، كيف يصلح لاستنباط الأحكام من الكتاب والسنة وكيف يستجمع شروط الاجتهاد فى تتبع النصوص وتفهم المعانى ؟ وفوق كلّ ذلك كيف يكون مجتهداً فى الفقه الإسلامى من لا يعلم أو يتجاهل أن ذلك الفقه مربوط رأسه بالكتاب والسنة فينكر صلته بالدين ويقيس أحكامه بالقوانين الزمنية الموضوعة من قبل الناس .

ولو فرضنا للأستاذ الإمام قدرة الاستنباط مثل ما للأئمة المجتهدين أو عشر معشار جزء مما لهم، فلا يمكنه التأليف بين الأصول والنصوص الشرعية وبين الأهواء المصرية التى يريد أن يجعلها متغلبة على كل قيد دينى . فلهذا رأى من الأسلم والأسهل عليه والأوفق لمرماه إبعاد فقه الفقهاء المجتهدين عن الدين وعبّد لنفسه ولأضرابه السبيل

إلى الابتعاد عنه عند وضع القوانين فيكونون فقهاء من الطراز المصرى أى محايدين عن الدين « لاييك » كما أن فقهاء الإسلام القدماء بالنظر إلى ماادعاه محايدون . ولا أدرى كيف يؤلف الأستاذ الإمام دعواه المتعلقة بالفقهاء القدماء مع مااعترف به من كون آرائهم مستمدة من الأصول الشرعية ولا كيف يؤلف ما أعد لنفسه ولأضرابه من منهج التقنين المحرر من كل قيد ، مع قوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » .

بقى أن دعاة الاجتهاد السابقين وإن أخطأوا وتعدوا حدود الإنصاف عند تطبيق الشعر القائل بأن الدين قال الله قال رسوله إلى آخر البيتين على أتباع إلى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد، وعظم خطأهم لكونهم فتحوا الطريق لدعاة الاجتهاد وزماننا، لكنه لا يجوز قياس أحد الفريقين بالآخر من حيث ان الفريق الحديث الذين يتزعمهم الأستاذ الإمام المراغى يدعون إلى الاجتهاد المطلق المنان غير مقيدين بقول فقيه ولا بقال الله وقال رسوله كما يقتضيه مبدأ فصل الدين عن السياسة وكما يقتضيه إبعاده الفقه عن الدين. فلو علم الفريق الأول ماانتهت إليه دعوتهم فى زماننا من محاولة عزل الدين عن الحكم فى البلاد الإسلامية بواسطه عزله عن مركزه المتبوع فى سن القوانين، ومعناه إخراج تلك البلاد عن كونها بلاد الإسلام التى تمتاز عن غيرها بقوانينها ولا عبرة بأى ميزة غيرها ، لندموا على ما فعلوا واستغفروا الله .

نعود إلى ما كنا فيه: ثم إن هذه الفكرة من الأستاذ الإمام فكرة تنزيل الفقهاء أئمة الدين الواضعين للقوانين الشرعية منزلة واضعى القوانين الزمنية غير المتقيدين فى وضعها بالقيود الدينية ، تشبه ما فعله الكتاب المصريون بمصر من تنزيل الأنبياء إلى منازل العباقرة منكرين لهم النبوة الميتافيزيقية والمعجزات الخارقة لسنن الكون ، لما عجزوا هم وسادتهم اللاديون عن الصعود إلى مراتب الأنبياء فينزلونهم إلى مراتبهم أنفسهم .

واشبه من هذا بما فعله أن الأستاذ على عبد الرازق قاضى المنصورة الشرعى سابقا،

سبق له أن ألف كتابا فأنكر فيه خلافة أبى بكر، بله مَن بعده وجرد حكومته من الدين بأن جعلها حكومة زمنية « لا ييك » أمليس شبَهٌ جلى بين كون هذا الأستاذ القاضى قَطَعَ صلة حكومة أبى بكر بالدين وبين كون الأستاذ الإمام المراغى قطع صلة الفقه بالدين ؟ وكان فضيلة الأستاذ على عبد الرازق قد عوقب بقطع رابطته بالأزهر ، فطلب الأستاذ الإمام قبل سنين إعادة هذه الرابطة المقطوعة . وكلتا الحادثتين من كلا الأستاذين ترمى إلى طلب فصل الدين فى مصر عن الحكومة ، ذلك الأمر الذى عقدنا لدرس ماهيته ومايعنيه ، هذا البابَ الرابع من كتابنا هذا . والأستاذ القاضى يتقدم فى إثبات الدعوى المشتركة بأكثر من الأستاذ الإمام ، فكأنه يقول إن فصل الدين عن السياسة قد وقع منذ عهد أبى بكر وعمر فما بالنا نتردد نحن اليوم فيه . وكل من الأستاذين يدعو إلى مبدأ الفصل تحت ستار من التضليل. وانظر إلى درجة الاستحالة الحاصلة لمصر فيما مر بين الحادثتين من الزمان ، حيث يُدانُ الأستاذ الأول من قِبل الأزهر ويكون الأستاذ الثانى شيخ الأزهر الذى ليس فوقه من يَدينه غيرُ مالك يوم الدين .

فقد انجلى مما ذكرنا إلى هنا أن المقصود الأصلى للأستاذ الإمام من إبعاد الفقه عن الدين إبعاد الدين نفسه عن ساحة الحكم وإسقاطه من رتبة القانونية، فى حين انه يتظاهر بإسقاط قوانين الفقه من رتبة الديانة ويتظاهر بالإعراض عن الفقه بدعوى عدم اتصاله بالدين، ومقصوده الإعراض عنه لاتصاله بالدين. ولماذا يدرس فى كلية الشريعة الأزهرية إن لم يكن الفقه طريق التعلم بدين الإسلام لمن يريد أن يتعلمه ويتبحر فيه ؟ .

والحقيقة أن الاستاذ الإمام لايحب الفقه ولايحب تعلمه لانه لايعجبه أن يكون دين الإسلام حاكما فى الدولة بطريق القوانين المأخوذة من الفقه وإن كانت مصر تركت العمل بهذه القوانين فى محاكمها الاهلية من زمان، لكن الاستاذ الإمام يريد تهيئة الجو للقضاء أيضا على البقية الموجودة فى المحاكم الشرعية[١] ولا ينتهى من السعى إلى أن يتم فصل

---

[١] كما اقترح به دولة إسماعيل صدقى باشا فى برلمان مصر .

الدين عن الدولة[1] وإخراج تعليمه من كلية الشريعة أو إخراج كلية الشريعة من الازهر أو الازهر من مصر ويتم واجب الاستاذ الإمام فيه بالنظر إلى أنه جاء للقيام بهذا الأمر الذى لم يجرؤ عليه غيره فإذ قرىء الدين بعده فى المدارس يقرأ لا ليقدس تقديسا ولكن كما يقرأ التاريخ ويكون الأمر كما قال الأستاذ فريد وجدى فى نقاش جرى بينى وبينه على صفحات الأهرام وعين عقبه مديرا ورئيس تحرير « لمجلة الأزهر » التى كان اسمها وقتئذ « نور الإسلام » :

« .. فى تلك الأثناء ولد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها فدالت الدولة إليه فى الأرض فنظر نظرة فى الأديان وسرى عليها أسلوبه فقذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير) ثم أخذ يبحث فى اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس تقديسا ولكن ليعرف الباحثون الصور الذهنية التى كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر فى سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا، ووجد دينه ماثلا فيها فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك بهامتيقنا أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية. وقد نبغ فى البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية فسحرتهم فأخذوا يهيئون الأذهان لقبولها دسا فى مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم تفاديا من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض » .

---

[١] وكان هذا السعى متوقعا منه بالنظر إلى تقريظه لكتاب هيكل باشا الذى لم يكتم إعجابه فى مقدمة الكتاب بالمبدأ الغربى الرامى إلى فصل الدين عن الدولة .

اتجاه جديد للأستاذ على عبد الرازق :

وبعد كتابة هذا البحث الدال على اتفاق فى مبدأ فصل الدين عن السياسة بين الأستاذ الإمام المراغى وبين الأستاذ على عبد الرازق ، قرأت كلمة فى جريدة « الأهرام » عدد ٢٠٦٨٢ للأستاذ الأخير يفهم أنه أعد فى الآونة الأخيرة فى وزارة العدل مشروعان جديدان لتعديل قانونى المواريث والوصية اتجه فيهما إلى خلاف حكم الشرع الإسلامى المعمول به إلى الآن ، ثم ظهر اتجاه جديد ثان يرمى إلى إعادة النظر فى المشروعين والأستاذ يعارض وجهة المشروعين ويؤيد فكرة إعادة النظر فيهما قائلا :

« وإنى لأرجوا أن يتحقق هذا الخبر وأن يتغلب هذا الاتجاه الجديد على الاتجاهات الأخرى التى اتجه إليها قبل اليوم رأى الباحثين فى التشريع بالنسبة إلى الأحوال الشخصية، فقد كان فى تلك الاتجاهات خطر كبير على الفقه الإسلامى وشر بعيد المدى . فإذا تحقق هذا الخبر وتغلب هذا الاتجاه الجديد فقد دفع عن المسلمين ذلك الخطر ووقاهم شر الفتنة التى كادت أن تصيبهم .

« إن هذا الاتجاه الجديد دون غيره هو الذى يتفق مع ما تقضى به أصول التشريع العامة من أن القوانين لا ينبغى أن تكون موضعا للتغيير والتبديل فى عجلة وسفه ولا فى طفرة ثائرة ولكن فى رفق وأناة وفى تدرج بطىء ؛ وإن هذا الاتجاه الجديد دون غيره هو الذى قد يصون لتلك البقية الباقية من الفقه الإسلامى ما يجب على المسلمين أن يصونوه لها من حياة وكرامة .

« إنه لم يكد يبق حيا من الفقه الإسلامى فى عامة بلاد المسلمين إلا هذا الجزء الذى يمس الأحوال الشخصية . فأما الأجزاء الأخرى فقد أضاعها أهل الفقه الإسلامى وباعوها طمعا فى جاه أو خوفا من غير الله وأسلموها لجيش التشريع الحديث والتمدن الحديث ، فدمرها ذلك الجيش وعفرها فى التراب .

« فإذا نحن فتحنا على هذه البقية الباقية من الأحوال الشخصية باب الإصلاح على مصراعيه كما فعل الذين كانوا ينظرون فى أمر هذا التشريع من قبل . وإذا نحن جعلنا مثلهم أمر الأحوال الشخصية هينا يمكن تناوله بالتغيير والتبديل فى يسر وسهولة لا حرج معهما ولا عسر فيهما ، فقد أوشكنا أن نقترف إثم الذين فرّطوا من قبل فأضاعوا الفقه وباءوه .

«هذا الاتجاه دون غيره هو الذى قد يحفظ على الأمم المسلمة وحدتها الدينية التى كتب الله أن تكون بين المسلمين (وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون)

« ولقد كان الفقه الإسلامى من أكبر العوامل فى بناء هذه الوحدة الإسلامية. وكان من أمتن الأسس فيها . فإذا لم يبق لهذا الفقه حياة ، وإذا ما صار أمره إلى أن يصبح رسوما وأحاديث فقد أوشك المسلمون يومئذ أن يعمهم الله بالفرقة وأن يقطع أمرهم بينهم وأن يتناكروا فلا يعرف بعضهم بعضا ، ولا يرجع آخرهم لأولهم ، ولا يهتدى لاحقهم بسابقهم ، ويومئذ لا تغنى عنهم تلك الدعوة الجوفاء التى يتصايح بها من يزعمون أنهم يدعون إلى الوحدة الإسلامية وهم يسكتون عن هذه المعاول الهدامة التى تنقضّ متتابعة على أسس هذه الوحدة الإسلامية وتعمل فيها هدما وتخريبا » .

وأنا أقول هذا تحول عظيم جدا وحكيم غاية الحكمة فى رأى الأستاذ على عبد الرازق الذى تعرفته أنا بكتابه «الإسلام وأصول الحكم» داعيا إلى مبدأ فصل الدين عن السياسة، وقد قرأت قبله ترجمته إلى اللغة التركية وكنت يومئذ فى بلاد اليونان. ولا يقال إن الأستاذ كتب كتابه تأييداً لإلغاء الخلافة لا تأييدا لمبدأ فصل الدين عن السياسة حتى تعد كلمته الأخيرة تحولا عظيما منه فى رأيه، لأنى أقول إلغاء الخلافة لم يكن عبارة عن نزاع فى لقب الخليفة ممن يتولى عرش الحكم فى تركيا أو غيرها ولم يكن النزاع بين أنصار الخلافة وأعدائها نزاعا لفظيا إلى هذا الحد . بل الخلافة التى هى بمعنى الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عبارةٌ عن التزام أحكام الشرع الإسلامى ممن يتولى الحكم على المسلمين، لأنه إنما يكون

بهذه الطريق خليفة عن الرسول ، وإلغاء الخلافة الذى هو إلغاء هذا الالتزام لابد من أن يترتب عليه فصل الدين عن الحكومة وعزله من أن يكون ذا سلطة عليها ، وقد حصل هذا الحال فعلا فى تركيا بعد إلغاء الخلافة تخلفها حكومة لادينية . فإما أن يكون الأستاذ مؤلف الكتاب من قبل تأييدا لإلغاء الخلافة ، لم يفهم معنى هذا الإلغاء وهو جد مستبعد، أو يكون قد عاد إليه صوابه بعد بضع عشرة سنة من زمان نشر كتابه، فكتب هذه الكلمة المنشورة فى الأهرام . والرجوع إلى الحق ولو بعد حين فضيلة يشكر عليها .

نعم فى كلمة الرجوع شئ من بقية رأيه السابق وهو قوله : « إن هذا الاتجاه الجديد دون غيره هو الذى يتفق مع ما تقضى به أصول التشريع العامة من أن القوانين لا ينبغى أن تكون موضعا للتغيير والتبديل فى عجلة وسفه ولا فى طفرة ثائرة ولكن فى رفق وأناة وفى تدرج بطئ » .

وعلى كل حال فإنى سعيد بأن أجد فى جل هذه الكلمة ويجدَ القراء معى تأييدا تاما لما كتبته فى هذا الباب الرابع من كتابى ضد مبدأ فصل الدين عن السياسة، وتشديدا على القائلين به لا يقل عن تشديدى ، لا سيما على الذين يستخفون بالفقه الإسلامى ويرونه فى بعد عن دين الإسلام كالأستاذ الإمام المراغى. ثم يزيد فى قيمة التأييد والتشديد صدورهما من أول المثيرين لفتنة فصل الدين عن السياسة بمصر فى ضمن التحبيذ لإلغاء الخلافة وكونهما أى التأييد والتشديد فى أسلوب يقضى على أساس تلك الفتنة ويقضى أيضا على ما فى كلمة الأستاذ نفسها من نقطة الضعف التى أشرنا إليها آنفا ودأبى أنا فى كتبى ولله الحمد إعطاء كل ذى حق حقه ، بل إعطاء كل كلمة من ذى حق حقها [1].

* * *

فقد اتضح مما كتبنا إلى هنا أن الإسلام له تشريع مستقل مبنى على نصوص الكتاب والسنة أو استنباط أئمة الفقه المجتهدين منهما . وهذا التشريع الإسلامى المنطوى على

[١] أما كتاب الأستاذ « الإسلام وأصول الحكم » فلى فى نقده كلمة أرجأتها إلى نهاية الجزء ؛

كل ما نحتاج إليه فردا وأمة ودولة ، نراه موجودا بأيدينا وفى خزائن دور الكتب التى ورثناها من أسلافنا أثمن من كل كنز أثرى وغير أثرى يوجد فى الدنيا ، وقد عملت به الدول الإسلامية العظمى ، إلى أقرب عهد منا . فوجود هذه الشريعة المباركة الفسيحة الأرجاء التى يعجز عن الإتيان بمثلها بل بعشر معشار مثلها لو أعد له أكبر لجنة من العلماء القانونيين ، من حقه أن يكون أعظم مانع لنا من فصل الدين عن السياسة. إذ بعد ما تبين كون هذه الشريعة مستندة إلى الأصلين أعنى بهما الكتاب والسنة ـ استنادا شهد به حتى شاهدان كبيران من فضلاء المسيحيين ـ اللذين تلقتهما الأمة الإسلامية من نبيها العربى صلى الله عليه وسلم ، فهنالك شقان من الاحتمال لا ثالث لهما: إما أن يكون هذان الأصلان اللذان تفجّر منهما بحر تلك الشريعة الزاخر ، من صنع النبى نفسه أو يكون من الله سبحانه وتعالى . لكن الشق الأول لا إمكان له لكونه صلى الله عليه وسلم أميا ، فتعين كونهما من الله ووجب علينا أن نعض عليهما وعلى الشريعة المتفجرة منهما بالنواجذ، ومنه تبين عدم جواز فصل هذه الشريعة الإلهية العامة لديننا ودنيانا عن سياستنا ، إذ لا يتصور أن يكون الله تعالى أصاب فى ديننا وأخطأ فى دنيانا وسياستنا .

وهذا التدقيق المنطقى المتعلق بمسألة عدم جواز فصل الدين عن السياسة ، يسفر عن دليل جليل فى إثبات مسألة النبوة خاص بنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، إذ يبعد من رجل أمى أن يكون مصدرا لقوانين الدين والدنيا والآخرة فيستنبطها علماء الإسلام المجتهدون من أقواله المنقسمة إلى الكتاب والسنة وأفعاله ... يبعد هذا ولا كبعد أن يكون هذا الأمى العربى بز ببلاغة ما أتى به من الكتاب العربى بلغاء العرب . وهذه الميزة لنبينا أعنى كون الكتاب والسنة منطويتين على قوانين الدين والدنيا والآخرة معجزة له نختص بمعاينتها نحن المسلمين الأواخر ونُسأل عنها غدا بين يدى الله ، إن لم ندرك ما أدركته الأوائل من عهد تحدى القرآن وعجز العرب ، عصر الذين فهموا

إعجاز القرآن من طريق الذوق [١] . وأئمة الفقه والاجتهاد رضى الله عنهم هم الذين ظهرت هذه المعجزة الأخيرة الباهرة الباقية فى كل عصر بفضل مساعيهم الجبارة المتجلية لأهل البصر من علمى الفقه وأصول الفقه ، فنعم ما فعلوا وبئس ما فعله من أبعد فقه أولئك الأئمة المجتهدين عن الدين وأنكر هذه المعجزة الحاضرة كما أنكر المعجزات الأخرى — تقليدا للدكتور هيكل باشا — غير القرآن الذى قال عنه إنه مضى عصر الذين أدركوا إعجازه من طريق الذوق .

***

ولنشرع الآن فى درس مسألة هامة فنكشف عن الفرق بين أن يكون القانون موضوعا من تلقاء البشر وبين أن يكون مأخوذا من الوحى الإلهى كما هو عيب التشريع الإسلامى فى نظر أعدائه ومقلدى هؤلاء الأعداء من جهلة المسلمين ، ومزية كل المزية فى نظرنا وفى نفس الأمر ، ونحن نثبت هذه المزية ونبينها بوجوه .

١ — الأول أن كون القانون مستندا إلى الوحى الإلهى يجعله محترما فى نظر المكلفين بمراعاته والوقوف عند حدوده . وأى احترام للقانون يعدل وصفه بالقداسة ؟ وهذا فى حين أنه يكون خضوع الإنسان للقوانين التى هى صنع إنسان مثله ثقيلا على النفوس المعززة ولو كانت تلك القوانين عادلة ، ولو كان واضعها إنسانا كبيرا . لأن وضع القانون نوع من الحكم بل هو سنام الحكم ، وحكم الإنسان على الإنسان نوع من الاسترقاق والاستعباد ، ولذا قال المتنبى عن نفسه :

تغرب لا مستعظما غير نفسه ولا قابلا إلا لخالقه حكما

فأين الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ،

---

[١] وهذه المعجزة على الرغم من أن الكتاب العصريين الذين ينكرون معجزاته صلى الله عليه وسلم ثم يستخرجون من غير المعجزات معجزات كفتوحات المسلمين فى الصدر الأول، لايذكرونها فهى أغرب مما يذكرون وأقرب منه إلى الخوارق ومن أجل ذلك أولى بالذكر.

الذى كان يرى فى أن يكون البشر عباد الله بدلا من أن يكونوا أبناء الله ـ والأول تعبير القرآن والثانى تعبير الإنجيل ـ مساسا بكرامة الإنسان كما سبق فى أوائل الباب الأول من هذا الكتاب ؟ (الجزء الثانى ص٥٢ـ٥٣) فكيف يختار هذا الأستاذ فصل الدين عن السياسة ـ وقد سبق ذلك أيضا ـ وفيه استعباد الإنسان للإنسان ؟ فهل لا يمس هذا بكرامته ويمس بها استعباد الله ؟ فإن كان منشأ هذا التلقى المكوس هو الإيمان والاعتراف بسلطة الناس على الناس وعدم الإيمان بسلطة الله على الناس، الناشىء من عدم الإيمان بوجود الله ووجود رسله المبلغين عنه ، فإنا كتبنا ما كتبنا فى هذا الباب الرابع المعقود للفصل فى مسألة فصل الدين عن السياسة ، بعد ما فرغنا من إثبات وجود الله ورسله فى الأبواب المتقدمة . ولا كلام لنا فى هذا الباب مع الملاحدة .

وأنا أذكر مثالا فى لزوم وصف القداسة للقانون ، ليكون مطاعا عند ذوى النفوس العزيزة، لما أقيم النكاح المدنى فى تركيا الحديثة مقام النكاح الشرعى بأمر من الحكومة، لم يندر فى كتاب المسلمين بل علمائهم أيضا من قال أجازة لهذا التبديل : لا فرق بين النكاحين إلا أن النكاح الشرعى كان يعقده المأذون الشرعى أو إمام مسجد الحارة أو رجل دينى آخر والنكاح المدنى يعقد فى البلدية وكل منهما ينعقد بالإيجاب والقبول وشهادة الشهود ، فما المانع إذن من هذا التحول ؟ .

لكن الذى ينبغى للمسلم عندى بعد أن رأى عدم الفرق بين النكاحين فى أركان العقد، أن لا يقول ما المانع إذن من هذا التحول؟ بل يقول ما السبب المقتضى إذن للتحول؟ ومن المصادفات التى استغربتها أنى تكلمت فى هذه المسألة مع صديقى المغفور له حافظ نوزاد افندى مفتى كوملجنة لما كنت فى تراكيا الغربية فوجدته على الرغم من مجاهداته المشهورة المشكورة ضد الكماليين فى تلك البلاد ، لا يتعاظم الخطر الكامن فى استبدال النكاح المدنى المحدث فى تركيا بالنكاح الشرعى. قال إن فقهاءنا لا يذكرون فى كتبهم شرطا لصحة النكاح غير الإيجاب والقبول وشهادة شاهدين عليهما . فقلت بعد كلام طويل إن فى النكاح

الشرعى صبغة دينية إن لم يصرح بها عند العقد أو ينبه إليها فلا شك فى كونها معتبرة بين الطرفين، وهى كون هذا القران بين الذكر والأنثى بإذن الله وإباحته فلولم يبحه الله خالقنا إبقاء لنسل البشر وصيانة لعفة الجنسين كان حراما وشق على الأب أن يسلم بنته أوأخته إلى فراش رجل أجنبى فلم يمكن رضاه له إلا لاستناده إلى قانون إلهى . فخطورة الأمر بحالة لا يكفى القانون الموضوع من جانب البشر فى إرضاء أصحاب الغيرة والأنفة لاحتمالها [١] ومن هذه الملاحظة الدقيقة كان العرف بين المسلمين فى النكاح أن يبتدئوا الكلام فى العقد بإذن الله وسنة رسوله وإن كان الفقهاء لم يصرحوا فى كتبهم باشتراط تلك الصبغة وهذه الملاحظة التى ذكرناها ، فى صحة انعقاد النكاح ؛ إذ لم يكن يخطر ببال أحد منهم أن يأتى زمان يرغب فيه المسلمون أن يصبغوا أنكحتهم بصبغة غير شرعية [٢] ثم إن النكاح مطلقا مدنيا أو شرعيا لا يمتاز عن السفاح إلا بمراسم تحف

---

[١] مماثل لزوم المحافظة فى النكاح على صبغته الدينية لزوم ذكر اسم الله عند ذبح أوصيد ما يؤكل لحمه من الحيوانات ، إذ معناه أن الله تعالى تفضل علينا فأباح قتلها بطريقة مخصوصة لنأكل لحومها فنحن نجترئ على هذا الفعل الخطير مستندين إلى إباحة الله وإلا فأنى يكون من حقنا إراقة دماء محقونة لا يأتينا ضرر أو خطر من أصحابها .

[٢] أقول : ومثل هذا النظر الدقيق الذى يحل شبهة المستخفين بخطر العدول من النكاح الشرعى إلى النكاح المدنى، تنحل به أيضا شبهة المستخفين بخطر استبدال القبعة بالطربوش الذى تعود المسلمون لبسه وامتازوا به عن غيرهم ، ولا يسمع إلى قول المستخفين : «إن الإيمان الذى فى قلب المسلم لايذهب بنوع أو شكل من قماش كما لا يعود بنوع أوشكل آخر منه» ، ما دام غرض المستبدل أو الآمر به التشبه بغير المسلمين أى جعل مشابهتهم هى المقصودة من الاستبدال ، لا تصور فائدة معقولة مترتبة عليه . . وحينئذ ينطبق عليه حديث «من تشبه بقوم فهو منهم» ومعناه من اعتنى بمشابهة قوم وسعى لها فهو يعد منهم ويلتحق بهم التحاقا معنويا على الأقل. ولاشك فى صدق هذا الحديث وصحته حتى ولوفرض عدم صحة ثبوته حديثا نبويا، لكون قلب المتشبه بالقوم معهم ومحبته وقفا عليهم . ومن ظل قلبه مع غير المسلمين ومحبته وقفا عليهم فهو يلتحق بهم فى الحكم والمعنى ويخرج عن الإسلام .

ونحن نلفت إلى أننا لا نحكم بهذا الحكم القاسى على المشابه، بل على المتشبه أى المتكلف بالمشابهة والساعى لها . . والفرق بينهما أن المتشبه يعمل للمشابهة ويهدف إليها . أما المشابه فيمكن أن يعمل لفائدة يحصل عليها ويحصل الشبه من غير أن يهدف إليه . . فمن أراد استعمال الشوكة والسكين =

به وترجع إلى الشكل والصيغة، ومع هذا فليس لأحد فى أى أمة أو ملة أن يعد السفاح مباحا كالنكاح ، بحجة عدم الفرق بينهما فى المعنى والمقصد، وهو اقتران الرجل بالمرأة . فإذن كما أن النكاح الممتاز عن السفاح بالصيغة والشكل يكون حلالا ولا يحل السفاح، يمتاز النكاح الشرعى بصيغته عن النكاح المدنى فيحل فى نظر الشرع ولا يحل النكاح المدنى .

ثم قلت: فإذا لم يكن أدنى فرق فعلى بين النكاحين الشرعى والمدنى غير صيغة الأول وصفته الشرعية فلا يكرهه من يكرهه ويتحول عنه إلى النكاح الخالى من هذه الصيغة ، إلا لكراهة هذه الصيغة الشرعية وهو كفر وارتداد يقع فيه من يعقد نكاحه ملتزما لتجريده من صيغته الشرعية [1] فلا يصح نكاح من أعرض عن النكاح الشرعى مستبدلا به النكاح المدنى ، لرجوع أمره إلى نكاح المرتد .

فلما قلت ذلك اقتنع صديقى المرحوم بالخطر العظيم الذى فى النكاح المدنى المرجوع إليه من النكاح الشرعى ، واقتنع بكون هذا النكاح سفاحا رغم عدم الفرق بين النكاحين فى استجماع أركان العقد . لأن العدول من النكاح الشرعى لا لسبب من الأسباب ولا لوجود الفرق بينه وبين النكاح المدنى فى المعنى، بل كراهةً لاسم الشرع وتعمدا لأن

فى أكله دون الاكتفاء بأصابعه طلبا للنظافة أو السهولة أو الترف فإنما يهدف إلى أحد هذه الأمور لا مشابهة قوم ابتدعوا استعمال هذه الأدوات . ولابس القبعة من المسلمين فى بلاد الإسلام من غير أن تكون له فى لبسها فائدة تذكر ، إنما يهدف إلى التشبه بغير المسلم فيكفر ، ونحن لا نظلمه إذا حكمنا عليه بالخروج عن الإسلام ، وإنما نحكم عليه بما يريده هو ويسعى أن يكون .

[١] وقد صرح المدعو عبيد الله الذى كان نائب « آيدين » فى البرلمان العثمانى حين كنت فيه نائب « توقاد » وكان الرجل فى دينه وسياسته وزيه كالحرباء . ثم عين فى زمن الكماليين الذين ابتدعوا النكاح المدنى فى تركيا عاقد ذلك النكاح ؛ صرح فى خطبته التى ألقاها مقدمة لأول نكاح عقده ، بأن السماء لا تتدخل بمعاملات تجرى فى الأرض . فباح بما قصدته الحكومة من تغيير اسم النكاح الشرعى وكفر هو وحكومته بهذا التصريح الذى قرأته فى جرائد تركيا إن لم يكفرا قبل ذلك .

يكون نكاحا غير شرعي ، يوجب البتة ارتداد العادل وكونَ نكاحه سفاحا [1] .

٢ — الوجه الثاني لا كلام في احتياج كل مجتمع بشرى يريد أن يعيش عيشة مدنية، إلى حكومة وقوانين يطيعها الناس وهي تصونهم عن الفوضى وتقف كلّ أحد عند حده. ولا كلام أيضا في لزوم أن يكون جميع الناس سواء أمام القانون فلا يكون في استطاعة بعضهم أن يُميل القانون إلى جانب مصلحته على حساب بعض . فإذا كانت القوانين من موضوعات الإنسان الذي يجب أن يكون تحت طاعة القانون عند تطبيقه، يكون القانون تحت طاعته عند وضعه . وهذه وصمة لا تصفوا منها القوانين الموضوعة من قبل البشر ومنقصة تفتح الباب لما يقال عنه التلاعب بالقانون . وليس التلاعب بالقانون خاصا بإهماله أو تطبيقه على مالا ينطبق عليه ، فقد يكون القانون ملعبةً في أول وضعه إذا لم يكن للواضعين قيود يتقيدون بها وحدود يقفون عندها [2] ولا يجوز أن يكونوا هم أنفسهم واضعي تلك القيود أيضا كالقوانين الأساسية (الدساتير) التي يضعها الناس ثم يكونون مقيدين بها عند وضع القوانين العادية . . لا يجوز أن يكون الأمر كذلك لئلا يلزم التسلسل في مهمة التقيد بالقانون عند وضع القانون أولا يلزم كون القانون المفروض أن يطيعه الناس، تابعا للناس. ومعنى هذا أن القيود الموضوعة من قبل الناس ليكون الناس

---

[١] والنكاح المدني بالنظر إلى عدم اختلافه عن النكاح الشرعي نكاح مدني وشرعي معا كما أن النكاح الشرعي شرعي ومدني معا لامهجي، لكن ملاحدة الترك ألقوا بين اللفظين خصومة وتضادا وجعلوا النكاح الشرعي غير مدني والمدني غير شرعي نالزمناهم بأفعالهم .

[٢] وقد حدث في تركيا الجمهورية أن وضعوا قانونا سموه « قانون الخيانة الوطنية » وكان واضعوه قد تعدوا حدود وضع القانون في بلاد تدعي لشعبها الحرية ، حتى أخطأ نقيب المحامين يومئذ أعني لطفي فكري بك في فهم معنى هذا القانون وفعل ما يخالفه فسيق إلى المحكمة وكان النائب العام يتجرمه على موجب القانون المذكور فاعترض عليه النقيب المتهم قائلا : « فأين يبقى حرية القول وحرية النقد » فأجاب النائب بأن الحرية محترمة في حدود القانون وكان النائب مصيبا في اتهامه لأن مبدأ حرية القول كان ملغى في تركيا الجمهورية بذلك القانون وإنما نقيب المحامين أخطأ في مغزاه وإن كان الحق معه في نفس الأمر إلا أن القانون الظالم كان قد ألغى أيضا الحق المبني على نفس الأمر في تركيا، ولذا أصبح الحق القانوني مع النائب العام !

مقيدين بها عند وضع القوانين وتكون تلك القيود حدود الواضعين وقانونهم الأعلى الذى يجب على كل قانون أن لا يتعارض به ولا يخرج عليه ؛ لا تكفل بهذه المهمة، إذمن الممكن دائماحدوث أهواء جديدة تتغلب على الإنسان فتجمله يمحوما أثبته ويثبت ما محاه ، فلا يمكن أن يحصل الإنسان على قانون من عنده يكتب له الأبد ليحترس به مبادىء الإنسانية العليا، أولا يكونُ له مبدأ إنسانى أعلى .

الحاصل أن الإنسان إن لم يكن فى حاجة إلى ما يزعمه من القوانين فلماذا يكون فى كل أمة من يتولى وضع قوانين يطالب الناس باتباعها فيما يشاءون من الأفعال ؟ وإن كان الإنسان فى حاجة إلى القوانين فلماذا لايكون هناك قوانين يجب على واضعى القوانين أن يتبعوها عند وضعها ؟ أليس واضعو القوانين للناس من الناس ؟ .

وقد لفت أنا النظر إلى هذه النقطة الدقيقة لما كنت نائبا فى البرلمان العثمانى الأول المنعقد بعد إعلان الدستور، فى خطبة ألقيتها نقدا لمشروع تعديل المادة الخامسة والثلاثين من الدستور . لفت إليها وقلت ما معناه هل الإنسان يخضع للقانون أم القانون يخضع للإنسان ؟ وهل لايجب أن يكون فوق أناس يضعون القوانين للناس قوانين يتقيدون بها عند وضع القوانين إن كان من المسلم به افتقار الإنسان إلى قوانين لايتعدى حدودها

ولنذكر مثالا ثانيا وهو أن القانون المصرى يمنع الكلام ضد رؤساء الحكومات على الرغم من عدم وجود ما يمنع أولئك الرؤساء من الكلام ضد مقدسات الأمم، وكان مصطفى كمال رئيس الجمهورية التركية يعتدى على دين الإسلام ويشتمه الفينة بعد الفينة ويسرف فى شتمه، فأثارت هذه الحالة حفيظة الأستاذ محب الدين الخطيب صاحب مجلة « الفتح » الإسلامية وكتب عن مصطفى كمال أنه سكران ، فحكمت عليه محكمة مصر بالعقوبة عملا بالقانون الذى يحمى رؤساء الحكومة عن الشتم ، وإن كانوا هم أنفسهم يشتمون الإسلام الذى هو دين دولة مصر وأمتها ودين مئات مليون من الناس ، وإن كان مصطفى كمال سكران فى الحقيقة وكان السكر غير معدود عنده من المعائب .

كانت مصر مقلدة فى قبول ذلك القانون للغرب الذى نظر إلى كون رؤساء الحكومات فى العادة يترفعون عن المخاصمات الدينية والمجادلات السياسية ولم تنظر مصر ولا قضاتها إلى كون مصطفى كمال منغمسا فى الاشتغال بتلك المخاصمات والمجادلات .

فى أفعاله ؟ ألم يكن واضع القانون من البشر بشرا مفتقرا إلى وقفه عند حده ؟ وكان لفتى إلى هذه الدقيقة الهامة فى صدد التنبيه على أن أفضل القوانين الأساسية (الدساتير) مالا يكون وضعه أو تعديله من حق البشر بأن يكون سماويا ، وأفضلها بعدهما هو أشبه به فى العناية بصونه عن التغيير والتعديل حتى كأن تعديله فوق متناول البشر . وكانت خطبتى تلك استغرقت يومين[١] .

هذا هو الوجه الثانى من وجوه امتياز القانون المأخوذ من الوحى الإلهى على القوانين الموضوعة من عند البشر . وهو خاص بالقوانين الأساسية ، أما الوجه الأول والوجه الآتى فهما عامان لجميع القوانين ، والمفهوم من هذا أن وجوب كون القانون مستندا إلى الوحى الإلهى أشد وآكد فى القوانين الأساسية .

الوجه الثالث أنا قد قلنا فيما سبق إن الإسلام جنسية . والآن أقول إنه جنسية فوق

---

[١] كان السلطان عبد الحميد أعلن الدستور فى أول عهده وفتح البرلمان العثمانى ولما كان ذلك الدستور يخول السلطان حل البرلمان متى شاء ، حله بعد سنتين وعطل الدستور ٣٣ سنة . ثم أعلنه مرة ثانية فى سنة ١٩٠٨ وكان حزب الاتحاد والترقى الذى تزعم الساعين لإلجاء السلطان إلى إعادة الدستور وجد أيضا فى طليعة الساعين فى البرلمان المنعقد فى هذه المرة لتعديل المادة القديمة من الدستور الناصة على مسألة حل البرلمان ، ووضعه فى قالب آخر يحول دون التلاعب بها من جانب السلطان وحكومته بسهولة ، وكنت أنا بين النواب الواضعين للمادة الجديدة وكان رجال الحزب المذكور يومئذ فى خارج الحكومة وفى غير مأمن من نوايا السلطان . فلما تولوا الحكومة وتغلبوا على السلطان محمد رشاد أرادوا إضعاف البرلمان من جديد وإعادة القوة منه إلى السلطان الضعيف الخاضع لإرادتهم ليستعملوها كقوتهم أنفسهم ويحلوا البرلمان الذى أخذ النواب المعارضون يزداد عددهم فيه على مر الأيام حتى يجرى الانتخاب العام الثانى قبل أن ينفلت الحكم من أيدى رجال الحزب .

فلهذه الأسباب والمقاصد حاولوا أن ينقضوا فى السنة الأخيرة من سنى البرلمان الأربع ما وضعوه فى السنة الأولى من مادة الدستور الجديدة المتعلقة بمسألة حل البرلمان ، وإنى أوردت كلمتى الطويلة ضد محاولتهم هذه . وكنت رفعت عقيرتى فى الجواب على تظاهرهم برد حقوق السلطان المجحفة فى الدستور الجديد إلى أصلها ، قائلا إن حقوق السلطان المنصوص عليها فى الدستور غير محتاجة إلى التزييد وإنما هى محتاجة إلى التخليص .

الجنسيات ، ذلك أن أفضل الجنسيات ما يكون سببا لتأسيس الوجدان المشترك بين أفراد الجنس ، إذ بهذا الاشتراك فقط يحصل بينهم الاتحاد الحقيق الذى هو الاتحاد الفكرى. ومن هذا لم يفضل عليه الاتحاد القومى، لعدم كفايته فى تأسيس الوجدان المشترك ولعدم قابليته للتوسع السريع، فكان الاتحاد فى المذهب السياسى أو الاجتماعى أقوى منه. ويؤيده أن الرجل تراه ينحاز إلى جانب زملائه فى الحزب السياسى والاجتماعى أكثر من انحيازه إلى إخوانه القوميين .

والجنسية المعتنى بها اليوم عند الأمم المتمدنة هى الجنسية الوطنية المفسرة بالاجتماع تحت قوانين مشتركة والاستفادة من حقوق متساوية ، ولو كان المجتمعون تركبوا من أقوام مختلفة . فلا عبرة بالاختلاف القومى أمام الاشتراك فى القانون الذى هو معنى الوطنية . وهذا القانون وإن كان المعتاد بل الملتزم عند الأمم المتمدنة المصرية أن يسنها المواطنون أنفسهم فى برلمانهم ، لكن الحصول على توحيد القلوب بهذا القانون غير مضمون كالحصول عليه بالقانون المأخوذ من الدين . بل الحصول على العدالة أيضا غير مضمون بالقوانين الموضوعة من عند البشر وإن كان واضعها نفس الأمة التى تطبق عليها، لأن تلك القوانين لا تسن مطلقا بإجماع آراء الأمة وإنما تسن بأكثر الآراء النسبى ، فيكفيه أن يكون زائدا على النصف ولو بواحد . وليس بمضمون ولا لازم أن يكون رأى هذا الأكثر حقا بل يفضل خطأ الأكثر على صواب الأقل كما هو المعروف فى الأسلوب البرلمانى، فتكون العبرة بعدد الآراء لا بقوتها واصالتها . وليس بمضمون أيضا أن يكون هذا القدر من الكثرة حقيقيا فهو صنعى على الأكثر ، لأن النواب المجتمعين فى البرلمان تدخل الشبهة فى صحة نيابتهم عن الأمة بدخول أنواع الحيل فى انتخاباتهم . وكل شىء فى الأساليب المأخوذة من الغرب شكلى واعتبارى لا حقيقى، فيقال مثلا إن فى البلاد حرية لاسيما حرية القول والنقد وهى محترمة غاية الاحترام ثم يقال لكنها حرية مقيدة بالقانون والقانون تضعه الحكومة مع الحزب الذى تستند إليه فى البرلمان فتكون حرية

على حسب أهوائهما وتكون مضايقة للذين تحاولان مضايقتهم .

ولا خلاف بين العقلاء أن أفضل حكم فى البلاد وأعدله ما يكون حاكمه القانون لا الفرد كما فى الحكومات المطلقة ولا طائفة من الأفراد كما فى الحكومات الدستورية التى لا يكون الحكم فيها إلا بتغلب بعض الأمة على بعض ، ومعنى هذا أن تلك البلاد مهما يُعنى بكون الحاكم فيها القانون بأن تراعى أحكامه بدقة وبدون أدنى محاباة وتحيز، فلا جرم أن القوانين الموضوعة من قبل الناس إن لم يكن تحيز فى تطبيقها فلا بد أن يكون فى وضعها وتقنينها ، ولا كذلك القوانين المستندة إلى الوحى الإلهى كما يقول المثل الفرنسى . Chacun pour soi dieu pour tous

ومن هذا لا تخلو البرلمانات من الميمنة والميسرة ويكون الحكم لمن غلب، وكثيرا ما يكون الفقراء بل متوسطو الحال أيضا تحت حكم الأغنياء لا تحت رحمتهم فيبخلون عليهم حتى بالتعلم . ولهذا كان طلب العلم فى مدارس الحكومة بمصر خاصا بأولاد الأغنياء لعجز غيرهم عن تأدية المصروفات المدرسية الغالية وهم يعلمون أن احتكار العلم من لوازم احتكار الحكم ولا يخفى أن الأغنياء قلة فى كل أمة فيكون الحاكم هو القلة فى حين أن المفروض كون الحاكم فى الديمقراطيات الكثرة [1] .

فظهر أن الحكم الجمهورى والديمقراطى الذى يعتبر أكفل أشكال الحكم لإرضاء

---

[١] ولا يقال ان حكومة مصر كانت تمنح المجانية للتلامذة المتفوقين فى الامتحانات تفوقا ممتازا وللذين يدانيهم فى التفوق حق طلب المجانية على أن يكون الخيار للحكومة فى قبول الطلب فيستفيد الفقراء من هذه المنحة . لأنى أقول الطلاب المتفوقون قلة ضئيلة وكثرة المتعلمين إنما تتألف من متوسطى الحال المكلفين بدفع للصاريف المدرسية فتكون كثرة التعلم فى الأغنياء الذين هم القلة وتكون قلة التعلم فى الفقراء الذين هم الكثرة .

على أن منحة المجانية للمتفوقين ليست منحة خاصة بأولاد الفقراء بل يزاحمهم فيها الطلاب المتفوقون من أولاد الأغنياء الذين هم قلة فى كثرة الطلاب حين كان المتفوقون من أولاد الفقراء قلة فى قلة. وزيادة على هذا فإن منحة المجانية للمتفوقين من الدرجة الثانية الذين لهم حق طلب المجانية وللحكومة الخيار فى قبوله ، تعمل فيها المحسوبية النافقة فى مصر فعلها فيكون الفوز فيها أيضا لأولاد الأغنياء .

الشعوب لا يكفل توحيد أكثر القلوب فضلا عن جميعها ولا يخلو عن محاباة بعض وضرار بعض [1] وقد أخذ به الغربيون لعدم وجود القانون الإلهى عندهم بسبب عدم وجود علم الفقه المستنبط من كتابهم وسنة نبيهم ولا أصول الفقه، ولو وجد لأخذوا به وآثروه طبعا على القوانين البشرية ومن ذا الذى لا يؤثر القانون الموضوع من قبل الله على ماهو صنع الإنسان الظلوم الجهول، إلا أن يكون غير معتقد لدينه «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» ، ولم يقل كتاب الله هذا القول لمجرد التشديد فيمن لم يحكم بما أنزل الله وإنما قاله تبيانا لحقيقة قد تخفى على بعض الناس [2] .

ثم لاشك فى أن من الشروط الأساسية لسعادة الأمم بعد أن تكون قوانين حكومتها قوانين عادلة تراعى حقوق جميع الأفراد والطبقات ، أن تراعى العدالة فى تطبيق تلك القوانين كما روعيت فى وضعها . لكن الحكومة العاملة بالقوانين الشرعية الإلهية

---

[١] فإن قيل أليس فى القوانين الشرعية اختلاف بين أهل المذاهب كالحنفية والمالكية والشافعية . أقول لم يكن أصحاب المذاهب كالأحزاب فى التحيز لمن ينتمى إليهم وإنما اختلافهم فى فهم معانى الكتاب والسنة واستنباط الأحكام منهما . ولا يكون استنباط الأحناف مثلا فى مصلحة أنفسهم دون غيرهم ، فإذا كان الحكم المستنبط شديدا فى مذهبهم يقاسى شدته الحنفى والشافعى معا، وإن كان خفيفا يخف عليهما معا ولا يقاس هذا على القوانين التى تسن فى غير مصلحة الفقراء مثلا إذا سنها الأغنياء، وفى غير مصلحة الأغنياء إذا سنها الفقراء .

[٢] فلو قدره المسلمون قدره ــ وهو ميزان قدرهم قدر إسلامهم ــ لتعارفت قلوبهم وتوحدت كلمتهم وكانت لهم جنسية فوق الجنسيات المعروفة لا تحد بحدود الدول بل تعم الأمم الإسلامية كلهم وإن تباعدت بلادهم واختلفت حكوماتهم ، فما دامت وحدة القوانين التى تقوم عليها الجنسية الوطنية محفوظة فيما بينهم تكون تلك البلاد المتنائية كأنه وطن مشترك وسكانها أمة واحدة من جنس واحد.

وليس لأى بلاد مختلفة تخضع لقوانين بشرية أن تتفق آراء أبنائها فيتخذوا لهم قوانين مشتركة وتحصل لهم جنسية واحدة ، وكيف يتسنى لها ذلك الاتفاق الذى لا يتسنى لآراء أهل وطن واحد ؟ ولا ينتقض قولنا هذا بتركيا الحديثة التى اتخذت قوانين سويسرا قانونا لها الآن تركيا التى وضعت نفسها موضع المقلد الأعمى لم تتخذ تلك القوانين قانونا لها مالكة آراء عقلائها وإنما كان ذلك لعبة لعبها مصطفى كمال بأمة الترك استهانة بهم كما لعب ألعابه الأخرى .

تكون هى التى تراعى العدالة فى تطبيق القوانين أيضا والتى ترى نفسها تحت مراقبة وازع من مخافة الله ، لا الحكومة التى لا تؤمن بالله ولا بقوانينه ، ولذا قال « كلفين » المصلح المسيحى الشهير : « الملك الذى لا ينشد مجد الله فليس بالذى يقيم مملكة وإنما يقيم لصوصية » .

نعم ، سبق فى تاريخ الإسلام قضاة العدل وقضاة الجور وورد : « قاضيان فى النار وقاض فى الجنة » وتناقلت الألسن حكايات القضاة المرتشين حتى اتخذ منها أعداء الإسلام من الأجانب والمسلمين المتفرنجين دعاية مستمرة ضد المحاكم الشرعية ، إلا أن تلك المحاكم وقضاتها الشرعيين المفروض كونهم مؤمنين بالله وبقوانينه المنزلة لا يمكن أن يميلوا عن الحق أكثر من المحاكم غير الشرعية وقضاتها غير المربوطة رؤوسهم بحكومة الله ، ولقد صدق المعرى فى قوله :

وما الناس إلا خائفو الله وحده إذا وقع النمى فى كف ناقد

فهذه الحكومة الإلهية التى لا تقاس بالحكومة الإلهية المصطنعة من جانب ملوك النصارى لأنفسهم أو كنائسهم ، وهذه القوانين الإلهية الحقيقية المأخوذة من الكتاب والسنة مباشرة أو استنباطا والتى لا يجدها غيرنا ، موجودة عندنا نحن المسلمين ، لكن الذين ورثوا الإسلام من آبائهم وجهلوا قوانينه ، يعادونها عداوة المرء لما جهل ويرغبون فيما عند المعدمين ، وقد استفزهم ماسن « ويلسون » رئيس الجمهورية الأمريكية السابق من النظام العالمى بعد الحرب الماضية ، فوضع الأمم التابعة للقوانين السماوية تحت انتداب الدول الانجليزية والفرنسية العاملة بالقوانين الأرضية ، فكأنه أراد أن يجعل الأرض سماء والسماء أرضا ، استفزهم استفزازا مقلوبا لا يجدر بكرامة الاسلام ورجولته ، فاتخذه مصطفى كمال شر ذريعة لإجلاء الإسلام عن تركيا المجاهدة فى سبيله ستة قرون بل عشرة ، وكفى هذا التنازل المزرى فى إرضاء أعداء الإسلام وأعداء تركيا القديمة — وعلى رأسهم الإنجليز — عن تركيا الحديثة فأحبوها رغم أنها حاربتهم فى الحرب العامة الأولى مع المحاربين واكتسبت هى استقلالا جديدا بزوال استقلال الإسلام عن

رأسها . ولابد أن يرى قومى الترك يوما قريبا أو بعيدا شؤم هذا المكسب على حساب الإسلام ويرى معهم المساومون فى هذا البيع الملعون (٤) وأرى أنا إن شاء الله كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا .

---

[٤] فإذا استثنينا أدوار غلبة الدولة العثمانية على الدول الأوربية الصليبية فهى قد عاشت بعد أدوارها المذكورة قرونا يتألب عليها ضغط تلك الدول لتتجرد عن صبغتها الإسلامية فلا تحكم فى بلادها حكما مبنيا على قواعد الشرع ، وإن شئت فقل فتفصل الدين عن سياستها ، فأبت الضيم على ضعفها واستمرار ضعفها فى ازدياد من توالى المحاربات مع أعداء الإسلام العديدة إلى أن ماتت فى نتيجة الحرب الماضية وهى مسلمة ، بيد مصطفى كمال صنيعة الدولة الصليبية التى هى صاحبة الكلمة فى معاهدة « لوزان » ميتة تقوم مقام النصر إن فاتها النصر ، كما قال « دجوفارا » من وزراء رومانيا ومن المؤرخين فى كتاب ألفه عقب تلك الحرب وسماه « مائة مشروع تقسيم لتركيا » عدد فيه هذه المشروعات الواقعة فى التاريخ من جانب الدول الصليبية ونقل عنه الأمير شكيب أرسلان مباحث كثيرة فى تعليقاته على « حاضر العالم الإسلامى » . قال هذا الوزير المؤرخ بعد كلام طويل ص ٣٢٦ : الجزء الثالث « ثم إن احترام المعاهدات والعمل بموجب الكلمة المعطاة كانا من مزايا العثمانيين يدور عليهما التاريخ العثمانى كله » ثم قال « فإن كان الشعب التركى الآن قد غلب فإنه قد فقد كل شئ إلا الشرف » أقول وكان شرفه فى إسلامه ! .

ثم إن هذا القول من الوزير الرومانى كان قبل قيام مصطفى كمال فى الأناضول بأمر سرى من السلطان الذى كان مرسله إليها مفتشا عاما للجيش مع تلك الوظيفة السرية وانتهى أمره فى مدة أربع سنين إلى إخراج جيش اليونان من أزمير التى كان احتلها بموافقة الدول الغالبة وإخراج السلطان من بلاده فظهرت النتيجة كما قال أحد الإنجليز : « إن السلطان حاول أن يكايد الإنجليز بمصطفى كمال فكاده الإنكليز به » ولم يقتصر كيدا لرجل على السلطان بل كاد الترك أيضا فجعلهم أمة ممسوخة مفصولة الدين عن الدولة وجعل لهم الغلبة فى غد الحرب لا على اليونان فقط بل على حلفائها العظمى أيضا ، الغلبة الزائفة السابقة لأوانها الذى لم يإن فى تقدير الألمان الذين هم كانوا أقوى من الترك إلا بعد بضعة وعشرين عاما من الحرب التى غلبوا فيها مع الترك والبلغار والنمسا ، واستمر كيد الإنجليز الترك بواسطة مصطفى كمال حتى أضلهم فى الحرب العامة الثانية عن حليفتهم القديمة التى ظهرت جدارتها بالمحالفة فى هذه الحرب أكثر منها فى الحرب الأولى ، فلو حالفوها فى الثانية لاحتمل قويا تغير الوضع العالمى الذى نراه اليوم.

وقال دجوفارا أيضا فى كتابه بعد إحصاء مائة مشروع : « هذه كانت فى مدة ستة قرون ، مساعى المسيحيين ومحاولتهم نحو السلطنة العثمانية التى كانت من أعظم الممالك التى عرفها تاريخ البشرية » وقال: « كانت السلطنة العثمانية سلطنة عسكرية محضة مستندة على شرع سماوى » وقال: « العداوة =

فى الله من كل ما ضيعتَه خلف وليس لله ان ضيعت من خلف

ماذا كان دافع الرئيس ويلسون إلى إدخال ذلك المبدأ المضر المزرى بالأمم الإسلامية فى النظام العالمى ؟ فهل كان جاهلا لحد أن يتوهم كون غير المسلمين المتوطنين فى بلاد

= الحقيقية كانت عداوة النصارى للمسلمين برغم تسامح المسلمين فى الدين والحرية الدينية التى كان يتمتع بها المسيحيون فى السلطنة العثمانية » وقال : « مدة ستة قرون متتابعة كانت الشعوب المسيحية تهاجم الدولة العثمانية » أقول فواجب الإنصاف على الذين يستخفون بهذه الدولة بعد زوالها أن يفكروا فيما لو كان مكان هذه الدولة غيرها مستهدفا لأعداء الإسلام من كل جانب لما دامت بنصف مدة دوامها. ولو كانت هذه الدولة الأنقروية التى تخلفها والتى تحبها اليوم أعداء الدولة العثمانية لكونها فعلت بها ما لم يستطع الأعداء أن يفعلوه من الخارج ، لما دامت بنصف النصف من تلك المدة .

وقال الأمير شكيب عن أقوال دجوفارا فى الثناء على معاملات الدولة العثمانية مع رعيتها المسيحيين وحمل تبعة العداوة بينها وبين الشعوب المسيحية على تلك الشعوب : « بقى علينا أن نترجم خلاصة هذا الكتاب تأليف دجوفارا الرومانى مؤثرين منقولنا على مقولنا لأنها شهادة رجل أجنبى عنا بل رجل سياسى مسيحى بلقانى كانت الأمة التى ينتمى إليها، من جملة الأمم التى تحررت من حكم تركيا » .

وقال الأمير شكيب أيضا عن المؤلف دجوفارا : « ثم ذكر فى خلاصة كتابه أن أعظم أسباب انحلال الدولة العثمانية هو مشربها فى إعطاء الحرية المذهبية والمدرسية التامتين للأمم المسيحية التى كانت خاضعة لها، لأن هذه الأمم بواسطة هاتين الحريتين كانت تبث دعايتها القومية وتتماسك وتنهض وتتألأ وتسير سيراً قاصداً فى طريق الانفصال عن السلطنة العثمانية . وسواء كان هذا المؤلف قد أعلن هذه الحقيقة أم لم يعلنها فإنها الحقيقة التى لا شائبة فيها. ولذلك نجد ملاحدة أنقرة يجعلون من جملة حججهم فى التفصى من الشريعة الإسلامية قولهم إنه لولا مراعاة هذه الشريعة لكانت السلطنة التركية بقيت على عظمتها الأولى ولم يطرأ عليها هذه المصائب التى لزمتها مدة قرون بسبب وجود الثلث من سكانها وربما أكثر من الثلث مسيحيين وبأن الشريعة كانت تمنع السلاطين من إجبارهم على الدخول فى الإسلام أو الجلاء » .

أقول : ولئن كان حقا ما قاله ملاحدة الترك من كون تمسك الدولة العثمانية بالإسلام وجهادها فى سبيله جر عليها عداوة نصارى الدنيا وجرت هذه العداوة مصائب جمة لم تنته إلا بانتهاء الدولة ، لكن رقى هذه الدولة إلى أوج عظمتها ثم بقاءها هذه المدة الطويلة فى جهاد متوال لأعداء الإسلام منقطعة النظير بين الدول الإسلامية فى طول بقائها وكثرة أعدائها بل واتساع ملكها ، نعمة =

الإسلام لا يأمنون جور القوانين الشرعية عليهم كما يأمنون جور القوانين المسنونة فى البرلمان الذى يشترك فيه المسلم وغير المسلم ؟ مع أن المسلمين الذين لا بد أن تكون الأكثرية عندهم فى تلك البلاد يستطيعون التغلب فى البرلمان على غيرهم متى شاءوا ذلك منصفين أو جائرين ولا يستطيعون الجور إذا عملوا بقوانين الشريعة الإسلامية .

= من نعم الإسلام على هذه الدولة ومعجزة من معجزات الجهاد فى سبيله لا يقدر على إنساء تلك النعمة وتلك المعجزة من تمادى فى معاداة العثمانيين حتى بعد انقضاء عهدهم، من ملاحدة أنقرة وغيرهم .

فقد يخرج فى مصر التى لم تأل الإنكليز جهداً فى نشر الدعاية بين أبنائها ضد الدولة العثمانية ، حتى دخلت تلك الدعاية المعادية فى كتب المدارس الحكومية وحتى كتب الأستاذ محمد عبد الله عنان قبل بضع سنين مقالة فى مجلة « الرسالة » يقول فيها : « لم يعتز الإسلام بالترك لا فى حالتها الحاضرة ولا يوم كانت دولة شامخة » ؛ يخرج رئيس الحزب الوطنى محمد فريد بك رحمه الله يكتب تاريخ الدولة العثمانية ويقول فى أول كتابه :

« وبعد فقد مضى على الشرق أجيال طوال رأى فيها أهلوه من أهوال الأحوال ما تشيب له الأطفال وتندك من وقعه عزائم الرجال بل شوامخ الجبال وما كان ذلك إلا بعد أن انفرط عقد بنيه وتناثر نظام أهليه وتشاغل كل بنفسه عن أخيه وذويه فأغار الدهر بخيله ورجله على الشرق ودولة وقلب لأبنائه ظهر المجن وقلبهم بين الإحن والمحن فتناسوا ما كان لهم من فخامة الاقتدار وجلالة الحضارة وضخامة العمران وأصالة الإمارة وانغمسوا فى بحار الكسل والخمول ذاهلين واستكانوا إلى المذلة والهوان صاغرين حتى باتوا وأصبحوا وهم على شفا جرف هار وقد أوشكوا أن يقضى عليهم بالدمار والاندثار ويكونوا عبرة لأولى البصائر والأبصار .

« لكن العناية الصمدانية تداركتهم بلم الشعث ورم الرث ورتق الفتق ورقع الخرق فأضاءت الأفق الإسلامى بظهور النور العثمانى وأمدته بالنصر اللدنى والعون الربانى فقامت الدولة العلية بحياطة هذا الدين وحماية الشرقيين ودعت إلى الخير وأمرت بالمعروف ونهت عن المنكر فكانت من المفلحين ثم وقفت فى طريق أوربا حاجزاً منيعا وسوراً حصينا وحالت دون أطماعها وألزمتها بكف غاراتها بأنواعها ثم اهتمت بالإصلاح وسعت فى تأييد النظام فصار بها بين الدول المقام الأول والرأى الراجح والقول النافذ فكانت لا يضاهيها دولة من الدول بما أحرزته من الأملاك الواسعة فى قارة أوروبا وآسيا وأفريقية ونالت من العزة والتوفيق ما يجدر بكل شرقى أن يتذكره الآن لتستفزه عوامل الغيرة ودواعى النشاط إلى بذل نفسه ونفيسه فى سبيل تقويتها وتعزيز رايتها وتأييد كلمتها لما كان ولا يزال

وأنا لا أنسى ما وقع فى البرلمان العثمانى وكنت يومئذ نائب « توقاد » وقد استمر بين الأروام والبلغار العثمانيين نزاع على الكنائس الموجودة فى « مكدونيا » التى كانت فى ذلك الحين من أجزاء البلاد العثمانية ، وكل من الفريقين يدعى الاستحقاق لتلك الكنائس فساقت الحكومة المسألة إلى مجلس النواب ليفصل بينهما فصعد آريستيدى باشا الرومى نائب أزمير منبر الخطابة وهو يعلم أن حزب الاتحاد والترقى المستولى على الوزارة والبرلمان يميل إلى جانب البلغار لكونهم كثرة فى مكدونيا بالنسبة إلى الأروام

= لها من الحسنات الحسان على كافة بنى الإنسان من غير نظر إلى الأجناس والمذاهب والأديان مما لا يراه الباحث فى أى دولة غيرها قديما أو حديثا بل نرى عكس ذلك ونقيضه فى الدول ذات الدعاوى الطويلة العريضة التى تتقول بأنها عماد المدنية والإنسانية وهى مع ذلك تصدر أوامرها الرسمية بارتكاب الفظائع والبشائع التى لا يكاد يصدقها السامع مما نمسك اليراع عن تعداده فى هذا المقام لعدم دخوله فى موضوع الكتاب لاسيما وأن التلغرافات والجرائد تتوارد علينا كل يوم ببيان هذه الأنباء الشنيعة. وذلك بخلاف الدولة العلية فإن جميع الناس تعيش فيها بغاية الحرية والسلام وكل المطرودين من الدول الأوروبية يفدون إلى أراضيها فيرتعون فى بحبوحة الراحة والهناء آمنين على أنفسهم وأعراضهم وعروضهم، وقد أصبحت الآن ملجأ وحيدا لكل من تلفظه الدول الأخرى من أبناء الإنسان فماذا يكون حظ هؤلاء المذكورين إذا جارتهن فى هذا المضمار وناظرتهن فى هذا الفعال ؟

« هذه حسنة من أقل حسناتها يحق للعثمانى مهما كان جنسه ودينه أن يفاخر بها ويذكرها فى كل فرصة وفى كل حين وفى ذلك أكبر داع وأعظم باعث إلى الوقوف على تفاصيل تاريخها .. الخ »

فعلى قول هذا المؤلف المؤرخ المصرى أعنى محمد فريد بك الذى لا شك فى أنه ـ بصفة كونه زعيم الحزب الوطنى على الأقل ـ يمثل مصر أصدق تمثيل من الأستاذ محمد عبد الله عنان كاتب المقالة فى مجلة « الرسالة » مدعيا لعدم اعتزاز الإسلام بالترك يوماً من الأيام... على قول هذا المؤلف المرحوم أن الدولة العثمانية المرحومة ، فضلا عن أنه لو لم تكن حمايتها للاسلام ووقوفها طول حياتها فى وجه أعدائه لعاد الإسلام غريبا قبل ستة قرون من غربته الحاضرة الظاهرة للعيون ، عم نفع هذه الدولة وحمايتها لغرباء آخرين من بنى الإنسان المختلفى الأجناس والأديان .

أما المغفور له مصطفى كامل باشا زعيم الحزب الوطنى المصرى قبل محمد فريد بك فمعاداة الدولة العثمانية على قوله تتضمن معاداة الإسلام ومعاداة مصر وتنشأ من مشايعة الإنكليز عدوة الثلاثة المذكورة جميعاً ، يشهد به كتابه المسمى « المسألة الشرقية » من أوله إلى آخره .

وكون نوابهم من مساعدى الحزب فى البرلمان، وهذا على الرغم من أن الكنائس المذكورة من وقف الأروام ، فقال : « إن لهذه الدولة دار الفتوى تفصل فى المسائل المعروضة عليها بموجب القوانين الشرعية فأحيلوا الأمر على رأى تلك الدار ونحن الأروام راضون عما ستصدره من القرار » وكان الباشا الرومى يعلم أيضا أن كلمة دار الفتوى لا تكون إلا حقا وأن الوزارة لا تقدر على استمالتها إلى خلاف الحق .

ومن الأمثلة الدالة على سمو نظر الشرع الإسلامى فى تقدير الأمور حق قدرها من غير محاباة ، وكنت قد ذكرته فى خطبة ألقيتها قبل أكثر من ثلاثين عاما فى قونيه بجامع السلطان علاء الدين الغاصّ بجماعة لا تقل عن عشرة آلاف رجل من أهل قونية وكان والى البلدة معمر بك من حزب الاتحاد والترقى المستولى على الحكومة العثمانية يومئذ ـ وهى تتأهب للدخول فى معركة انتخاب النواب من جديد ـ بين حضار المسجد . وكان مرمى خطبتى حث الناس على الثبات فى الاحتفاظ بحرية آرائهم ضد كل تغرير أو تضييق يفعله من يفعل لاجتناء الأصوات. فلما وصلت سلسلة الكلام فى الخطبة إلى المثال الذى سأذكره فاجأنى الوالى باعتراض حاول فيه إثارة جماعة المسجد علىّ ولكن الثورة انعكست على نفس الوالى وتعبت أنا فى إنقاذه من مهاجمتهم .

أما المثال فهو مسألة فقهية تنص على مذهب الإمام أبى حنيفة إذا وقع النزاع بين مسلم وذمى على طفل يدّعى المسلم أنه عبده والذمى أنه ولده وأقام كل من الطرفين شهودا لإثبات مدعاه ، فالقاضى ينظر فى ترجيح إحدى البينتين المتساويتين على الأخرى، إلى مصلحة الطفل الذى يكسب نعمة الإسلام عند تسليمه إلى المدعى المسلم ونعمة الحرية عند تسليمه إلى المدعى الذمى ، ثم يحكم الإمام أبو حنيفة بترجيح المكسب الثانى الذى ليس بيد الطفل أن يناله لولم يكسبه الشرع الإسلامى إياه ، أما المكسب الأول فهو بيده دائما عند المقارنة بين الأديان بالنظر والاستدلال، والشرع الإسلامى الذى هو واثق من قوة حجة الإسلام وظهوره، يمنح هذا الطفل ما ليس كسبه بيده . وأما

ما كسبُه بيده فهو الملزم المقصِّر إن فاته بعد أن عُمِّرَ ما يتذكر فيه من تذكر . وهذه الفتوى من أعظم إمام ديني كأبي حنيفة النعمان الدالة على عظمة مبلغ تبلغه شرعة الإسلام مما يعبر عنه كتّاب زماننا بسعة الأفق... هذه الفتوى تفهم أهميتها في تقدير شرعة الإسلام قدر الحرية حق الفهم إذا فُكر مع هذه الفتوى أن شرعة الإسلام لا ترى في أكبر ملك من غير المسلمين كفؤًا لأدنى بنت من بنات المسلمين ليستحق أن يتزوجها .

ويجب التنبيه هنا ونحن بصدد نفي التحيز الملازم للقانون البشري عن القانون السماوي، إلى عدم صحة ما يُظن من أن العمل بالقوانين الدينية يوجد امتيازا لرجال الدين على غيرهم فيجري التحيز في القانون الديني أيضا ؛ لأن ذلك امتياز العلم لا امتياز الحكم . ومنشأ الغلط في هذا الظن قياس علماء الدين في الإسلام من الذين لم يعرفوا الإسلام ولم يدرسوه، على رجال الكنائس الذين يضعون القوانين الدينية من عند أنفسهم فيتحكمون على القانون ويستبدون فيه بآرائهم وهم سواء في ذلك مع رجال الحكومات الزمنية القادرين على وضع ما شاءوا من القوانين . فقد كان رجال الكنيسة قبل فصل الدين عن السياسة في الغرب حكامَ البلاد مستبدين بقوة التشريع ، فانتقل هذا الاستبداد منهم بعد الفصل إلى رجال الحكومة الزمنية الناجحين في انتخابات النواب . ولا كذلك علماء الإسلام المجتهدون فضلا عمن دونهم لأنهم لا يرون لأنفسهم حق التشريع أبدا ، إنما التشريع في الإسلام لله ولرسوله بوحي من الله .

أما ما ادعاه الشيخ رشيد رضا صاحب « المنار » في كتابه « الخلافة » من وجود حق التشريع في الإسلام لغير الله ورسوله بناء على كون الإجماع حجة شرعية، فالجواب عليه أن الإجماع يجب أن يكون معه سند من الكتاب أو السنة، فهو ليس بحجة مستقلة وإن كان العمل بتقديمه على الكتاب والسنة عند التعارض . فالإجماع لا يضع شرعا جديدا خلاف ما في الكتاب والسنة حتى عند تعارضه مع الكتاب أو السنة وتقدمه عليهما ، وإنما يكون مرجِّحا لسند على سند مأخوذَين من الكتاب أو السنة . كما أنه

أى الإجماع لا يُدخل التحيز الذى لا تخلو عنه القوانين الزمنية ، فى قانون الشريعة الإسلامية ولا يُحكِّم بعضَ الناس على بعض فيجعله صاحب الكلمة فى وضع القوانين .

فالحاكم فى الدولة الإسلامية هو القانون بتمام معنى الكلمة والكل حتى الخليفة تحت حكمه وسلطته ، وليس لأحد حكم على القانون الذى ليس من صنع البشر ، بخلاف القوانين البشرية ، فإنها مهما كانت تعتبر حاكمة على الناس فالحاكم فيها فى الحقيقة بعض الناس على بعضهم . لأنه إن كان القانون حاكما على الناس فواضعوا القانون الحاكمون على القانون سواء كانوا رجال الكنائس أو رجال الحكومات يكونون هم الحكام على الناس أكثر من القانون ، وفيه مالا يتفق مع عزة نفوس الذين لم يشتركوا فى وضع القانون وطولبوا بإطاعته ، ويدخل فيه التحيز البتة من هذه الناحية ويدخل فيه الجور ويدخل فيه التلاعب ويدخل الاستبداد والافتئات فى جميع تلك الحكومات الباهية بأن تتسمى حكومة ديمقراطية ــ نسبة إلى ديمقراط الفيلسوف اليونانى المنكر لوجود الله ــ وفيه أيضا كون وصف القداسة التى تضاف إلى القانون ادعاء محضا . والقانون السماوى منزه عن هذه النقائص على الرغم من أن المصريين يعيبونه بالجمود ، فى حين أن جموده الآبى عن أن تتلاعب به الأهواء من أول فضائله .

فإذا كان المثل الأعلى للحكومة أو المحكمة أن تكون قانونية بحقيقة معنى الكلمة وكان التفاضل بين حكومة وحكومة أو بين محكمة ومحكمة بقدر صدق استنادها إلى القانون وبقدر ما تكون الكلمة العليا فيها للقانون لا لشخص من الأشخاص ولا لطبقة من الطبقات ولا لحزب أو أى قسم من أهل البلاد ، إذا كان الأمر كذلك فالحكومة المستندة إلى قانون هو صنع الحكومات نفسها أو صنع البرلمانات المتساندة مع الحكومات[1] لا تكون حكومة قانونية بحقيقة معنى الكلمة ولا المحكمة العاملة

[١] مشينا فى نقد القانون البشرى على أصول الأمم الراقية التى يكون واضع القانون فيها هى الأمة نفسها ، أما الأمم الآخذة قوانينها من أمة أجنبية عنها كتركيا الجديدة التى أخذت قانون =

يمثل هذا القانون محكمة قانونية عادلة بتمام معنى الكلمتين ، وتوقُّعُ أن تكون الكلمة العليا في أي أمة للقانون، لا لأناس معدودين ممتازين ومتغلبين على غيرهم بأي وجه من وجوه الغلبة ، توقع هذا من قانون وضعه طائفة من تلك الأمة بعد البحث والنقاش فيما بينهم وبعد أن كان القول للغالب ، تناقضٌ . ولا يسلم القانون البشري من أن يكون واضعه بعض البشر ولا قانون أمة من هذا القانون البشري أن يكون واضعه بعض الأمة، فهو يمثل دائما بعض الآراء ولا يمثل في أي أمة رأي الجميع ، وما يستند إلى رأي البعض لا يكون قانونا بتمام معنى الكلمة خاليا عن التحكم . ومن هذا لا يُعتبر أقوال الفقهاء المجتهدين حجة في الإسلام مهما كثر عددهم مالم تصل الكثرة إلى حد الإجماع . وليس معنى هذا أن رأي العلماء المجتهدين يكون قانونا في الإسلام إذا اتفقوا عليه مع كونهم أيضا من البشر ، لعدم خروج اجتهادهم عن أساس الكتاب والسنة كما نبهنا إليه .

ويمكننا أن نبين عدم كون القانون البشري قانونا حقيقيا بأن نقول : القانون الذي يأمر بشيء أو ينهى عن شيء في الأكثر لا بد أن يتضمن ما ينافي الحرية ويقيدها وأن يشمل هذا التقييد حتى حرية الواضعين أنفسهم ليكون قانونا عاما . فإذا كان البشر واضعَ القوانين وكان حرا في إصدار ما يشاء قانونا وإلغاء ما يشاء منه في اليوم الثاني، يكون القانون الذي يقيد الحريات لا يقيد حرية الواضعين ، وهذا ما نسميه التلاعب بالقانون، فهل من الحق أن يكون لواضعي القوانين مالا يكون لغيرهم من هذا التلاعب عن طريق استطاعتهم لتغيير القوانين ؟ حتى إن الإكثار من هذا التغيير الذي يكون من حق البشر إذا كان من حقه وضع القوانين وتعديلها ، يجعل واضعي القوانين من الحكومة والأمة

= سويسرا المدني واتخذتها قانونا لها بدلا من قانونها الشرعي ، فإنها لاتعتمد على الله وعلمه وحكمته وحسن اختياره لعباده ولا على نفسها وعقلها وحسن اختيارها كأمة مستقلة رشيدة، وإنما تعتمد على عقل أمة أجنبية غير مسلمة وحسن اختيارها حتى إن ما اختارته لنفسها يصلح عندها لغيرها أيضا .

كأنهم لاقانون بالنسبة إليهم، لاسيما إذا تخطوا فى الوضع والتغيير حدود العقل والعدل. ومن هنا يظهر خطأ الذين يعيبون قوانين الشرع بالجمود وعدم قبول التغيير، لأن القانون فى مرماه وفى معناه يعنى الجمود والثبات فى طريقة معينة وخطة مستقيمة من غير تحول عنها إلى اليمين أو الشمال.

وقد تدفع الناس حريتهم واستقلالهم فى وضع القوانين إلى الخروج عن حد العقل والعدل، مثلا أن المعقول أن يكون محل جريان القانون منحصرا فى الوقائع المتأخرة عن وضعه فلا يسرى القانون إلى ما قبله فإذا سُرى به إليه كان هذا تعسفا ظاهرا. وقد شنقت حكومة أنقرة الكمالية الشيخ المغفور له محمد عاطف الاسكليبى مؤلف رسالة ضد لبس الشعب التركى القبعة مع أن تأليفه كان قبل أمر الحكومة به ونهيها عن الكلام ضده. فكنت أنا أعده من المظالم الخاصة بحكومة أنقرة الاستبدادية، ثم اطلعت على أن نظام التقنين الأوربى يجيز سريان القانون إلى ما قبله إذا صرح الواضع به [1] وهذا يؤيد ما قلته من أن القانون البشرى ليس بقانون، فقد يكون موجودا عند عدمه كالقانون السارى إلى ما قبل وضعه وقد يكون معدوما عند وجوده كالقانون الذى يرد عليه القانون السارى إلى ما قبله فينسخه حالا وماضيا.

وفى أوربا فريق من العلماء المجددين يذهبون إلى اعتبار القانون كائنا حيا يتطور كما تتطور العلاقات الاجتماعية التى يحكمها القانون، وبمجرد وضعه يصبح مستقلا عن شخص واضعه وينمو ويرتقى تبعا للظروف الاجتماعية التى تحيط به، ولذلك يجب تفسيره بشكل ينجو من الجمود ويجعله متمشيا مع الحياة وملائما لها، بصرف النظر عن غرض الشارع وقابلية اللفظ الذى استعمله فى نص القانون، وهذا هو الطريقة التى يحاول أن يتبعها الأستاذ فريد وجدى بك فى نصوص الكتاب والسنة ليجعلها قابلة

---

[١] راجع « مدخل القانون والنظام القضائى فى مصر » للدكتور على الزينى المدرس بالجامعة المصرية.

لكل تأويل يقتضيه الحال والزمان ، مهما ابتعد المؤول عن صراحة النصوص[1] .

والذى هو الأجدر عندى بالصدق والجد وضع قانون جديد بدلا من اعتبار التلاعب بالتأويلات التى لا يحتملها لفظ القانون القديم ، تفسيراً له واحتفاظا به . وليس عند الأوربيين العاملين بالقانون البشرى ما عند الأستاذ فريد وجدى بك من الضرورة القاضية باللجوء إلى هذه الطريقة الخادعة ، فيُرى أنهم يعترفون بأن الأصل فى القانون أن يكون ثابتا مصونا من التغيير والتبديل ثم لا يلبثون مجتنبين عن التلاعب بلفظ القانون فينتقلون إلى التلاعب بتفسيره .

والقانون البشرى نفسه ، فضلا عن تفسيره لا يخلو على كل حال من أن يكون خديعة يخدع بها الناس بعضهم بعضا ويتخذها أداة العدالة فيما بينهم ، عدالة تقسمهم إلى طبقتين حاكمة وضعت القانون أو استأذنها مَن وضعه ومحكومة افتات عليها الواضع ، فهى عدالة مخلة بالمساواة . أما القانون الإلهى فالحاكم فيه هو الله ، والناس حتى السلطان سواء أمامه غير محسِّين بثقل الحكم لكونه على السوية ولكونه من الله الذى خلقهم .

وأما تعييب هذا القانون بالجمود فقد عرفت من التحقيق السابق أن الجمود من الأوصاف الأساسية اللازمة للقانون . وقد عمل المسلمون بقوانين الشريعة الإسلامية على اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم وأقوامهم طوال تاريخ الإسلام المنطوى على دول مختلفة فى المدينة والشام وبغداد والمغرب ومصر والهند وتركيا اعترف العالم بعظم شأنها ، فما شكت دولة إسلامية أو أمة مسلمة فى المشرق والمغرب من جمود الشريعة الإسلاميه ولم يمر ببال

---

[١] حتى إن الأستاذ يزيد على طريقة المجددين الأوربيين فيعطى المؤول حق إلغاء النص بالمرة إذا عجز عن تأويله . ويعتبر الأستاذ هـذا الإلغاء نوعا من التأويل والتفسير يجتمع مع بقاء النص محفوظ المقام . ومثال هذه التوسعة فى التأويل من الأستاذ أنه اعتبر جميع الآيات الواردة فى القرآن حكاية عن معجزات الأنبياء وكذا آيات البعث بعد الموت ، آيات متشابهة غير مفهومة المعانى ولا مطلوبة الفهم : وبهذه الطريقة المتسعة فى التأويل أيما اتساع ، يكون الإسلام عند الأستاذ دينا عاما خالدا .

أحـد فصل الدين عن الدولة للتخلص من هذا الجمود ، إلى أن خلف من بعدهم خلف أضاعوا المجد القديم وأضاعوا معه العقل السليم الفارق بين ما ينفعهم وما يضرهم فقاموا يبغون حولا عن قانونهم ودينهم وآدابهم [١] .

وفى تركيا الحديثة الكمالية غُيِّر كل شئ وغُيرت الحروف لينشأ النشء منقطعى الصلة بتاريخ الإسلام وتاريخ الترك المسلمين [٢] ومعارفهم، لكون الكتب المؤلفة فى ذلك الصدد مكتوبة بالحروف العربية التى سيكون الترك الأحداث بعيدين عن قراءتها [٣] وأنت ترى مصطفى كمال الذى هو فاعل هذه الأفعال وجاعل الترك ينبذ تاريخها لاختلاطه بتاريخ الإسلام ، لايزال يذكر اسمه فى بلاد المسلمين مثل هند ومصر بإكبار واحترام. وهذا هو الغفلة المتناهية والخسران المبين ، لا يزال العالم الإسلامى فى هذه الغفلة ولا أزال أنا منذ أكثر من عشرين سنة أسعى لأنبههم ، لكنهم قلما يصغون إلى أقوالى مغلمين عن تقليد الأوربيين وحكوماتهم فى إكبار الرجل، بناء على أن أوربا قبلة المسلمين فى هذا العصر ، وهم لا يفحصون عن سبب هذا الإكبار ولو فحصوا لوجدوا السبب

---

[١] ومن العجب أن الضغط على الدول الإسلامية لكفها عن العمل بقوانين الشرع الإسلامى كان يأتى فى الزمن القديم من الدول الصليبية وكان يقتصر على مسألة التسوية بين المسلم والذمى وكان لهم عذر فى ذلك أو على الأقل عذر فى الظاهر ، والآن ينوب عن الدول الأجنبية الضاغطة فريق من المسلمين المتعلمين فى مدارس تلك الدول نيابة تعدت حدود الاصالة غير معذورين ولا مقتصرين على مسألة دون مسألة ، فهؤلاء النواب عن الأعداء أشد من الأعداء .

[٢] وابر الترك الحديث من أراد أن يرى قوما لا تاريخ لهم .

[٣] قانون تركيا الحديثة يعاقب من يكتب بالحروف العربية بالسجن مدة ثلاثة أشهر وغرامة عشرة جنيهات وقد سمعت أن نجم الدين صادق صاحب جريدة « اقشام » ومن أعضاء مجلس النواب ومجلس الوزراء كتب فى الأيام الأخيرة المتقدمة على توليه وزارة الخارجية مقالة يدعى فيها عدم كفاية هذه العقوبة، بناء على أن تبديل الحروف من العربية إلى اللاتينية من أسس الجمهورية التركية، فيلزم أن تعد مخالفته خيانة وطنية ويجازى الكاتب بالحروف العربية جزاء الخائن .

كونه بلغ فى محاربة دين الترك مالم يبلغه الأربيون فى أعصار . فقد بز الرجل فى العمل على ضرر الإسلام والنيل منه أعداءه القدماء من الدول ، وقد بزّ المسلمون فى غفلتهم عن أمر دينهم الغافلين . وقديما قيل :

لا يبلغ الأعداء من جاهل   ما يبلغ الجاهل من نفسه

رجعنا إلى ما نحن فيه من أن الشريعة تلتئم مع كل زمان ومكان وأمة إلا الأمة المشغوفة بتقليد الأجانب . وكتاب الدكتور على الزينى المدرس بالجامعة المصرية الإسلامية الذى سبق ذكره فى كتابى هذا غير مرة يكفى القارىء فى إعطاء فكرة عن مسايرة القوانين الحديثة الأوربائية مع الشريعة الإسلامية بفروق طفيفة يكون الرجحان عندها فى جانب الشريعة . ونحن نحذر القارىء من أن يجعل هذا التقارب بين الشريعة الإسلامية وبين قوانين أوربا الحديثة من الأسباب المخففة لجريمة استبدال القانون الأوربى فى بعض بلاد المسلمين بالشريعة الإسلامية ؛ بل إن هذا التقارب يكبّر جريمة الاستبدال فى عين المسلم اليقظ . فكثرة الفرق بين القانون الإسلامى والأوربى يكون مانعا فى نظر هذا المسلم الغيور على إسلامه من الاستبدال ، وقلة الفرق بينهما تكون فى نظره أمنع مانع ؛ لأن قلة الفرق بين القانونين تنبئ عن قلة الحاجة إلى الاستبدال ، والإقدامُ إلى الاستبدال مع قلة الحاجة إليه ينبىء عن عدم المبالاة بمحافظة القانون الإسلامى حتى إذا انتهت قلة الفرق إلى عدم الفرق بالمرة بين القانونين فى المعاملة كما سبق ذكره فيما بين النكاح الشرعى والمدنى يكون سبب ترجيح ما هو أجنبى عن الإسلام كونه أجنبيا عنه ، فيكون كفرا بالإسلام وارتدادا عنه .

***

بقيت نقطة هامة فى درس مسألة فصل الدين عن السياسة وهى أن من الناس من يتفق معنا فلا يجيز فصل الدين عن السياسة ، لكنه يخوّل حكومات المسلمين حرية تامة فى وضع القوانين ويدعى أنه لا يوجد قانون يسنونه أو عمل يعملونه إلا ويسعه الإسلام ، لأنه

دين عام خالد وهو مذهب الأستاذ فريد وجدى بك الذى لا يرى حتى فى أعمال مصطفى كمال منافاة لدين الإسلام . وهذا الرأى أسوأ من فصل الدين عن السياسة لكونه فصلا وإنكارا للفصل معا. ففيه فصل ومكر وفيه القضاء على الإسلام باسم الاسلام[1]

---

[١] وقد قال « ا د . انكلهارد » من سفراء فرانسة فى تركيا فى مقدمة كتابه « تركيا والتنظيمات » « فى تاريخ إصلاحات الدولة العثمانية » :

« كان الغرض العام من التنظيمات تقريب الهيأة الاجتماعية الإسلامية إلى الهيئات الاجتماعية المسيحية التى عاشت منذ قرون بعيدة عنها معنى وسياسة . ولا شبهة فى خطورة ماهية المشكلات التى يتضمنها هذا المشروع ، فقد كان العامل فى وقف الامبراطورية العثمانية فى موقفها بالقرون الوسطى الذى غمسها يوما عن يوم فى ظلام تلك القرون الكثيف والذى سينتج يوما من الأيام اندراسها التام ، بقاء الحكومة العثمانية منفردة فى خارج الهيأة الدولية الأوربية . وكان السبب الحقيقى فى هذا الانفراد هو الدين .

« وفى الحقيقة أن الإسلام الذى قد كان مؤسس الحكومة العثمانية بقى حاكما مطلقا فوق الحكومة ناظما. فقد كان القانون المدنى متحدا مع القرآن ، ولكون تشكيلات الأمة اشتبكت بالعقائد الدينية بحيث لا يمكن تفريق بعضها عن بعض كانت تشكيلات الأمة لاتقبل التغيير كالعقائد الدينية .

« فوجب لتحصيل الائتلاف الذى لا تستطيع تركيا الاستمرار على الاستغناء عنه ، إما إزالة الحائل فى البين بالمرة أو تخفيف وطأته ، ومعناه إما أن تحول الحكومة من الروحانية إلى الدنيوية بتخليصها عن تأثير القوانين الدينية كما وقع فى العالم المسيحى ، وإما أن تخلص بالتدريج عن الحدود والقيود الدينية من طريق تفسير العقائد الأساسية تفسيرا موسعا .

« وللاحتراز من الحالات الموجبة لاشمئزاز شعب جاهل متعصب لايلبث أن ينفعل ويتأثر من كل شىء ، كانت الحكومة العثمانية اختارت الشق الثانى » .

فهذه الكلمة المنقولة من كتاب « ا د . انكلهارد » الذى ألفه فى سنة ١٨٨٢م للبحث فى تاريخ انقلابات الدولة العثمانية منذ عهد السلطان محمود الثانى وطبع ترجمته بقلم على رشاد بك إلى التركية فى سنة ١٩١٢ — تعلن ما كان يضمر المتفرنجون الأتراك أن يفعلوه فى الآونة الأخيرة بدين المسلمين ثم ظهر مع الانقلاب الكمالى اللادينى وما يضمره المتفرنجون العرب فى مصر وغيرها ولم يظهر تمامه بعد .

وتعلن أيضا ماهية ما بنى عليه الأستاذ فريد وجدى بك مذهبه فى كون الإسلام يسع كل تفسير .

ويقرب من هذا، أولا يبعد كل البعد، مسلك الشيخ محمد عبده الذى جعل جواب اتهام الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » عدمَ فصل الدين عن الحكومة فى الاسلام ، بكونه سبب تأخر المسلمين ؛ إحالةَ التهمة على جمود علماء الدين . وبالنظر إلى أن تعييب علماء الدين بتهمة الجمود حدث فى الأزمنة الأخيرة التى حدث فيها الانهماك من متعلمى الشرق فى تقليد الغربيين باسم التجديد، وإلى أنه وُجد فعلا فى الأمور التى أريد تقليدهم ، ما يخالف صراحة النصوص الشرعية كالسفور ومنع تعدد الزوجات.. فبالنظر إلى هذا يُعلم أن العلماء مهما لانوا والتزموا المرونة ما كانوا ليتملَّصوا فى نظر المجددين من وصمة الجمود إلا بعد إباحة الخروج على أحكام الاسلام وبالاختصار إلا بعد فصل الدين عن الحكومة . فالأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده يعيب الاسلام بعدم كونه مفصولا عن الحكومة ويحمل عليه سبب تأخر المسلمين والشيخ يهاجم على العلماء الجامدين فى الجواب عن اعتراض خصمه على الاسلام بعدم قبوله الفصل عن الحكومة، بدلا من أن يهاجم على مبدأ الفصل ، فإن لم ينته جواب الشيخ إلى التسليم بدعوى خصمه فى فضل الفصل فهو منته إلى مايساويه ، لأن العلماء

= وامتياز هذا المذهب فى ضرب الرقم القياسى فى تفسير الإسلام يفهم من أن الإسلام أعلن إهماله بالمرة فى تركيا مع إعلان الجمهورية اللادينية (لايك) قبل وصول تفسيره إلى هـذا الحد الذى اختاره الأستاذ له .

وفى قول هذا المؤلف الفرنسى عن اتصال الحكومة العثمانية بالإسلام لحد كونه أى الإسلام مؤسس تلك الحكومة وبقائه حاكما مطلقا فوق الحكومة، وعن كون المقاومة لإسلام هذه الحكومة على طول عهدها، شغلا شاغلا لدول أوربا المسيحية حتى إن تلك الدول لجأت إلى طرق الحيل بعد أن رأت عدم نفع الشدة فى المقاومة .. فى هذا فخر عظيم للدولة العثمانية المرحومة وإرغام للأستاذ محمد عبد الله عنان كاتب المقالة فى مجلة « الرسالة » قبل بضع عشرة سنين منكراً لاعتزاز الإسلام بالترك حتى يوم كانت دولة شامخة . وكيف لا يعتز الإسلام بدولة يصفها المنكر نفسه بالشموخ وتشهد الدنيا باتصالها مع الإسلام اتصال الجسم مع الروح ؟

المتهمين بالجمود ذنبهم فى نظر المجددين يتلخص فى نصب مراقبة من أحكام الشرع الإسلامى على أعمال الحكومة قائلين هذا جائز وذاك غير جائز ، غير متسامحين معها فى كل ما تفعله .

فيُفهم أن الشيخ كان يتوقع منهم أى من العلماء اجتهادا واسعا يسع كل رغبات المجددين المصريين حتى لاتبقى الحاجة إلى فصل الدين عن السياسة لإجابة تلك الرغبات. لكن المجتهد على حسب أهواء المجدد المصرى لا يكون مجتهدا بالمعنى المعروف عند الفقهاء وإنما يكون مجتهدا عصريا كالمجدد الذى له أيضا فى الإسلام معنى سام فحرف كما حرف المجتهد . وبالمعنى الأعم قليلا من ذلك المعنى السامى فالمجدد الإسلامى المصلح لا يكون همه التوسعة فى الدين فقط بل قد يكون التشديد من التجديد.. والذى يجب على المجدد مراعاته أن يكون التجديد فى مصلحة الإسلام وأن لا يكون اجتهاده متضمنا لتشريع مستقل من جانب البشر بأن لا يستند إلى أصل ثابت بالتشريع الإلهى أو يخالفَ أصلا من تلك الأصول. فيجب أن لا يبعد عن البال أن التشريع فى الإسلام لا يجوز إخراجه عن كونه حق الله فيلزم أن يكون كل تشريع مرجعه إلى التشريع الالهى، وقد علمت مما كتبنا فيما سبق أن مراعاة ذلك مما يقتضيه العقل والعدل .

وكان الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة «المنار» كثير الشكوى مثل أستاذه من جمود العلماء وشديد الطلب لفتح باب الاجتهاد، مع أن الذين أقفلوا هذا الباب أقفلوه لئلا يدخل من لم يكن أهلا له ، وكأن طلاب الفتح يقولون ليجتهدْ من رأى نفسه أهلا له، فإن لا يكن مجتهدا مصيبا يكن مجتهدا مخطئا وله أجر واحد ، مع أن هذا الأجر الواحد عند الخطأ والأجرين عند الاصابة كل ذلك مخصوص لمن حاز مرتبة الاجتهاد . أما من لم يقف عند حده وظن أن اجتهاده فى أن يكون مجتهدا يجعله مجتهدا ، فله إثم الضال والمضل .

وقد علمت أن غلط الشيخ رشيد وغيره فى توسعة باب الاجتهاد يذهب إلى حد أن يعطى البشر حق التشريع وهو باطل من ناحية العقل والنقل ، أما العقل ففيما

قدمناه كفاية في ذلك ، وأما النقل فحسبك قوله تعالى « وإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » ولكون التشريع أمرا فوق مرتبة الإنسان يقول الإمام الشافعي في ذم الاستحسان الفقهي « من استحسن فقد شرّع » والقائلون بالاستحسان لا يسلّمون بكونه تشريعا فلوسلموا لاتفقوا مع مانعيه، وقد علمت أيضا عدم صحة استدلال الشيخ رشيد على وجود حق التشريع للبشر بكون الإجماع حجة شرعية .

ومع أن الشيخ رشيد الذي هو تلميذ الشيخ محمد عبده من المتوسعين في فتح باب الاجتهاد ففضيلة الأستاذ المراغي شيخ الجامع الأزهر الذي هو أيضا على ما سمعته من تلاميذ الشيخ محمد عبده ، أكثر توسعا من الشيخ رشيد ، حيث أجاز في مقالته التي نشرها في «السياسة الأسبوعية» و«الأهرام» قبل مايقرب من عشرين سنة ترجيحا لقراءة المصلين الأعاجم القرآن على لغاتهم والتي انتقدت أنا هذا الرأي عليه في كتابي «مسألة ترجمة القرآن » ، أجاز في تلك المقالة أن يكون المجتهد في الكتاب والسنة غير عارف باللغة العربية فيستنبطَ الأحكام من التراجم . فهو يجيز كون المجتهد في القرآن مقلدا لمترجمه في فهم معانيه . ومن الغريب المتناقض أن فضيلة الأستاذ يسلم في مقالته بأن ترجمة القرآن ليست بقرآن ، فكيف إذن يكون الاجتهاد في الترجمة واستنباط الأحكام منها اجتهادا في القرآن واستنباط الأحكام منه ؟ (١)

والشيخ صاحب المنار لا يجيز الاجتهاد لغير العارف باللغة العربية فهو متعصب للعربية كأستاذه محمد عبده المتعصب لها إلى حد اعتبار العربية والإسلام شيئا واحدا، وفضيلة

---

[١] ثم إن فضيلة الشيخ لا يتنبه للتناقض بين كونه حريصا على فتح باب الاجتهاد في الدين الذي لا يخلو عن اختلاف المجتهدين وكونه قد قرأ فيما سبق منا على أئمة الفقه المختلفين فيما بينهم، قوله تعالى « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » .

الأستاذ المراغى متساهل فى العربية إلى حد أنه لا يوجب القراءة العربية فى الصلاة على المسلمين الأعاجم ولو كانوا قادرين عليها . والحق أن القرآن عربى والإسلام دين عام للبشر ولا منافاة بين عموم الإسلام وعربية القرآن كما زعمه الأستاذ فريد وجدى بك ، وهذا الأخير يعد الترجمة قرآنا .

والشكاية من جمود العلماء التى واظب عليها الشيخ محمد عبده وحببته هذه الشكاية إلى الكتاب المصريين ، ماهى إلا تسويل من الغربيين يرجع إلى تعيير المسلمين بالثبات على العمل بالقوانين المأخوذة من كتاب الله وسنة رسولهم ، فمراد أول الشاكين وهو الغربيون الأجانب عن الإسلام من جمود المسلمين هوهذا الثبات فى ارتباطهم بالقوانين الدينية، ومعنى هذاأن الجمود الذى يشكى منه ليس جمودعلماء الإسلام بل جمودالإسلام نفسه ، فما دامت أىّ محكمة من محاكم البلاد الإسلامية تعمل بشىء منصوص عليه فى القرآن والحديث ولا تستطيع تغييره لكونه منصوصا عليه فى الإسلام ، فالمسلمون وعلماؤهم لا يتخلصون فى نظر الغرب من وصمة الجمود . ولا يدرى الشيخ محمد عبده أصل هذه الشكاية ولا أي شيطان أوحاها إليه وهو يؤيد بها دعوى أعداء الإسلام ولا يقدر على إنقاذ علمائنا من عيب الجمود مهما أكثر فيهم المجتهدين حتى يجعل من كل مسلم مجتهدا ، مادامت ربقة الإسلام فى أعناقهم .. وإن كان يدرى فالمصيبة أعظم .

وقد سمعت من صديق مصرى أن الشيخ رشيد رضا تلميذ الشيخ محمد عبده كتب فى تفسير قوله تعالى « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا وأن الله شديد العذاب إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرأوا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وماهم بخارجين من النار » : إن هذه الآيات تنطبق على مقلدى أئمة المذاهب الأربعة كما تنطبق على المشركين ، فيتبرأ الإمام أبو حنيفة يوم

القيامة من أتباعه الأحناف وكذا الإمام مالك والإمام الشافعى والإمام أحمد يتبرأون من أتباعهم المالكيين والشافعيين والحنابلة. وأصاف الصديق أن ما كتبه الشيخ رشيد كان موعزا إليه من أستاذه الشيخ محمد عبده . وإنى أحذر قارئى أقوال كل من الشيخ التلميذ والشيخ الأستاذ وفيها هذا القول فى تفسير هذه الآيات ، أن يتلقوها بالقبول ويتبعوهما فيها فيتبرأ منهم يوم القيامة بل يكونوا مشركين كأتباع الأئمة الأربعة رضى الله عنهم وعن أتباعهم، لأن انطباق قوله تعالى «ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله » على أى طائفة من الناس [1] معناه كونهم مشركين بالله ويعضده كونهم لا يخرجون من النار كما نص عليه آخر الآية .

وسمعت أيضا من ذلك الصديق أن الشيخ محمد عبده كان مستشارا بمحكمة الاستئناف وكان هذا المنصب قد عرض على بعض علماء الأزهر الكبار فلم يقبلوه رغم ضخامة مرتبه بالنسبة إلى مرتبات الأزهريين فى ذلك العهد ، لكون محكمة الاستئناف تحكم بالقوانين الفرنسية، فلما تولى الشيخ مقام الإفتاء بالديار المصرية احتفظ لنفسه بمنصب المستشارية، فقال القائلون يومئذ : شيخ يفتى هنا بقانون الشرع وهناك بقانون فرانسة . وأنا أقول : لا غرو فى ذلك فإن الشيخ لم يكن من العلماء الجامدين وفوق ذلك فإنه مجتهد خوّله اجتهاده أن يجمع بين العمل بالقانون الشرعى والقانون الفرانسى!!

---

[١] نعم ، نحن نعرف أن تهديد المقلدين بهذه الآية لم يبتكره الشيخ رشيد فقد رأينا الحافظ ابن عبد البر يوردها فى باب ذم التقليد من كتابه « جامع بيان العلم وفضله » وهو خطأ قد يوقع بعض أهل الحديث فى مثله ضعف الفقه . فإن كان الشيخ التلميذ أو أستاذه اعتمد عليه فقد قلد المخطئ فى حين أنه يذم التقليد مطلقا ، والحافظ بن عبد البر نفسه صرح فى ذلك الكتاب بإجماع العلماء على جواز التقليد للعامة مع أن الآية التى أوردها فى ذم التقليد إن كانت منطبقة على تقليد أئمة المذاهب الفقهية المعروفة، انطبقت على تقليد العامة أيضا الذى صرح نفسه بالإجماع على جوازه، وهو تناقض ظاهر.

لكنه ظلم وحرام على اسم الدين والعلم والفضيلة والعدالة والأمانة أن يكون الشيخ محمد عبده المفتى ودار الفتوى الإسلامية بما أنزل الله والحاكم فى محكمة الاستئناف بغير ما أنزل الله ، إماما حائزا لرتبة الاجتهاد فى الإسلام كما حازها الإمام أبو حنيفة النعمان الذى مات فى السجن ولم يسوغه ورعه أن يتولى القضاء الشرعى فى عهد الخليفة العباسى أبى جعفر المنصور .. وكما حازها الإمام مالك والشافعى وأحمد ... حرام وظلم عظيم أن يكون الشيخ محمد عبده الذى خفى عليه بطلان التسلسل فى العلل توقف إثبات الواجب على إبطاله كما سبق فى أواخر الباب الثانى من هذا الكتاب، ولم يصب فى تحديد محل النزاع بين المذاهب فى مسألة أفعال العباد المشهورة كما يظهر مما كتبته فى « تحت سلطان القدر » ص ٣٣ و ٣٦ وكل واحد من الخطائين لاسيما الأول عظيم إلى حد أنه يكفى فى إسقاطه عن رتبة الإمامة فى العلم ، كما أن جمعه بين المحكمتين ومؤازرته لقاسم أمين فى فتنة السفور يسقطه عن رتبة الأمانة فى الدين . .

حرام وظلم أن يكون هذا الشيخ وتلميذه الشيخ رشيد رضا المستهين بمعجزات الأنبياء التى أشاد القرآن بذكرها ، استهان بها فعدها شبهة لا معجزة وقال إنها موجودة فى زماننا ككل زمان مضى وإن المفتونين بها هم الخرافيون من جميع الملل . قال هذا فيما كتبه دفاعا عن كتاب هيكل باشا الذى ألفه فى حياة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأخلاه عن المعجزات المنسوبة إليه فى كتب السيرة وكتب الحديث وقد صرح فى طبعته الثانية التى ذكر فيها دفاع الشيخ أيضا ، برفع الثقة عن جميع تلك الكتب ، كما أصر على إنكار معجزة شق القمر ولم يعبأ بالأحاديث الواردة فيها والتى أخرجها أحمد والبخارى ومسلم والترمدى وابن جرير وابن المنذر وابن مردويه وأبو نعيم والحاكم والبيهقى عن على وابن مسعود وحذيفة وجبير بن مطعم وابن عمر وابن عباس وأنس..هذا الشيخ الذى هذا ورعه وعدله وأمانته ، أما شذوذه واستهتاره فى التأويل فيفهم من كونه ادعى

أن قوله تعالى « انشق القمر » لا يدل على انشقاق القمر وأن معناه « ظهر الحق » وقد سبق بحث كل ذلك[1] .. هذا الشيخ وأستاذه وفضيلة الشيخ المراغى الذى لم ير صلة علم الفقه بالدين [2] ولا صلة الدين بالعلم [3] ولا من اللازم لمستنبط الأحكام من القرآن أن يعرف اللغة العربية[4] ولم يفهم أقوال الفقهاء الأحناف المانعين عن الصلاة بتراجم القرآن للقادرين على قراءة القرآن العربى فالتبس عليه القدرة على القراءة بالقدرة على فهم المعنى التباسا ظاهرا فاستمد من أقوالهم فى فتواه الباطلة عن مسألة ترجمة القرآن .. ولم يتنبه للتناقض بين كونه حريصا على فتح باب الاجتهاد فى الدين الذى لا يخلو من اختلاف المجتهدين وكونه قد قرأ فيما سبق على أئمة الفقه المختلفين فيما بينهم قوله تعالى « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شئ » وفهم من البيت القائل :

لم يمتحنا بما تعيي العقول به ... حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم

أن البوصيرى صاحب « البردة » من المنكرين لمعجزات نبينا صلى الله عليه وسلم الكونية غافلا عن أبياته الأخرى فى القصيدة نفسها الناطقة بالمعجزات المذكورة .. حرام أن يكون هؤلاء المشايخ الثلاثة ورابعهم الأستاذ فريد وجدى مدعى كون الإسلام يسع كل تأويل فى نصوصه حتى ما ينافى ويناقض صراحة تلك النصوص ويأتلف بكل قانون تسنه الحكومات حتى القوانين التى أخذتها حكومة مصطفى كمال فى تركيا من

---

[١] وسبق الكشف عن أصل هذه الأمراض الأزمنة المستولية على عقول المتعلمين العصريين بمصر وعقول الراكنين إليهم من علماء الدين ، وهو استحالة وقوع مالا يقبله العلم المادى من الخوارق الكونية المخالفة لقوانين الطبيعة وسبق الاشتغال أيضا فى أول الباب الثالث من هذا الكتاب بمعالجة هذا الداء العضال .

[٢] راجع ص ٤٢٥

[٣] راجع ص ١٠١

[٤] كما يظهر من مراجعة كتابى « مسألة ترجمة القرآن » ص ١٢ والذى لا يفهم أقوال الفقهاء فى تلك المسألة حق الفهم فضلا عن أن يكون مجتهدا مثلهم وهو يظهر من مراجعة ص ٢٣ — ٢٧

السوبىرة أو ابتدعتها لمحاربة الإسلام نفسه والمتمسكين به ... يسع الإسلام فى زعمه كلّ ذلك لكونه دينا عاما خالدا .. وهو أشجع المجتهدين وأشذّهم ..حرام عليهم أن يكونوا نماذج أبطال العلماء الفاتحين لباب الاجتهاد [١] .

والحق أنه لامندوحة من أن يكون جمهور المسلمين مقلدين فى فروع أحكام الدين، وهم أكيس من أن يترددوا فى تعيين من يكون خيرا لهم أن يقتدوا به، أمن هؤلاء الأئمة الأربعة الأولين أم من هؤلاء الأئمة الأربعة الجدد ؟ .

وأما العلماء فقد عرفت حال الذين يرون أنفسهم فى آخر الزمان أهلا للاجتهاد منهم. فههنا أمور ثلاثة نحن نأباها ونجعل اجتنابها أساس الاجتهاد فى الإسلام ونرى المتوسعين لا يحذرونها وهى الذهاب إلى حد أن يكون المجتهد مشرعا أو إلى أن يكون مجتهدا من ليس أهلا للاجتهاد أو إلى أن يفسر النصوص بما لا تحتمله . والنقطة الأولى التى تعد عيبا على الإسلام عند أعدائه وعند مقلديهم من المسلمين الغافلين ، أكبر مزية يفوق بها الإسلام غيره من الأديان .

وأنا الذى ظهرت فى هذا الكتاب بمظهر المجتهد فى كثير من المسائل المتعلقة بأصول الدين المبنية على الأدلة العقلية أو على فهم المعانى من النصوص ، لا أجترىء على ادعاء قدرة الاجتهاد لنفسى فى فقه الإسلام مع كون كل من المصيب والمخطىء فى اجتهاده فى الفروع ينال الأجر ولا يناله المخطىء فى اجتهاده فى الأصول على المذهب المختار . وسبب هذا الفرق ليس إلا أن الاجتهاد فى الفروع أى الفقه أكبر مزيةً وأصعب منالا، حتى إذا حاز الرجل تلك المرتبة فله الأجر فيما أصاب وفيما أخطأ وإن كان أجر المجتهد المخطىء نصف المصيب . والذين يطمحون إلى رتبة الاجتهاد من العلماء المعاصرين هم

---

[١] وإن شئت فألحق بهم فضيلة الشيخ شلتوت الذى هو أنشط المجتهدين فى الزمان الأخير وأشطهم عن الإصابة .

الذين يكون جل رؤوس أموالهم الخطأ والخطل فى درس المسائل فيحاولون أن يُعَدّوا من الأئمة المجتهدين فلا يضرّهم الخطاء بل ينفعهم ولو بنصف ما ينفع الصواب، فلذلك نراهم لا يخافون أن يخطئوا .

الظانون من علماء الزمان بمصر منذ عهد الشيخ محمد عبده أنهم بلغوا رتبة الاجتهاد إن أصروا على ظنهم هذا فإنى أدعو الناشئين من تلامذة الشيخ وورثة أفكاره إلى الامتحان ثم أقول إن المجتهد الذى يستعمل مقابلا للمقلد نوعان مجتهد فى الأصول ومجتهد فى الفروع كما أن المقلد نوعان مقلد فى الأصول ومقلد فى الفروع وإن المجتهد فى الفروع — ويقال له الفقيه أيضا — أعلى رتبة من المجتهد فى الأصول الذى يطلق عليه المستدل فى الغالب كما أن المقلد فى الأصول أدنى مرتبة من المقلد فى الفروع حتى وقع الخلاف بين العلماء فى صحة إيمانه .

وبالنظر إلى هذا التقسيم فالتقليد الذى ينبغى لكل مسلم أن يترفع عنه لكونه خطرا على إيمانه هو التقليد فى الأصول . أما التقليد فى الفروع الذى هو ضرورى للعامة فلا يستطيع أن يترفع عنه علماء الزمان ولاسيما المدعون منهم الاجتهاد . بل لا أظلم هؤلاء المدعين إن دعوتهم أولا إلى التبرؤ من التقليد فى الأصول الذى هو أخس نوعيه .. فكيف يمكنهم إثبات وجود الله قبل كل شىء بالنظر إلى كونهم متطفلين على هواة العلم الحديث الذى لا يَعتد إلا بما يثبت وجوده بالتجربة الحسية وإلى كون أولئك الهواة مستخفين بالأدلة العقلية والمنطقية كما سبق نقل هذا الاستخفاف صراحة فى مقدمة الكتاب من الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى . وسبق أيضا أن هذا الأستاذ الذى هو لسان الأزهر الناطق يختار على مرأى ومسمع من علماء الأزهر إرجاء إثبات وجود الله إلى أجل غير مسمى من البحوث النفسية الجارية فى الغرب.. والله الذى سيثَبت وجوده عند هؤلاء الأساتذة فى المستقبل ثبوتا علميا هو العالم متى يكون ذلك الإثبات العلمى المنتظر .

فهم إن كانوا يؤمنون بالله اليوم يؤمنون مقلدين لأهل العلم القديم الذين يثبتون وجود الله بأدلته العقلية المنطقية ونحن نعتبر هؤلاء الأساتذة ومعهم علماء الأزهر الراضون بالأستاذ فريد وجدى بك لسانا لهم ، مقلدين لأهل العلم القديم لامستدلين بما يستدل به أولئك العلماء ، لسببين الأول كونهم متفقين مع الكتاب المصريين فى الاستخفاف بالعلم القديم وأدلته العقلية المنطقية ، والثانى كونهم فى العلم القديم أتباع الشيخ محمد عبده الذى ينكر بطلان التسلسل بجميع أنواعه وفيها تسلسل العلل الممكنة الذى يتوقف إثبات الواجب على بطلانه ، على الرغم من أن الشيخ منكر لهذا التوقف أيضا وهو مخطئ فى كل ذلك خطأ عظيما كما بيناه فى مواضع من هذا الكتاب . فأتباع الشيخ الأزهريون عاجزون عن إثبات وجود الله سواء كان بواسطة العلم الحديث أو بواسطة العلم القديم ولهذا رضوا بتسويف هذا الإثبات من الأستاذ فريد وجدى إلى اكتشافات البحوث النفسية الجارية فى الغرب ولم ينكروا عليه .

***

إن فصل الدين عن السياسة كان أول من أثاره مبدئيا وجاهر بالدعوة إليه الأستاذ على عبد الرازق بك (باشا) حيث ألف فيه كتابا سماه «الإسلام وأصول الحكم» ونشره ، وكان يومئذ قاضى المنصورة الشرعى فأدى نشر هذا الكتاب إلى قطع صلته بالأزهر ، وإن كان مبدأ الفصل قد عُمل به فى مصر وقطع شأوا من العمل مبتدئا من يوم تجريد الوزارة المصرية عن العضو الشرعى المسمى شيخ الإسلام والذى يكون جميع الحل والعقد الصادر عن مجلس الوزراء موقوفا على موافقته ، ويلى كرسيه فى المجلس مقعد الرئيس متعينا للنيابة عنه عند غيابه ، ومقامه مرجع المحاكم الشرعية فضلا عن المفتين ، بل محاكم البلاد كلها . غير محكمة الجزاء والتجارة حيث يكون القاضى الشرعى رئيس محكمة الحقوق أيضا العاملة بقوانين الشريعة الإسلامية .

هذا ما وقع فى تركيا ودام إلى الانقلاب اللادينى الحديث الذى ظهرت مقدماته فى حكومة حزب الاتحاد والترقى وتم فى عهد الكماليين ، وإنما كان يتقدمه فصل المحاكم

الجزائية فقط عن المشيخة الإسلامية ، المحدثة بعد مراجعات مزعجة من الدول الكبيرة المسيحية ، ومثلها فى الحدوث محكمة التجارة . فكانت هذه المشيخة تمثل أكبر وزارة وأوسع دائرة حكومية تعادل مشيخة الأزهر شعبة من شعبها مختصة بالإشراف على المعاهد الدينية ، وبالنظر إلى هذا فشيخ الأزهر لايجاوز مستوى سلطته الحكومية مستوى مدير الجامعة ، وإكباره باسم شيخ الإسلام كما يقع من بعض المتحمسين أو اعتباره فى مرتبة الوزراء بل تفضيله على بعضهم ، إكبار مصطنع لا مبرر له مما يدخل فى اختصاصه من السلطة الحكومية ، إلا كون مرتبه أكبر من مرتب الوزراء ، وهذا مما يدل على كون مصر لاتكبر غير المنفعة المادية ، وكان صديق الأستاذ الكبير محب الدين الخطيب قال لى وأنا قريب العهد بنزول مصر : «يوزن علم العلماء فى الأزهر بمقدار مايتقاضى من المرتب الشهرى فيعتبر أعلم الناس أكثرهم مرتبا[1]» .

أما استقلال مشيخة الأزهر عن الوزارة وارتباطها بالملك فلا يصح مبررا لإكبارها كأحد موظفى القصر ، وقد مر زمان على مصر أريد فيه فك ارتباط شيخ الأزهر بالملك وجعله مربوطا برئاسة الوزراء حتى ان فضيلة الشيخ المراغى نفسه اختار فيما مضى الرابطة الثانية ، فهذا المنصب يتردد بين أن يكون من الوظائف الداخلة تحت أمر جلالة الملك أو تحت

---

[١] لا يكون إعظام مقام رجل دينى بالتسمية والكلام ولا بتقديمه فى المجامع والمحافل ، فكل بلاد أخذت حكومتها تنفصل وتبتعد عن الدين فمقام الرياسة الدينية فيها تنخفض وتتصاغر على حسب ذلك الانفصال والابتعاد إلى أن تنتهى الحال إلى ماانتهت إليه فى تركيا الجديدة اللادينية . أما ابتعاد رئيس الدين نفسه عن الدين ساعيا إلى هدم أصوله وقواعده القديمة المتأسسة كما وقع فى عهد مشيخة الأستاذ الأكبر المراغى وكان يبدى ما أضمره نحو قوانين الإسلام فى ملابسات شتى ، منها كلامه مع وفد الشبان العراقيين المنشور فى الأهرام ٢٨ فبراير ١٩٣٦ : «إن من ينظر فى كتب الشريعة الأصلية بعين البصيرة والحذق يجد أنه من غير المعقول أن تضع قانونا أو كتابا أو مبدأ فى القرن الثانى من الهجرة ثم تجئ بعد ذلك فتطبق هذا القانون فى ١٣٥٤ هجرية » ــ فشئ أفظع مما تنتهى إليه الحال فى تركيا .

أمر رئيس الوزراء وتفهم درجته على تقدير ارتباطه بالقصر من درجته على تقدير ارتباطه بخارج القصر ، ولا يقاس قطعا بمنصب المشيخة الإسلامية التى لن تولاها مقعد ممتاز فى مجلس الوزراء مع الاتصال المباشر بالسلطان مقترنا اسمه باسم رئيس الوزراء الملقب بالصدر الأعظم على أن يكون نصبهما خاصة من حقوق السلطان المنصوص عليها فى الدستور . وقد كان البروتوكول فى الدولة العثمانية يقدّم الصدر الأعظم على خديو مصر كما ذكر فى مذكرات أحمد شفيق باشا، ولعل شيخ الإسلام كذلك .

ليس المقصود هنا المباهاة بالموازنة بين الدرجات لاسيما درجة الصدر الأعظم وشيخ الإسلام المنتقلين إلى تاريخ العهد القريب مع الخلافة الإسلامية ، وإنما المقصود التنبيه على أن منصب الرئاسة الدينية بمصر أقيم فى خارج السلطة الحكومية بمكان ضئيل محدود لايسمع منه صوت فى سياسة الدولة وفى محافظة معالم الإسلام غير صوت الدنانير.

نعود إلى الأستاذ على عبد الرازق بك وكتابه الذى ألفه حين كان قاضيا شرعيا بمدينة المنصورة وأراد بتأليفه تأييد ما فعله مصطفى كمال فى تركيا من إلغاء الخلافة ، وإن لم يصرح فى كتابه بهذا التأييد . وكان المدافعون الترك عن فتنة الإلغاء يقتصرون فى نقد الخلفاء وتزييف الخلافة على التكلم فى ما بعد عهد الخلفاء الأربعة الراشدين على الأقل ، فابتدأ الأستاذ قاضى المنصورة التزييف من خلافة أبى بكر مدعيا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن له حكومة حتى يكون أبو بكر خليفته فيها ، وإنما كانت له نبوة وهي لاتقبل الخلافة ، قال المؤلف عما له صلى الله عليه وسلم: « رسالة لاحكم ودين لادولة » أما تلقيب أبى بكر من الصحابة بخليفة رسول الله وعدم إنكار أبى بكر ذلك اللقب فيقبله المؤلف على أنه تعبير مجازى مستعمل فى معنى الزعامة على المسلمين المنتقلة إلى أبى بكر بعد وفاة رسول الله ، لا الخلافة بالمعنى المصطلح المتضمن للرئاسة الدينية .

نزع الأستاذ على عبد الرازق بك الدين من حكومة أبى بكر لينزع منها الخلافة حتى قال ص ٩٠ « طبيعى ومعقول إلى درجة البداهة أن لا توجد بعد النبى زعامة

دينية ، وإنما الذى يمكن أن يتصور وجوده بعد ذلك فإنما هو نوع من الزعامة جديدة ليس متصلا بالرسالة ولا قائما على الدين ، هو إذن نوع لاديني .

« وإذا كانت الزعامة لادينية فهى ليست شيئا أقل ولا أكثر من الزعامة الدنية والسياسية زعامة الحكومة والسلطان لا زعامة الدين . وهـذا الذى قد كان » .

اجتهد الأستاذ قاضى المنصورة الشرعى فى تبرير حكومة مصطفى كمال بعد تجردها عن الخلافة والدين ، بتنزيل حكومة أبى بكر إلى درجة حكومته واعتبارها حكومة لادينية مثل حكومته كما تراه فى نص كتابه . ويترتب على هذا أن يكون حكومة الترك قبل مصطفى كمال التى لم تتجرد عن الصبغة الدينية أقرب إلى الدين من حكومة أبى بكر . ولا يخفى على أحد أن كلا من هذا اللازم وملزومه فرية ما فيه مرية . لكن الأستاذ أعقل من ادّعاء أن يكون أبو بكر معادلا لمصطفى كمال فى التباعد عن الدين ولا أن يكون ملوك الترك المسلمون من آل عثمان وغيرهم أقوى صلة بالدين وأقرب إلى الله من حكومة أبى بكر . ومن أجل هذا لا أود أن أتعدى فى نقد مدعيات الأستاذ حدود ما يمكن أن يكون مراده منها تحريا للحق والصلاح .

فهو يريد قطع صـلة الحـكومات أية حكومة كانت بالدين على معنى أنها تنفصـل بطبيعة موضوعها وغايتها عنه . فأى أمة أوملك خلطت حكومتها بالدين وجعلتها خلافة عن رسول الله فقد أخرجتها عما وضعت له وإن كان بعض الملوك تكلف فأراد تحلية حكومته بصبغة الدين توهما منه فيها تقوية حكومته وإعلاء قدر مقامه فى عيون الناس . وإن اختارت أمة هذه الصبغة لحـكومتهم توهما منهم فى ذلك تقوية دينهم فالدين للشعب والسياسة للحكومة ، ولا علاقة لها بالدين إلا بأن يكون رجال الحـكومة أيضا متدينين فى حالاتهم الشخصية مثل الشعب الذى يمثلونه . والمقصود من هذا الفصل بين الحـكومة ودين الشعب تحرير المتولين للأعمال الحـكومية عن التقيد بالقيود الدينية ليكونوا أحرارا فى العمل بما يرون فيه نفع الدولة والأمة ، فهذا التفريق بين الدين والدولة ربما ينفع

الدولة والأمة ولا يضر الدين فى شىء ، فلكل منهما عالم غير عالم الآخر . هذه غاية مايمكن أن يكون مراد الأستاذ ويكونَ مع ذلك معقولا فى إرادته .

وأنا أقول بعد التنبيه على إنه أعقل من أن يكون مراده فى تقدير حكومة أبى بكر حكومة لادينية ، كذا وكذا : إنه لابد من وجود نقص فى تفكير الأستاذ أو على الأقل فى غيرته على الدين ،حيث لا يفهم ما فى فصل الدين عن الدولة من ضرر بالغ للدين أو لا يبالى بهذا الضرر إن كان يدعو إلى الفصل على الرغم من فهم ذلك ، فهل هو لم يفهم إلى الآن ماحدث فى تركيا بعد إلغاء الخلافة وفصل الدين عن الحكومة من ابتعاد المجتمع عن الإسلام تبعا لابتعاد الحكومة ، أوفهِمَه ولكن تجاهل لهواستمر على إكبار محدث هذا الانقلاب فى تلك البلاد ، وعده نهوضا حقيقيالها وتمنى مثله لمصر ولو كان هذا التمنى مختفيا فى قلبه لم يعلنه بعد كما تمناه وأعلنه الأستاذ فريد وجدى ؟ (ص٣٦٨ جزء أول) فهذان الاحتمالان لا يبعد من الأستاذ مؤلف كتاب « الإسلام وأصول الحكم » القائل (ص ٣٧ ـ ٣٨) فى مقالاته على الجرائد بمناسبة مسألة ترجمة القرآن المحدثة فى تركيا الكمالية للاستغناء بها عن القرآن العربى :

«هل كان فى شىء من مصلحة المسلمين لدينهم أو دنياهم تلك التماثيل الشلاء التى كان يقيمها ملوك مصر ويلقبونهـا خلفاء . بل تلك الأصنام يحركونها والحيوانات يسخرونها . ثم ما بال تلك البلاد الإسلامية الواسعة غير مصر التى نزعت عنها ربقة الخلافة وأنكرت سلطانها وعاشت ومازال يعيش كثير منها بعيدا عن ظل الخلفاء وعن الخضوع الوثنى لجلالهم المزعوم ، أرأيت شعائر الدين فيها دون غيرها أهملت وشؤون الرعية عطلت ـ أم هل أظلمت دنياهم لما سقط عنها كوكب الخلافة ، وهل جفتهم رحمة الأرض والسماء لما بان عنهم الخلفاء ؟ كلا .

باتوا فما بكت الدنيا لمصرعهم ولا تعطلت الأعياد والجمع

« معاذ الله لا يريد الله جل شأنه لهذا الدين الذى كفل له البقاء أن يجعل عزه

وذله منوطين بنوع من الحكومة ولا بصنف من الأمراء ، ولا يريد الله جل شأنه لعباده المسلمين أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة ولا تحت رحمة الخلفاء ، الله جل شأنه أحفظ لدينه وأرحم لعباده » .

أقول ، ولا أكتم شديد أسفى من كون الأستاذ المؤلف قد أتى فى الجمل الأخيرة المنقولة عن كتابه بالمثل الأعلى من كلمات حق أريد بها الباطل : إن الخليفة فى عرف الناس يطلق على واحد يمتاز بين ملوك الاسلام، فهو لقب يخوّل إليه من جانب المسلمين فى أقطار العالم أو يرثه من أسلافه المنتهين إلى أبى بكر الصديق ولا يجوز تعدده وإن جاز انتقاله من أسرة إلى أسرة ومن قوم إلى قوم كالخلفاء الأمويين والعباسيين والعثمانيين، هذا هو الخلافة فى عرف الناس والتى يظن الناس أنها المقصودة من إلغاء مصطفى كمال وتحبيذ الأستاذ المؤلف هذا الإلغاء ؛ لكن الخلافة الحقيقية عندى والمقصود إلغاؤها من الملغين فى تركيا والمؤيدين لأفعالهم من خارج تركيا، هى الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تنفيذ ماأتى به من شرعة الإسلام، وهذه الخلافة توجد فى جميع الحكومات الاسلامية المستجمعة اشرائطها على قدر الإمكان وإن كان العرف العام جاريا على تخصيص واحدة معينة من تلك الحكومات بها ، لأنه إذا كانت هناك حكومة مع المراعاة لشرائط الحكومة الإسلامية ووظائفها فلا جرم توجد فيها النيابة التى ذكرنا وهى عبارة عن الخلافة بعينها . فاللازم فى تحقق الخلافة اتباع الحكومة لقواعدها الإسلامية ، فيكون اتصاف حكومات الإسلام بالخلافة واستحقاق صاحب الحكم فيها بلقب الخليفة، على قدر ذلك الاتباع . وهذه الخلافة لا تكتسب باعتبار المعتبر كالوراثة والتوجيه من قبل شخص أو جماعة ، ويجوز تعدد الخليفة بهذا المعنى الحقيق على قدر تعدد الحكومات من هذا القبيل ، ولا يكون امتياز الخلافة بالمعنى السابق المعروف على الخلافة بالمعنى الثانى الحقيق إلا فى كون الأولى مسلسلة متصلة الإسناد بالخليفة الأول المتصل بالنبى صلى الله عليه وسلم ومبروكة من هذه الناحية ، ومع هذا فقد يكون ما ذكرنا من الخلافة بالمعنى

الثانى أصح وأفضل من الخلافة بالمعنى الأول بالنظر إلى اختلاف أشخاص الخلفاء فى تحقيق معنى النيابة عن رسول الله فى أنفسهم .

قلنا إن الخلافة بالمعنى الثانى الحقيق هى المقصودة بالإلغاء فى ضمن إلغاء الخلافة بالمعنى الأول الرسمى ولاسيما المقصودة من تحبيذ الإلغاء بتأليف كتاب الأستاذ المؤلف، لأن فصل الدين عن السياسة الذى يدعو إليه هذا التأليف حاصل فى إلغاء هذه الخلافة بالمعنى الثانى الحقيق المنبئ عن اتباع الحاكم فى حكومته لقوانين الإسلام ومتفق مع ما يرمى إليه الملغى ومؤيده فى كتاب ألفه، من تحرير الحكومات من التقليد بقيود الشريعة الإسلامية ، ولا شك فى مضرة هذا المرمى وذاك التحرير بالدين . لكن المؤلف يتمزى بوجود خلفاء فى تاريخ الإسلام لم تنفع حياتهم الإسلام وما ضره موتهم ، ويلتبس على القارئ أمر الخلافة الحقيقية المقصودة من الإلغاء بالخلافة الرسمية الشكلية . وقد اعتمد فى هذا التشويش على أن الخلافة التى ألغيت فى تركيا كانت هى تلك الخلافة الرسمية المنتقلة من السلف إلى الخلف والتى لا يستفيد الدين من وجودها كما لا يخسر من عدمها على ما هو المشهود فى كثير من الخلفاء . لكن هؤلاء الخلفاء الرسميين وحكوماتهم إن لم يكونوا نافعين للدين ما كانوا ممنوعين من أن ينفعوه ويخدموه ، وبعد إلغاء الخلافة فى تركيا مع إبقاء الحكومة أصبحت الحكومة المفترقة عن الخلافة مفترقة عن الدين أيضا ، كأن الذين ألغوا الخلافة ألغوا معها الدين ولا شك فى إلغائهم دين الحكومة إن لم يكن دين الأمة ، ومؤلف الكتاب نص على الاعتراف بهذا الإلغاء أى إلغاء دين الحكومة وأيده حتى بدعوى أن حكومة أبى بكر الصديق رضى الله عنها كانت أيضا لادينية ، وحسب الأستاذ هذه الدعوى قاضيةً على كتابه قبل قضاء الناقدين .

فإن كان له دعوى أخرى قائلة بأن لادينية الحكومة لا تنافى ديانة الأمة لحالة تركيا الحاضرة لانصدقه فى دعواه . والتردد فى كون معالم الإسلام أخذت تندرس فى

تركيا التي استتبع إلغاء الخلافة فيها إلغاء الدين حتى مُنع السفر إلى الحجاز لأداء فريضة الحج وسدت المحاكم الشرعية والمعاهد الدينية واستبدل النكاح المدني بالنكاح الشرعي والحروف الأفرنجية بالحروف العربية وعُمد بذلك إلى قطع صلة الترك بالتاريخ الذي سبق لها في الإسلام مهما كان هذا التاريخ مجيدا وعنى بتنشئة أبنائها المتعلمين نشأة لادينية وبعدم ذكر اسم الله جل شأنه في الألسنة الرسمية ولم يسمح للصحف أن تنشر مقالات دينية ولو رداً على مقالات الاعتداء على الدين ... تردد لايناقَش من تمسك به مثل التمسك بالكفر المنادي. والسبب في انهيار دعائم الدين في تركيا بعد إلغاء الخلافة وجعل فصل الدين عن الحكومة من لوازم ذاك الالغاء ، ظاهر مثل ظهور المسبب الذي هو وقوع ذلك الانهيار نفسه في تلك البلاد وفي غيرها إذا حذت حذوها في مبدأ الفصل ، لأن الدين والحكومة إذا افترقتا تغلبت الحكومة التي لاتفارق السلطة والسياسة ويفقدهما الدين، على الدين ، لأنهما إذا افترقتا فالسلطة التي في جانب الحكومة تجعل الدين المفترق عن الحكومة تحت رحمة الحكومة، إن شاءت أكرمته وإن شاءت أهانته ، ولنقُلْ: فإن كانت حكومة عاقلة مؤمنة بالدين على الرغم من انفصال الدين عنها وتحررها عن ربقته، تختار الشق الأول وفيه ما ينافي كرامة الدين من حيث أنه يعيش محميا ، في حين أن مصر التي هي وطن المؤلف لا ترضى أن تكون تحت الحماية ، على أن الحكومة لو كانت عاقلة مؤمنة بالدين لما فصلت الدين عن نفسها وفضّلت أن تعمل تحت سلطة الدين عندما كانت الأمة تحت سلطتها. وإن كانت حكومة غير مؤمنة تشن على الدين حربا عوانا مضمونا لها الغلبة في تلك الحرب لكون السلطة بيدها في حين أن الدين أعزل من ذلك السلاح الحاسم.

اضطرني الأستاذ المؤلف إلى إيضاح ما هو مستغن عن الإيضاح إذ لست أنا في حاجة إلى إثبات وقوع الدين المجرد عن السلطة عند فصله عن الحكومة ، في موقف العاجز المهان ، بعد أن رأى الناس خروج الخليفة عبد المجيد المجرد عن السلطة

والذى أطرى كثير من كتاب مصر هذا الموقف له وأسرف فى إكباره قبل خروجه من تركيا فى منتصف الليل ، بناء على أمر جاء من أنقرة إلى مدير البوليس باستانبول ورآه الأستاذ أيضا قبل تأليف كتابه فلم يكفه زاجراً عنه وعن دعواه فيه المنكرة لحسارة الدين المفصول عن الحكومة، لما أنه لم يكن فى الإمكان إخراج الإسلام من تركيا محمَّلا للقطار الذى حُمِّل عبدالمجيد أو للباخرة التى حُمِّلت آلَ عثمان ذكورا وإناثا فيشهدَ الناس إخراج الدين من البلاد كما أُخرجوا ويقتنع المسلمون الذين عقولهم فى عيونهم بذلك الإخراج ويكفّ الأستاذ عن تأليف كتابه استحياء من أولئك المسلمين

اطلعت على كتاب الأستاذ ، أو بالأصح على ترجمته إلى التركية من المسرعين الترك إلى استغلاله فى أغراضهم اللادينية [1] قبل مجيئى إلى مصر من تراكيا الغربية اليونانية وكنا نصدر فيها مع ولدى إبراهيم جريدة باللغة التركية سميناها يارين (الغد) فنشرت فيها كتابا عن الإمامة الكبرى مجزءا على أعداد الجريدة ضمنته الرد على كتاب الأستاذ .

لا يعترف الأستاذ فى كتابه بوجود حكومة النبى صلى الله عليه وسلم حتى تكون حكومة أبى بكر بعده خلافة عن حكومته ، ولهذا اشتغل كتّاب الرد عليه من العلماء فى مصر ــ مثل الشيخ بخيت رحمه الله والشيخ الخضر سلمه الله اللذين رأيت كتابيهما بعد كتابى ــ بتثبيت لوازم الحكومة الموجودة فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم التى يشتغل الأستاذ المؤلف بتأويلها وردها إلى غير معنى الحكومة . ولم أتوسع أنا فى تثبيت تلك اللوازم عند الرد على الأستاذ توسعَ الرادين عليه فى مصر ، إلا أنى عُنيت بغزوات النبى عليه الصلاة والسلام أكثر من عنايتهم وتمسكت بها فى إثبات حكومة

[١] والمسلم الجاد فى إسلامه تحترق كبده كمدا أن يرى مصر العربية فى حالة من الزيغ يستغلها ملاحدة الترك الجدد ، بعد أن كان قدماؤهم المسلمون أخذوا دينهم من العرب .

النبي كل التمسك حتى قلت إن غزواته صلى الله عليه وسلم كما قهرت الكفار وكسرت خصورهم فهي تقضي على الكتاب ودعوى مؤلفه الباطلة فيه رغم تقدمها الزمني عليه بكثير . وقد كانت مناقشتي الأستاذ في نشرات جريدتنا (يارين) معلقة على ترجمة كتابه ، والآن بعد أن رأيت أصل الكتاب فلا مانع من أن أنقل السطور الآتية منه ثم أرد عليه ، ص ٥٢ :

« لاشك أن الحكومة النبوية كان فيها بعض مايشبه أن يكون من مظاهر الحكومة السياسية وآثار السلطنة والملك. وأول مايخطر مثلا من أمثلة لشؤون الملكية التي ظهرت أيام النبي صلى الله عليه وسلم مسألةُ الجهاد ، فقد غزا صلى الله عليه وسلم المخالفين لدينه من قومه العرب وفتح بلادهم ، وضم أموالهم وسبى رجالهم ونساءهم . ولا شك في أنه صلى الله عليه وسلم قد امتد بصره إلى ماوراء جزيرة العرب ، واستعد للانسياب بجيشه في أقطار الأرض ، وبدأ [1] فعلا يصارع دولة الرومان في الغرب ويدعو إلى الانقياد لدينه كسرى الفرس في الشرق ، ونجاشي الحبشة ، ومقوقس مصر الخ .

« وظاهر أول وهلة أن الجهاد لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين ولا لحمل الناس على الإيمان بالله ورسوله ، وإنما يكون الجهاد لتثبيت السلطة وتوسيع الملك .

« دعوة الدين دعوته إلى الله تعالى، وقوام تلك الدعوة لا يكون إلا البيان وتحريك القلوب بوسائل التأثير والاقناع . فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة يكون الغرض منها هداية القلوب ، وتطهير العقائد ، وما عرفنا في تاريخ الرسل رجلا حمل الناس على الإيمان بحد السيف ، ولا غزا قوما في سبيل الإقناع بدينه ، وذلك هو نفس المبدأ الذي يقرره النبي صلى الله عليه وسلم فيما كان يبلغ من كتاب الله .

قال تعالى [2] « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » وقال [3] « ادع

---

[١] إشارة إلى غزوة مؤتة وسرية أسامة بن زيد .

[٢] سورة البقرة [٣] سورة النحل

إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » وقال « فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر »[١] « فإن حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد »[٢] « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »[٣].

« تلك مبادىء صريحة فى أن رسالة النبى صلى الله عليه وسلم ، كرسالة إخوانه من قبل ، إنما تعتمد على الإقناع والوعظ ، وما كان لها أن تعتمد على القوة والبطش ، وإن كان صلى الله عليه وسلم قد لجأ إلى القوة والرهبة فذلك لا يكون فى سبيل الدعوة إلى الدين ، وإبلاغ رسالته إلى العالمين ، وما يكون لنا أن نفهم إلا أنه كان فى سبيل الملك ولتكوين الحكومة الإسلامية ولا تقوم حكومة إلا على السيف ، وبحكم القهر والغلبة ، فذلك عندهم هو سر الجهاد النبوى ومعناه » .

لا نزيد على هذا فى النقل عن كتاب الأستاذ الذى زاد فى تأويل هذه المسألة ، مسألة جهاد النبى صلى الله عليه وسلم ولم يخرج من البحث رغم زيادته فى دق أبواب التأويل بنتيجة تنفع أساس مدعاه الذى حام حوله فى كتابه أعنى به فصل الدين عن السياسة ونفى المانع عنه فى الإسلام ، فهو ينكر حكومة النبى ولا ينكر محارباته ويدعى أنه لا يحارب للدين ، ويحصى الآيات الناطقة بأنه لا إكراه فى الدين وأنه صلى الله عليه وسلم ليس بمسيطر وإنما هو نذير وما عليه إلا البلاغ ، فكيف تتفق محارباته مع هذه الآيات فإن لم تكن محارباته للدين فلابد أن تكون للحكومة ، وقد ادعى أنه لا حكومة له ، فإما أن يكون هذا خلفا أى تناقضا من المؤلف أو انتقادا صريحا للنبى بمحارباته على خلاف مسلك الأنبياء أو تكون حكومة النبى أيضا لادينية فى مذهب المؤلف كحكومة أبى بكر.

وقد رأينا المنافاة ظاهرة لا تقبل التأويل بين نفى أن يحارب النبى صلى الله عليه وسلم للدين وبين قوله تعالى « ياأيها النبى جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم

---

[١] سورة الغاشية [٢] سورة آل عمران [٣] سورة يونس .

جهنم وبئس المصير » وقوله « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » وفى آية أخرى « ويكون الدين كله لله » فهل ينكر الأستاذ الذى ينكر المحاربة للدين، الجهادَ فى سبيل الله وفى سبيل إعلاء كلمته ؟ فإن أنكره فهل ينكر قوله تعالى « وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم » فلا شبهة فى وقوع الغزوات النبوية ، ولا شبهة فى وجود آيات المحاربة فى كتاب الله . وهل يكون الجهاد المذكور فى كتاب الله المأمور به المسلمون إلا دينيا. فإن وجد التعارض بين تلك الآيات وأمثاله الكثيرة كقوله تعالى « فقاتل فى سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا والله أشد بأسا وأشد تنكيلا » وقوله « فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا » وقوله « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » فالقرآن يعتبر أعداء المسلمين أعداء الله ويأمر بإعداد العدة والقوة لإرهابهم . وهل تكون حرب للدين فوق هذا ؟ فإن تعارضت هذه الآيات مع الآيات التى عددها الأستاذ مثل « لا إكراه فى الدين » أو « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » أو « إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر » أو « وإن تولوا فإنما عليك البلاغ » ونسخت إحدى الطائفتين الأخرى لزم أن يكون الناسخ آيات الجهاد ، والمنسوخ آيات الاكتفاء بالوعظ والإرشاد ، ولا احتمال للعكس ، إذ لا يتصور بعد الحرب للدين، النهى عنها بناء على أن الدين لا يؤيَّد بالحرب وإنما يستند إلى الإقناع كما ادعى الأستاذ ، وإلا كان هذا النهى تخطئة للحرب الماضية الواقعة بأمر من الله .

ولك أن تدفع التعارض بين الطائفتين المذكورتين فى كتاب الله من غير ذهاب إلى نسخ إحدى الطائفتين ولكن بالتأويل فى آيات الاكتفاء بالوعظ والإرشاد لا فى آيات المحاربة التى لا تقبل التأويل ، فقوله « لا إكراه فى الدين » معناه لا حاجه فيه

إلى الإكراه فقد تبين الرشد من الغى وظهرت حجة الإسلام ، أو معناه قوله أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ، والمراد أنك لاتهدى من احترت ولكن الله يهدى من يشاء ، وكذا قوله إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر وقوله ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء. ولعل الكل تسلية النبي عليه الصلاة والسلام ودفع الحزن عنه على عدم إيمان قومه كما قال « لعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يكونوا مؤمنين » وذلك فى أوائل عهد الدعوة حين كان المسلمون فى قلة وضعف ، ثم قال تعالى ، « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون فتول عنهم حتى حين وابصرهم فسوف يبصرون » ثم قال « انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله » وقال « ياأيها النبى حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون » وقال « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون الخ » فكيف يمكن القول بعد هذه الآيات التى أوردناها نماذج وتركنا أكثر منها ، بأن محارباته صلى الله عليه وسلم لم تكن للدين وبأنا ماعرفنا فى تاريخ الرسل رجلا حمل الناس على الإيمان بالله بحد السيف ؟ والأستاذ يعترض علينا بالتاريخ ونحن نعترض عليه بآيات القرآن الصريحة الحاثة على الجهاد فى سبيل الله أيما حث ، فهل يمكن أن يكون الجهاد المذكور فى القرآن الموعود من الله الجنة ثمنا له، عملا غير دينى ؟ [1] وإذا لم تكن محاربات النبى صلى الله عليه وسلم للدين

[١] وفى مبسوط شمس الأئمة السرخسى فى أول باب «معاملة الجيش مع الكفار» ص ٣٠ الجزء العاشر : « وإذا غزا الجيش أرضا لم تبلغ أهلها الدعوة لا يحل لهم أن يقاتلوهم حتى يدعوهم إلى الإسلام ليعرفوا أنهم على ماذا يقاتلون ؟ وهو معنى حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما : «ما غزا رسول الله صلى عليه وسلم قوما حتى دعاهم إلى الإسلام» ولو قاتلوهم بغير دعوة كانوا آثمين فى ذلك ، ولكنهم لا يضمنون شيئا مما أتلفوا من الدماء والأموال عندنا . وقال الشافعى رحمه الله تعالى يضمنون ذلك لبقاء صفة الحقن والعصمة إلا أن يوجد الإباء منهم ؛ ولا يتحقق ذلك إلا أن يبلغهم الدعوة . ولكنا نقول العصمة المقومة تكون بالإحراز وذلك لم يوجد فى حقهم ، ولئن كانت العصمة بالدين كما يدعيه الخصم فهو غير موجود أيضا فى حقهم .

ولا للمُلك الذى نفاه عنه فى أول البحث فلماذا تكون إذن ؟ .

ولعل مايضطر الأستاذ إلى تحريف الواقع فى إنكاره المحاربة للدين عقليته المتأثرة من استنكار الغربيين هذه الحرب وتعييبهم الإسلام بها ، والمألوف من كتاب مصر وعلمائها عند الدفاع على مثل هذه الاتهامات الغربية الموجهة إلينا والذى أعيبهم أنا به، هو الدفاع المشوب بالتهيب والهرب الناشىء من قوة الغرب المتغلب على الشرقيين ، لكنى عندما توليت نقاش الغربيين أو مقلديهم فى مسائل تختلف أنظارهم فيها عما عندنا ، أناقشهم بجرأة لاهرب معها ولاوجل ، وليس بمعقول عندى إذا جرت مناظرة بين امرىء وبين الأقوياء منه فى السلاح المادى أن يناظر مشغولَ الذهن بضعفه فى ذلك السلاح فتتشوّشَ طريق المناظرة عليه ، مع أن ما رأيته بعصر تجاوز هذه المرحلة ، مرحلة التأثر والتهيب فأصبحت عقليات المسلمين المتكلمين عند درس المسائل الإسلامية عقليةَ الغرب بعينها وأصبح مايعيبه الغرب عيبا عندهم أيضا، كما فعل الأستاذ فى استنكار الحرب للدين حتى احتاج إلى أن يقول ان نبينا لم يحارب لدينه فوقف أمامى موقفاً سهل التغلب عليه فى المناظرة ووقف أمام الغربيين الواقفين على محارباته صلى الله عليه وسلم، موقف محرِّف الواقع المتزلف . ولست أنا مثل الأستاذ فأعيبُ الحروب الأخيرة الاقتصادية على الذين يعيبون الحروب الدينية ، وأعيّب المعائب على أمة عندى أن تحارب لتشبع هى وتجوع غيرها ، فكل غاية مادية تُبنى عليها المحاربة والمقاتلة بين البشر غاية خسيسة منشؤها الشره المعيب الحيوانى ، وأين هى بالنسبة إلى حرب دينية يقصد بها إعلاء كلمة الله وسوق الناس إلى ما يرشدهم ويسعدهم فى الدارين ، فضلا عن أن المحارب لله تمنعه مخافة الله عن أن يظلم فى الحرب وتجعلُ له فيها حدودا لا يجاوزها أثناء المحاربة ولا بعد انتهائها بالغلبة ، وهذه الحدود لا تشبه ما يسمى حقوق الدول التى هى ملعبة فى أيدى المتحاربين لاسيما فى يد الغالب . ثم إن كون الدين الذى يُسعى لتأييده من وراء الحرب ، حقا أو باطلا فى نفس الأمر خارجٌ من بحثنا ، ويكفينا فى تفضيل هذه الغاية على غاية

المنافع المادية ، فرضُ كونه حقا فى اعتقاد المحاربين ، وخصيصا يكفينا كون الكلام هنا فى الإسلام ، فقد كان المسلمون الذين يحاربون لنشر الهداية الاسلامية يذهبون إلى البلاد التى فتحوها بكل خير ونعمة فيتخذون الداخلين فى دينهم إخوانا لهم متساوين فى المرتبة والشرف ، لا مزية لأحد على الآخر من المسلمين القدماء الغالبين أو الجدد المغلوبين إلا بالتقى ، ويقولون عن غير الداخلين إلى دينهم : لهم مالنا وعليهم ما علينا ماداموا يؤدون الجزية، وهى ضريبة غير مثقلة ترمى إلى الاستمرار فى حث أهل الذمة على الإسلام . ولينظر الأستاذ ما فعلت الدول العصرية الغالبة سواء كانت فى الحرب العالمية الأولى والثانية أو فيما قبلهما من الحروب بالمغلوبين وما لا تزال تفعل مجتهدة فى امتصاص ماعندهم من المنافع . ولا يمكن أحدا من أفراد الأمم المغلوبة بأى وسيلة من الوسائل أن يرتقى إلى درجة تساوى درجة الغالبين فينظروا إليه نظرهم إلى واحد منهم ويحبوه كما يحبون واحدا منهم ، وليس بمتصور مثلا أن يكون نظر الإنجليز إلى أحد من المصريين أو الهنديين كنظرهم إلى واحد من الإنجليز ، ومكانهُ فى قلوبهم كمكانه فيها.

راج فى العصور الأخيرة بقيادة الغربيين انقسام العالم على وحدات قومية وعنصرية يدعو كلٌّ قوم وكل عنصر أفراده إلى التعصب والتحزب تحت رايته ووهنت رابطة الدين بين الدعايات القومية بل عيبت واعتُبرت رجعية ووحشية ، وكان من أهم نتائج هذا التطور أن سيقت الدولة العثمانية الجامعة لأقوام وعناصر مختلفة من المسلمين، إلى الانشقاق والافتراق وسُرّت بذلك الدول التى تعاديها وتعادى معها الإسلامَ ؛ واليوم بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية تواجهت الإنجليز البريطانيون والأمريكيون بخطر استيلاء البلشفية على نصف أوربا الشرقى ثم عدواها منه إلى غربها أيضا ، ودلت سرعة هذا الاستيلاء والعدوى المسفرةُ عن عجز مقاومة القومية أمام تيار البلشفية ، على أن مستقبل البشرية موعود للجامعات الفكرية والمذهبية ـ إن حقا أو باطلا ـ التى هى

أكثر استعدادا لتوسيع دائرة انتشارها بسبب كون مبادئها أسهل وأسرع تمثيلا وتمثلا، في حين أن مبادئ القومية لاتقبل ذلك التوسع لبطء مافيها من واسطة التمثيل والتمثل، فلا يمكن أحد من غير الإنجليز مثلا إذاشاء أن يكون انجليزيا ليتضامن معهم تضامن الإنجليزي بالإنجليز ، ويتمكن آلاف من غير المسلمين أن يكونوا مسلمين في آن واحد أو من غير البلاشفة أن يكونوا بلاشفة ليتضامنوا فيما بينهم تضامن المسلمين بالمسلمين والبلاشفة بالبلاشفة . ومن أسباب ضعف المبادىء القومية تجاه المبادىء المذهبية ، دينية كانت أو اجتماعية أن المبادئ المذهبية التي تخاطب العقل وتقبل الاكتساب أكثر ملاءمة لطبيعة الإنسان الممتاز في فطرته بالعقل ؛ فلما كانت الأمم الساعية في العصور الأخيرة وراء التضامن القومي الذي لا يكون الامتياز به امتيازا عقليا ولم يقدر المبادئ الدينية قدرها ، لاسيما الإسلام الذي هو أشد الأديان اتصالا بالعقل وأنسبها للحصول على التضامن بين المنتمين إليه ، ابتلاها الله أي الأمم بالبلشفية التي هي شر المبادىء المذهبية ، جزاء لإعراضهم عن خير المبادىء المذهبية التي هي الدين .

نعود إلى الأستاذ المؤلف الذي ضاقت عليه السبل في تأويل محاربات النبي صلى الله عليه وسلم: فإن حارب لتأييد ملكه وحكومته فلا ملك له ولا حكومة وإن حارب لتأييد دينه فلا يحارَب للدين عند الأستاذ . ثم لاح له أن تكون محاربات النبي صلى الله عليه وسلم لتأييد زعامته لأمته وتقوية سلطته على الناس المبعوث إليهم لدعوتهم إلى الإيمان بالله وحده، تلك السلطة التي يلزم أن لا يعوزها الأنبياء وأن يكونوا من ناحيتها أقوى وأملك من الملوك .

ونحن نتعجب من فكرة الأستاذ هذه التي لا تخلو من التراجع من نفي حكومة النبي . ولكنا لا نتمسكُ به في الرد عليه ، وإنما نستخدم هذا الاعتراف الصريح من الأستاذ بسلطة النبي على أي وجه كانت ، في هدم أساس كتابه الذي يحوم حول فصل الدين عن السياسة مدعيا أن لامانع عنه من جانب الدين فنقول : في أي جانب توجد

هذه السلطة اللازمة للنبي والتي تجعله قادرا على المحاربة لتأييد زعامته الدينية، عند فصل الدين عن السياسة بعد عهد النبي ؟ أفى جانب الدين ، أم فى جانب السياسة ، أم فى الجانبين معا ؟ ثم نقول لا محل للشق الأخير لكونه مثل وجود حكومتين فى مملكة واحدة ، فتعين تجريد أحد الجانبين من السلطة التى تجعل الجانب الموجودة هى فيه قادرا على الحرب . ولا يتصور أن يكون ذلك الجانب المجرد جانب السياسة لعدم إمكان السياسة بدون سلطة حتى إن السياسة هى السلطة بعينها ، وكذا الحكومة. فلابد أن يكون المجرد من السلطة جانب الدين عند فصله عن الحكومة السياسية . وفيه ما قلنا فيما سبق من إلقاء الدين فى حضيض العجز والمذلة ، بناء على أن القوة تدور مع السلطة وهو ظاهر . ففى تجويز فصل الدين عن السياسة والسلطة التى تلازمها، تجريد الدين من القوة وإطلاق يد الحكومة المفصولة عن الدين من التقيد بقيود الدين . فكل حكومة مقيدة بالقيود الدينية فهى ممتزجة بالدين غير مفصولة عنه ، وفى رأس هذا النوع من الحكومة حكومة أبى بكر الصديق خلافا للأستاذ المؤلف قاضى المنصورة الشرعى القائل بأنها حكومة لادينية .

كان غاية فى الإغراب ادعاء أن يكون رئيس حكومة المسلمين الذين جرت العادة فى صدر الإسلام على كونه هو إمامهم أيضا فى الصلوات الخمس والذى كان تعيينه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شخص أبى بكر مستدلا من استخلافه فى مرض موته لأن يصلى بالناس نيابة عنه ، والذى قال رضى الله تعالى عنه فى خطبته للناس بعد مبايعته « أطيعونى ماأطعت رسول الله فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم »... غاية فى الإغراب والشذوذ ادعاء أن يكون رئيس حكومة كهذا رئيس حكومة لادينية، فهل رأيتم أو سمعتم حكومة زمنية لاعلاقة لها بالدين تدور رئاستها مع الإمامة فى الصلاة؟

إن الأستاذ المؤلف غير ممكن أن لايعرف هذه البديهيات ولايعرف أن رمى حكومات أبى بكر وعمر وعثمان وعلى باللادينية مكابرة متناهية ، إلا أن الأستاذ كتب كتابه تأييدا

اصنع أنقرة فى إلغائها الخلافة ـ وإن لم يصرح فى كتابه بهذا التأييد كما قلنا من قبل أيضا ـ وأراد أن يضرب الرقم القياسى فيبتز بطولة الاستهتار الجدلى من كتاب تركيا الحديثة المؤيدين لأعمال انقره ، فحصل على مراده ، لأنهم على إيغالهم فى الشطط كانوا يقتصرون على الطعن فى خلافة الخلفاء المتأخرين ولايطوف ببالهم مهماأعوزوا الإنصاف، الطعن فى خلافة الخلفاء الراشدين المنصوصة فى حديث « الخلافة بعدى ثلاثون سنة » ، فإذا الأستاذ المؤلف يبدأ الطعن من خلافة أبى بكر .

وكنت أنا قد قلت فى « الإمامة الكبرى » الذى سبق ذكره من قبل والذى نشر مجزءا فى « يارين » ، قلت فيه نقدا لكتاب الأستاذ المار الذكر والذى أريدَ بنشره فى مصر تبريرُ ما فعله مصطفى كمال فى تركيا من إلغاء الخلافة الإسلامية وإقامة حكومة أنقرة اللادينية : « تبًّا لحكومة مبتدَعة لا يمكن الدفاع عنها إلا بالطعن فى خلافة أبى بكر وإنكار ما فى حكومته من الصبغة الدينية كما فعله الأستاذ قاضى المنصورة »

واليوم أقول فى كتابى هذا : ليس لأحد من عقلاء الشرق والغرب شك فى كون حكومة أبى بكر وعمر مثلا أعلى للحاكم الصالح العادل الذى يراعى حقوق الأمة ويسعى فى مصالحها أكمل مراعاة ومسعاة .. حتى إن عمر يوصى الناس من علا منبر الخطبة أن يقيموه إذا رأوا فى حكمه أى عوج فيقوم رجل ويقول إنا نقيمه بالسيف فيحمدالله عمر على وجود ذلك القائل فى شعبه ، وكنا نحن المسلمين نحمل كمال حكومة الشيخين فى الصلاح والفلاح على اهتمامهما بأحكام الإسلام وعلى كمال اقتفائهما آثار النبى صلى الله عليه وسلم حتى إن أبا بكر حارب لتنفيذ قانون إسلامى يجعل فى مال الغنى حقا معلوما للفقير . وبالاختصار كنا نعرف سر أفضلية حكومتى الشيخين من فضل الدين الذى أتى به النبى العربى، لكن الأستاذ يحاول فى قطع صلة فضائلهما الظاهرة الباهرة بالإسلام، أن لا يعترف بفضل الدين الإسلامى فى سمو حكم هذين الرجلين العظيمين الذى يشهد العالم بكونهما مثال الحكم السامى الانسانى .

فالأستاذ إذن كان كاتب دعاية وبطل رواية لا يمثل أمثالها إلا المبشرون أعداء الإسلام واعداء مفاخره

وربما يعُدُّ سبيلا عليه مقابلة مؤاخذاتى بعدم الاكتراث لها أو بالدفاع عن كتابه أمام الدنيا الأخيرة التى أفسدت التيارات اللادينية عقلية عقلائها ، ولكن الموقف سوف يكون صعبا عليه عند الاحتكام إلى الله فى المحشر تحت خصومة أبى بكر وعمر .

فالأولى بسعادة الأستاذ (على كلا المعنيين للسعادة) أن يتعجل فى التأهب لذلك الموقف بتوبة علنية يسمعها قراء كتابه « الإسلام وأصول الحكم » معترفة بكونه مخطئاً فى تأليفه . وإنى مخطئه الصائلَ عليه وصديقَه الحقيق ، يسرنى أن أنفعه بتخطئتى ساعياً لتعمير آخرته ، وقد لمست منه الأمل فى تأييده الاتجاه الجديد الذى سبق ذكره فى رقم ٣٢١ فاللازم الذى يقيد الأستاذ المؤلف فى مستقبله الكبير ، رجوعه بنفسه عما قال فى كتابه فآذى روحَ أبى بكر .. اللازم رجوعه بنفسه مُلغياً لذلك الكتاب، لا رجوعُ هيئة كبار العلماء الأزهريين يوم ترشيح الأستاذ لوزارة الأوقاف عن قرارهم القديم القاضى بفصله عن الأزهر بسبب ذلك الكتاب ، ملغين سابق قرارهم بلاحقه .

وهنا أختم الكلام فى هذا الكتاب بأجزائه الأربعة ، حامداً لله تعالى وسائلا أن يجمع شمل المسلمين بجامعة التمسك بدينه الذى أنزله على خاتم رسله ، كما قال خليفته أبو بكر : « لن يصلح أمر آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها » وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

لواحق ووثائق

١

فى الفترة المتخللة بين انتشار الجزء الأول من كتابى والأجزاء التالية منه، انتشرت مقالة فى جريدة «شباب محمد» الغراء ١٦ ربيع الأول ١٣٧٠ بتوقيع عبدالرحمن الجمجمونى تناقش وتناقض فى موقف الإمام الغزالى من مذهب وحدة الوجود وهذا نص المقالة:

موقف حجة الإسلام الإمام الغزالى من وحدة الوجود

خطاب من عالم جليل إلى حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ مصطفى افندى صبرى

شيخ إسلام الخلافة العثمانية

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ـ وبعد اطلعت على موقفكم الرائع حتى وصلت إلى صفحة ٢٦٦ فوجدت رأيكم فى حجة الإسلام الغزالى قدجاء من طريق ماأنكرتموه مما نقله الأستاذ أحمد أمين بك وغيره من النقول المقتضبة فرميتموه بتهمة القول بوحدة الوجود وقلتم فى أواخر صفحة ٢٦٧ (فالإمام الغزالى الذى تنكّر للمحسوس والمعقول وتنكّر لملوسه من نوعهما وقع من التصوف فى هاوية وحدة الوجود) ثم عدتم فى صفحة ٣٦٦ إلى الكلام عن هذه الوحدة وقلتم (ورأيت بعد تفكير ملى أن هذه النظرية العظيمة الخطر والضرر، مشتقة من القول بأن وجود الله عين ذاته كما ذهب إليه الفلاسفة وتبعهم جمع من محققى المتكلمين) وهذا تصريح من فضيلتكم بأن وحدة الوجود ليست خاصة بالتصوف [١].

---

[١] يخطىء فضيلة صاحب الخطاب فى فهم تصريحى ، ويظن مذهب الفلاسفة وبعض المحققين من المتكلمين الذى اشتق منه مذهب وحدة الوجود ، مذهب وحدة الوجود وهما متضادان رغم اشتقاق بعضهما من بعض

مصطفى صبرى

ولما كان الإمام الغزالى سجل فى كتبه التى تمسك بها أخيرا مالا يتفق مع وحدة الوجود بوجه ما . أردت أن ألفت نظر فضيلتكم إليه :

١ — تجدون سماحتكم فى أول جزء من الإحياء عقيدة الإمام الغزالى تحت عنوان (كتاب قواعد العقائد) وبعد أسطر قليلة يقول فى تنزيه الله تعالى (وهو فوق العرش والسماء . وفوق كل شىء) إلى أن قال (وإنه بائن عن خلقه) ومن غرائب الاتفاق أن ابن تيمية وهو أكبر خصوم الغزالى يتفق معه على غير قصد ، فى هذا التعبير وذلك فى رسالته ، إبطال وحدة الوجود ، المنشورة فى المجلدين ٢٥ ، ٢٦ من مجلة المنار حيث يقول فى المجلد ٢٥ ج ٦ ص ٤٤١ مانصه (فالسلف والأئمة يقولون إن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه ، كما دل على ذلك الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة) وابن تيمية يقصد بذلك بيان عقيدة غير القائلين بوحدة الوجود وقد سبقه إلى ذلك الإمام الغزالى كما تقدم فهو غير قائل بوحدة الوجود ، ولذلك عدد ابن تيمية القائلين بوحدة الوجود قبل ما تقدم ولم يعد الغزالى منهم ، فلو كان قائلا بها لكان أول المعدودين .

٢ — وتكلم الحافظ السيوطى فى ابطال الحلول والاتحاد ، وهى عبارة عن وحدة الوجود فألف رسالته (تنزيه الاعتقاد عن الحلول والاتحاد) فبدأ بنقل عبارات عن الغزالى من كتاب الإحياء. وقال فى آخرها مانصه (انتهى كلام الغزالى وبدأنا بالنقل عنه لأنه فقيه أصولى ، متكلم صوفى وهو أجل من اعتمد عليه فى هذا المقام لاجتماع هذه الفنون فيه)

وتجدون هذه الرسالة فى كتابه الحاوى بالجزء الثانى ص ٣٠٤ طبعة القدسى ، وقد عددتم السيوطى من علماء مصر الذين رضيتم عنهم فى أوائل ص ٣٦٦ من كتابكم الجليل .

٣ — وقد ألف الإمام الغزالى كتاب الإحياء حال سياحته وتمسك به إلى آخر حياته ، وعكف على دراسته ببغداد بعد رجوعه إليها من سياحته ، كما تراه فيما نقله السيد

مرتضى الزبيدى عن الحافظ بن عساكر فى ترجمته للغزالى ، فى مقدمة أول جزء من كتاب (إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين) فى الفصل الرابع من الترجمة المذكورة ، وقد نقل هذه العبارة ، وارتضاها الدكتور أحمد فريد رفاعى بك فى كتابه « الغزالى » بالجزء الأول ص ١٧٢ فى التنويه بكتاب الغزالى « المنقذ » ثم أتى بنص هذا الكتاب فى الجزء الثالث ص ٩٣ ـ ١٩٥ وفى ص ٩٥ منه يذكر الغزالى أنه أناف على الخمسين من سنه ، وهو متوفى سنة ٥٠٥ هجرية فيكون تأليفه للمنقذ قبل وفاته بخمس سنوات فقط ، وبين فى ص ١٨٢ أن خروجه من بغداد كان فى سنة ٤٨٨ هجرية ، وبلغت مدة العزلة « السياحة » إحدى عشرة سنة ، فكان رجوعه من السياحة سنة ٤٩٩ هجرية أى قبل وفاته بست سنوات ، وقد تمسك فى هذا الكتاب بالإحياء كما تراه فى ص ١٦٢

٤ — صرح الغزالى فى ص ١٦١ من المنقذ أن تخيل الحلول والاتحاد خطأ وأنه بين وجه الخطأ فى كتابه « المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى » فهذا صريح فى عدم قوله بالحلول والاتحاد وهما عين وحدة الوجود ، وكما تمسك الغزالى فى المنقذ بكتابيه «الاحياء والمقصد الأسنى» تمسك أيضا بكتبه الموجودة «التهافت» و «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » و «القسطاس المستقيم» و « كيمياء السعادة » وذكر كتبا أخرى لم توجد ، والموجودة هى التى يصح أن يتمسك بها الباحث فى الغزالى له أو عليه ، ويصح التمسك أيضا بالكتب المذكورة فى الكتب الموجودة بالمنقذ ، وما عدا ذلك من الكتب الكثيرة المنتشرة ، وخصوصا ما طعن فى نسبتها إليه مثل (المضنون به على غير أهله) فهى فى محل شك ، ولا يصح الاستدلال بها له أو عليه ، ومنها « كتاب منهاج العابدين » الذى ذكره السيد مرتضى الزبيدى فى تعداد كتب الغزالى فى أواخر الترجمة المذكورة ، وبين أن السبكى لم يعده فى كتب الغزالى وهو أحسن من ترجم للغزالى ، وتحرى عن كتبه ، وقد رضيتم عنه فى تعداد علماء مصر كما ذكرتم فيما تقدم:

لذلك حررت هذا إلى فضيلتكم راجيا الاطلاع عليه والتكرم بإفادتى عما ترونه والرأى مفوض لفضيلتكم .

وتقبلوا فائق الاحترام ؟

عبد الرحمن الجمجمونى
كفر بحر — فؤادية

وأنا أقول: قرأت خطاب فضيلة الأستاذ المنشور وأنا مشغول بالإشراف على طبع الأجزاء التالية من الكتاب ، فتعجبت أولا من كون نصيب كتابى من مطالعة فضيلة الأستاذ ، أو نصيب الأستاذ من مطالعة الكتاب الشعور بواجب الدفاع عن الإمام الغزالى فيما وجهت إليه من الانتقادات ، وخصوصا فيما عزوت إليه من القول بوحدة الوجود . وتعجبت ثانيا من تعجُّل فضيلته فى مؤاخذتى على الحكم باشتراك الإمام فى القول بوحدة الوجود مع القائلين بها من الصوفية ... تعجَّل قبل الاطلاع على حقيقة هذا المذهب ، أو على الأقل قبل الاطلاع على رأيى فى حقيقته ، وكان يكفيه الجزء الأول من الكتاب مخبرا بأن مسألة وحدة الوجود يأتى تدقيقها متأخرا عن الجزء الأول الذى ينحصر فى مقدمة الكتاب الخاصة بأسباب تأليفه . فلهذا أرجأت الرد على مقال الأستاذ إلى مختتم الجزء الرابع الذى هو الجزء الأخير . ثم إن الأستاذ يأتى فى دفاعه عن الإمام الغزالى بشهادات من كتب العلماء المعروفين المعترفين بجلالة قدر الإمام أو براءته من القول بوحدة الوجود ؛ لكنى أنا بنيت انتقاداتى على أقوال الإمام نفسه فى مسائل معينة وفضيلته يبنى أكثر دفاعه على أقوال غيره عنه ، وقد سبق فى مقالة الأستاذ أحمد أمين بك (٢٦٦ جزء أول) أن الإمام يقول بما ينقله عن على كرم الله وجهه : « نحن لا نعرف الحق بالرجال » .

ليس كتابى كتاب التراجم عن العلماء المعروفين بل كتاب العلم والموازنة بين العلم القديم والحديث لأقف حديثه الذى طغى على القديم، عند حده وأتوسلَ به إلى وقفا

التيارات المصرية اللادينية وما قصرت الكلام على العلم الحديث بل لم آل جهدا عند الكلام على مسألة وحدة الوجود ومسألة القضاء والقدر ، فى الاستعانة بدقائق العلم القديم والمنطق . فواجبى الذى التزمته فى الكتاب هو القضاء على الدعاوى والمساعى الموجهة ضد عقائد الإسلام ومبادئه . فمن أراد أن يجرّنى وأنا فى طريق الطويلة الدقيقة المحتاجة إلى تجريد الذهن من الشواغل وصون الموضوع من التشتت ، إلى الخوض فى ترجمة الإمام الغزالى، كان كمحوِّلٍ وجهى عن المقصد الأسمى إلى مادونه ، غير قادر لخطورة الغاية التى أبتغى الوصول إليها ، حق قدرها.

سعيت فى هذا الكتاب لإحياء عقيدة وجود الله ووجود أنبيائه ووجود معجزات أنبيائه الخارقة وكافحت العلم الحديث الذى سموه العلم المثبَت وبنوه على التجربة الحسية ولم يؤمنوا بغير ماثبت بهذا العلم ، على أنها حقائق ثابتة ثبوتا علميا . . لم يؤمن الغرب وتبعه الشرق الإسلامى الجديد ـ وهذه المملكة المصرية تُمَدُّ منذ عهد الأستاذ الإمام محمد عبده ، زعيمة الشرق الإسلامى الناهضة نهوضاً علمياً قائلاً بدستور العلم الحديث : « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به » ذلك الدستور الذى ردّده رئيس تحرير مجلة الأزهر فى مقالاته والذى يدخل وينهار تحت سطوته وغلبته جميع العقائد الدينية المعترِفةُ بالغير منظور ونبوة غير منظورة ووحى ومعجزة وبعث وحشر وسؤال وحساب وثواب فى الجنة وعذاب فى النار كما عدده الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » فى مناظرة الأستاذ الإمام محمد عبده ، وكان نصيب هذا الإمام فى هذه المناظرة الإفحام أمام خصمه . والدليل عليه تمسك الجيل المثقف الناشىء بعد عهد المناظرة وعلى رأسهم رئيس تحرير مجلة الأزهر، برأى الخصم. ألم يقرأ كاتب الخطاب قول رئيس التحرير الذى أسجّله عليه فى كتابى عند كل مناسبة: « ..فى تلك الأثناء ولد العلم الحديث، ومازال يجادل القوى التى كانت تساوزه حتى تغلب عليها ، فدالت الدولة إليه فى الأرض ، فنظر نظرة فى الأديان ، وسرى عليها أسلوبه فقذف بهـــا جملة إلى عالم الميتولوجيا

(الأساطير) ثم أخذ يبحث عن اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض ، فجمل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس تقديسا ، ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التي كان يستعبد لها الإنسان نفسه ، ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر في سبيلها روحه وماله .

«وقداتصل الشرق الإسلامى بالغرب أكثر من مائةسنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية ، فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ، ووجد دينه ماثلافيهافلم ينبس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله، ولكنه استبطن الإلحاد متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية ... »

فها أنذا حاولت فى كتابى ما رآه الشرق الإسلامى أكبر من أن يحاوله ، وحملت على عاتق الضعيف المهزول بشتى أسباب الضعف والهزال ، قضية الإسلام الكبرى فدخلت معترك الشكوك التى أثارها أعداء الإسلام وفيهم الظاهرون فى ثياب الأنصار ودافعت عن علم أصول الدين والعقل والمنطق التى أستهين بها كلها فى الشرق الإسلامى الحديث، فعززتها ورفعت شأنها وأرسخت معالمها وناضلت فى هذا السبيل كثيراً من كبار فلاسفة الغرب، فتوليت فى الدفاع عن قضية الإسلام الدائرة فى الألسنة ، أصعب ناحيتها التى هى الناحية العلمية، واستأنفت المناظرة الجارية بين الأستاذ الامام والأستاذ المنشىء وقضيت فى الاستئناف على خصم الإمام ،كما استأنفت القضية القائمة بين الأستاذ الإمام وبين علماء الأزهر القديم حتى حصل الأول على الحكم من جانب الرأى العام ضد هؤلاء العلماء فى إثبات الوحدانية لله تعالى وأعلن عجزهم عن هذا الإثبات. فأثبتُّ عجز العازى إليهم العجز نفسه .

الحاصل أقول ـ وملئى الأسف على أن فضيلة صاحب الخطاب اضطرنى إلى تعداد مافعلت فى كتابى ـ إن فضيلته يسعى لانقاذ الإمام الغزالى من الاتهام وأنا أسعى لإنقاذ عقائد الإسلام فى الشرق الإسلامى ، من الانهدام ، فقد كفى ما فى مصر من السعى

وراء الشهرة ، حتى راجت فى مصر بين العلماء شهرة الغزالى وشهرة ابن رشد الحفيد معاً فى حين أن هذين المشهورين متخالفان جداً فى المبادىء العلمية ، فماذا قول القائلين فى رواج المتخالفين كأنهما متحالفان (بالحاء) وما هذا إلا رواج التناقض ، ألم يقرأ القارىء فى كتابى هتافَ « قصة الفلسفة الحديثة » للأستاذ أحمد أمين بك والأستاذ زكى نجيب محمود ، لفلسفة هيجل التى يتصادق فيها المتناقضـان وتسميتَها بفلسفة هيجل العليا ؟

ولا أنسى كلام فاضل من فضلاء المسلمين مثل الأستاذ الجليل محمد احمد الغمراوى المتلىء القلب إيماناً بالدين وحماسة فى الدفاع عنه .. لا أنسى كلامه ضد علماء الكلام وتفضيـلَه العلم المستند إلى التجربة على العلم المستند إلى العقل ، وخدمتَه فى هذا التفضيل من غير تعمد، لدعوى الملاحدة ثم ختم كلامه ضد علماء الكلام بقوله: «حتى جاء أمثال الغزالى فوضعوا الأمر فى نصابه » وكم للغزالى من أقوال مقبولة وأخرى مردودة

حكى الأستاذ الأكبر المراغى فى ذكرى الأستاذ الإمام محمد عبده قول الإمام الغزالى : « أستصغر كل من بالـكفر لا يُعرف وبالضلال لا يوصف » فانتقدته عليه (انظر ١٣٥ جزء أول) .

أنكر فضيلة الشيخ شلتوت وجود الشيطان ، ثم أيد إنكاره بقول من الإمام الغزالى يوهم عدم وجوده (٣٠٦ جزء أول) .

رفع الإمام الغزالى فيما نقل عنه الأستاذ الـكبير أحمد أمين بك، الأمان عن شهادة الحس والعقل وعن عالم اليقظة، تأييدا لمذهب الفلسفة الريبية، فانتقدته عليه (١٦٦جزء أول)

قال الفاضل الهندى سليمان الندوى متم كتاب السيرة لمولانا شبلى النعمانى : « من العلماء من فسر معجزة انشقاق القمر بأنه تراءى لأهل مكة كذلك وإن لم ينشق فى نفسه » قال ومن هؤلاء العلماء شاه ولى الله الدهلوى فى كتابه « حجة الله البالغة » وإليه يميل الغزالى » فانتقدته عليه (١٧١ جزء رابع) .

وقال معالى هيكل باشا فى مقدمة الطبعة الثانية لـكتابه « حياة محمد » ص ٥٣ :
«وأكبر ظنى أن الذين كتبوا السيرة يؤيدون هذا الرأى لولا أحوال العصر أيام المتقدمين ولولا ان ظن المتأخرون أن فى ذكر ما لم يرد به القرآن من خوارق المعجزات ما يزيد الناس إيمانا على إيمانهم ؛ لذلك حسبوا أن ذكر هذه المعجزات ينفع ولا يضر . ولو أنهم عاشوا إلى زماننا ورأوا كيف اتخذ خصوم الاسلام ماذكروه منهاحجة على الإسلام وعلى أهله لالتزموا ماجاء به القرآن ولقالوا بماقال به الغزالى ومحمدعبده والمراغى وسائر المدققين من الأئمة»(٥٧ جزء رابع) وهؤلاء المؤلفون والـكتاب عزوا إلى الإمام الغزالى أقوالا وآراء يستغلونها فى مبدأ إنـكار المعجزات الخارقة، وواجبى الذى التزمته فى كتابى أن أقضى على منابع هؤلاء المستغلين .

أما مذهب وحدة الوجود الذى يقول به القائلون من المتصوفة ويحبذه كثير من الناس الذين يسمعونه من قريب أو بعيد ولا يفهمون معناه حق الفهم ، هذا المذهب لا شك لصلة الإمام الغزالى به عند مكبرى الإمام ومكبرى ذلك المذهب ، فقد قال الإمام نفسه فى كتابه مشكاة الأنوار ونقل عنه المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية [1] : « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله » وهذا النص من الغزالى يرمى إلى مذهب وحدة الوجود على مافسره المحقق الـكلنبوى فى تعليقاته الـكبيرة القيمة على شرح الدوانى.. [2]

---

[١] هـذا الشرح وتعليقات الفاضل الـكلنبوى عليه كانا من الـكتب المدرسية المعتبرة فى المعاهد الدينية ببلادنا .

[٢] والفاضل الـكلنبوى يصرح فى هذه التعليقات (ص ٤٤٥) بأن الإمام الغزالى من القائلين بأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، ولا يخفى أنه قول بالإيجاب فى أفعال الله تعالى المنافى لـكونه فاعلا مختارا فيها . وقد قال صاحب الفصوص فى فص أيوب إن السبب فى عدم إمكان ما هو أبدع مما كان، كون العالم على صورة الرحمن.

وهذا التفسير ينطوى أيضا على تصريح من الغزالى بتشبيه العلم الظاهر الذى يسمى به العلوم المأخوذة من الكتاب والسنة ، بالمكان الوضيع الذى لا يرى منه مكان العلم الباطن (راجع ٩٤ جزء ثالث) وهناك كلمة ممقوتة معزوة إلى الغزالى نقلا عن مشكاته قائلة بأن لا إله إلا الله توحيد العوام، وتوحيد الخواص لا موجود إلا الله ، والعازى يحاول التأييد لمذهب وحدة الوجود بتلك الكلمة (راجع ٩٥ جزء ثالث) . وقد اهتم صدر الدين الشيرازى فى الأسفار الأربعة بقول للإمام الغزالى لا يقوله إلا غلاة الإتحاديين، واهتممت أنا بالرد على ذلك القول فى الرقم (١٧٢ ــ ١٧٦ جزء ثالث)

نعم ، بينما أرى أقوال الإمام الغزالى التى تنم على اعتناقه لمذهب وحدة الوجود نميمة ظاهرة تستجلب عليه أعنف الحملات ، أريد أن أظن اعتناقه لذلك المذهب الباطل [١] غلطا ناشئا من أقواله فى وحدة الشهود ، لا ناشئا من تعيين الحقيقة لله تعالى على أنها الوجود المطلق، تلك الفلسفة الصوفية التى تمسك بها صاحب الفصوص وأعوانه مشتقةً من المذهب الفلسفى والكلامى القائل بأن حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية . وقد أشرت إلى هذا الظن الذى أقصد به مصلحة الإمام، فى هامش الصفحة (٢٨٩ جزء ثالث).

والذى يهمنى ويعنينى عند الكلام على مذهب وحدة الوجود بما يقتضيه موضوع الكتاب والمفهوم من اسمه ، تدقيق المذاهب من منشئه ومآله حتى يتبين بطلانه فى نظر القارىء ، كائنين من كانوا أصحاب المذهب . ومعنى هذا ان المهم إبطال المذهب لا تعيين الذاهب. فإن ذكرت الأسماء مع الأقوال التى رأيتها فى كتب المؤيدين للمذهب أو المنكرين، فالمطلوب رد الأقوال المؤيدة على قائليها ولو كان القائل الغزالى . فإن كان الغزالى لم يقلها ، أو قالها ثم رجع عنها فليس ذلك يضرنى بل يسرنى بصفة أنى توليت

---

[١] ولا يجوز لقارىء الصفحات الطويلة العريضة التى خصصتها لشرح ماهية هذا المذهب من الكتاب أن يشك فى بطلانه .

إبطال ذلك المذهب ، ولست عدوا للغزالى بل باحث المذهب ومبطله.

أما كون الغزالى على هذا المذهب أو كونه ثابتاً عليه إلى آخر عمره ، فلا يهمنى تحقيق ذلك . وربما يعنينى أو يعوقنى الاشتغال بتحقيق هذه النقطة ، عن القيام بحق ما توليته وادعيته من إبطال ذلك المذهب الغامض بصورة مبتكرة لم تخطر ببال أحد غيرى ، ولا أغالى إذا قلت إن الاشتغال بتحقيق موقف الغزالى من المذهب ، أجنبى عن صدد النظر فى نفس المذهب لإثباته أو إبطاله .. فلست أنا أريد أن أقول بوحدة الوجود إن كان الغزالى قال به ولا أن أتخلى عنه إن لم يقل الغزالى أو قال ثم رجع عنه ، حتى أوجه كل اهتمامى أو جُله إلى الاطمئنان على تحقيق رأى الغزالى فيه ، وإنما هو شأن غير الباتّين فى الحكم بعقولهم أنفسهم ، فيوازنون درجة المذاهب فى الصحة أو السقامة بدرجة مراكز المنتمين إليها . فلو قصَرتْ استطاعتى أنا الذى أدركت بإلهام من ربى أن مذهب وحدة الوجود يحفه البطلان من كل جانب، وتوليت إثبات وإيضاح تلك الأباطيل . . . لو قصرت استطاعتى عن إبطاله بتقويض دعائم المذهب فى نفسه وصميمه، لحوّلتُ وجهى إلى الكلام فى نسبة هذا المذهب إلى الغزالى، وأقمت تحقيق القول فى موقف الغزالى منه، مقام تحقيق القول فى صحة المذهب أو فساده فى نفسه ؛ لكنت متعزيا بالأول عن الثانى الذى هو مطلوبى من كتابى، وهو كتاب المبادىء لا كتاب التراجم .

لواحق ووثائق

٢

وجاءنى أيضا فى الفترة المتخللة بين انتشار الجزء الأول من الكتاب وانتشار الأجزاء الباقية ، خطاب من قارىء كريم فى بغداد نسيت اسمه ولم أجد الخطاب بين أوراقى المبعثرة التى كثيرا ما يكون لى الوصول منها إلى ما أضعه فى مكان خاص ثم أنسى ذلك المكان، أصعب علىّ من الوصول إلى غيره .. قارىء كريم يغدق علىّ الثناء ويغالى فيه فيلقبنى فقيه الأمة ثم يسألنى عن جواز تشريح الميت رغبة فى خدمته المشهودة لعلم الطب .

وإنى أستكثر لنفسى لقب الفقيه بله فقيه الأمة، وإن كنت أميل فى هذه المسألة إلى التجويز بشرط عدم الإسراف والاستهتار فى العبث بأعضاء الميت الذى يوجب الإسلام صيانتها واحترامها فى الأحاديث النبوية المبسوطة فى خطاب القارىء .. أستكثر لقب الفقيه لنفسى ولهذا لم ينته كلامى فى هذا الكتاب إلا بعد التنبيه فى أواخره إلى أن الاجتهاد فى الفقه مرتبة عظيمة لا أدعى بلغتها وعمرى يجاوز الثمانين ، كما أنه قد سبق فى أول الكتاب أن والدى لما رآنى مدرسا شابا فى جامع السلطان محمد الفاتح بالآستانة لم يطمئن على كفايتى للقيام بحق تلك الوظيفة .. ولم يكن هو يومئذ غالطا فى رؤيته أو غامطا حق ، كما أنى لست اليوم بأحدهما .. أقول قولى هذا وأنا أفضل الحق والصدق فى كل شىء . لأن مرتبة الاجتهاد فى الفقه يتوقف بعد قوة الفهم على ذاكرة قوية ومطالعات جد واسعة تنقصاننى من ناحية الفطرة والمزاج والظروف والحياة الهادئة البعيدة عن غوائل السياسة التى قضيت فيها أكثر من نصف عمرى .. فالجهاد الدينى والسياسى مما عاقنى عن بلوغ مرتبة الاجتهاد ، كما أن صدق القول حال بينى وبين النجاح فى السياسة . وكتابى هذا بعد اعتزال السياسة إن دل على معنى ينبىء عنى فإنما يدل على جهاد أكثر من الاجتهاد الذى يبحث عنه فىّ كاتب الخطاب .. وعلى رغمى إن دل على الاجتهاد فى العلم أيضا فإنما يدل على الاجتهاد من نوع آخر ، وهو الاجتهاد فى العلوم العقلية التى تلتئم مع فطرتى ومزاجى والتى لا يبتعد عنها علم أصول الدين ، ولا يبعد عنها أيضا التعمق فى اختيار المعنى الأقرب إلى انطباق النص عند تفسير آيات القرآن .. فقِصَرُ باعى فى المسائل الفقهية الواسعة الأرجاء ــ التى فيها المسألة المستفتىَ عنها ــ لا يمنعنى من الخوض فى معمعان الحرب ضد تيارات الشكوك والفتن اللادينية .

لواحق ووثائق

٣

قد سبق منا فى هذا الجزء الأخير من الكتاب (رقم ١٦٥) كلام عن خطبة الشيخ جمال الدين الأفغانى التى ألقاها فى حفلة بالآستانة فاستهدفت نقد السامعين من علماء الدين ، وفيهم والد فضيلة الشيخ عبد القادر المغربى على تصريح فضيلته المنقول فى الرقم المذكور، مع دفاعه عن الخطيب دفاعا لا يخلو من الغرابة، لتضمنه اتهام والده فى سبيل تبرئة الشيخ جمال الدين .

وأخيرا تلقيت من فضيلة صديقى الأستاذ الجليل الشيخ محمد إحسان الوظف فى قلم المحفوظات التاريخية بسراى عابدين، صورة من خطبة الشيخ جمال الدين التى ألقاها فى حفلة افتتاح دار الفنون العثمانية (جامعة) ١٩ يوم الأحد من شهر ذى القعدة سنة ١٢٨٦ وانتشرت فى « تقويم الوقائع » التى هى جريدة الدولة الرسمية بعدد ١١٩٢ يوم الأربعاء من ذى القعدة سنة ١٢٨٦ [١] والخطبة ملقاة باللغة العربية لا باللغة التركية كما قال فضيلة الشيخ عبد القادر المغربى وبنى عليه دفاعه عن الخطيب . وهذا نصها نثبته هنا خدمة للتاريخ وشكرا لفضيلة الصديق :

« الحمد لله الذى أظهر من سماء الدولة العزيزية الإسلامية شموساً مشرقات وأضاء بأنوارها كل العالم بجملها وكلاء وأقرهم فى مجرة الخلافة وأبرز من فلك السلطنة العثمانية المحمدية بدوراً بارقات ونوّر بضيائها جميع بنى آدم فصيرها وزراء وأثبتهم فى منطقة

---

[١] ومن غريب المصادفات أن هذا العام الهجرى هو عام تولدى مع تقدم سبعة أشهر وسبعة أيام على يوم إلقاء الخطبة، أعنى ١٢ ربيع الأول ١٢٨٦ ولى بيتان فى ذلك أنشدتهما مفتخرا ومضمنا لمصراع من قصيدة البوصيرى :

أكرم به مولدا واسما تشرفنى   بمصطفى الله فى الأمرين تسوينى
فلى المزيد على ما قال قائله   « فان لى ذمة منه بتسميتى »

العدالة . والصلاة على العقول العاليات والنفوس الزاكيات لا سيما العقل الكل ومقنن السبل والمقتبسين من أنواره الذين بلغوا أعلى المقامات . وبعد يا إخواننا افتحوا عين البصيرة وانظروا بنظرة العبرة وقوموا من نوم الغفلة واعلموا بأن الملة الإسلامية كانت أعز الملل رتبة وأجلها قدراً وأكثرها فطانة ودراية وفراسة وأشدها مجاهدة وأبلغها سعياً إلى أن أدى الملة[1] طلب الراحة والكسل إلى ملازمة زوايا المدارس وخبايا التكايا حتى كاد أن تنطمس أنوار محاسنها وتندرس أعلام معارفها وتميل شموس إقبالها إلى الكسوف ويدور إجلالها إلى الخوف وغلب على بعضها أقوام البسوء ثوب الذلة وجعلوا أعزة ذلك البعض أذلة بسبب عدم الانتباه والبطالة وقلة الاجتهاد والدراية والآن ـ الحمد لله ـ بميامن أمير المؤمنين وظل رب العالمين أيد الله به الدولة والدين وبهمم وكلائه ووزرائه الراشدين الكاملين قد أصبحت الملة الإسلامية فى هذه الممالك المحروسة العزيزية مستنيرة الأطراف مشرقة الأكناف يكاد سنا برقها يخطف الأبصار وطلعت شمس شرف السلطنة المحمدية من مغربها وانتشرت أنوارها على كل الأقطار .

يا إخواننا إن أمير المؤمنين ووكلائه الراشدين قد مهدوا لنا مكاتب وبيت الحكم والعلوم ودار المعارف والفنون لأن نجتهد فى تحصيل أنواع المعارف ونعرج بها إلى مدارج الإنسانية ونخلص أنفسنا من الجهل والصفات الحيوانية فيجب علينا أن ندعو ونشكر لهم على نعمهم هذه وأن نجتهد فى تحصيل الكمالات الموصلة إلى العز والشرف وأن نحفظ أعمارنا من الإضاعة والتلف وأن نغتنم الفرص وأن لا نترك ما يفيدنا والملة ونصرف أعمارنا فيما لا يفيد وأن لا نضيع شرف السلف وحقوق الخلف ولابد لنا من أن نحرم على أنفسنا الراحة ونصرف أفكارنا فى إعزاز أبناء الجنس والملة وأن نسلك الطرق الموصلة إلى مراتب الحكمة وأن نسعى فى تحصيل زيادة شرف الأمة.

---

[١] هكذا فى الأصل . ولعل صوابه : طلب الملة .

يا إخواننا أفلا تعتبرون بغيركم من الطوائف المتمدنة قد بلغوا بجدهم وسعيهم إلى غايات المعارف ونهايات المعالى وليس فى هذا الآن مانع من الترقيات مع جميع أسبابها إلا الكسالة وقلة العقل والجهالة أقول ذلك وأحمد الله على ما أنعم على بنعمة الهجرة والالتجاء إلى هذه الدولة المؤيدة العادلة جعلنى وإياكم من العارفين بقدر نعمها وإحسانها وأدام على وعليكم رضاها ومراحمها وتخليد سرير ملك صاحبها إلى آخر الزمان آمين »

لواحق ووثائق

٤

وهذه عشر مقالات قديمة نشرت فى الأهرام قبل ١٧ عاما أولاها المؤرخة ١٩٣٣/٨/٦ لأحمد زكى باشا ، وثانيتها للأستاذ فريد وجدى ردا على مقالة الباشا ، ثم مقالتى أنا المؤرخة ١٩٣٣/٨/٢٦ ردا على مقالة الأستاذ ، ثم المقالات الست التى تعاطيناها مع الأستاذ أو بالأولى تراشقنا بها ثم مقالة الأستاذ المؤرخة ١٩٣٣/١٠/٣ ردا على مقالة الشيخ رشيد رضا الذى رأى الأستاذ ميله إلى جانبى فى مسألة المعجزات والمتشابهات .

وقد وقع قبل انتهاء النقاش بينى وبين الأستاذ تعيينه مديراً ورئيساً لمجلة الأزهر التى كان عنوانها يومئذ «نور الإسلام» وقع هذا كمكافأة للأستاذ مقابل خروجه فى مقالاته على عقائد المسلمين ، ومع هذا فمقالته الرابعة التى عنوانها « تفصيل بعض ما أجملناه فى المتشابهات » تنم على بعض تراجع صريح من غلوائه ينحو نحو تعميرما فى مقالاته المتقدمة من خرائب الزيغ ، فلعله أتاه تنبيه من الذين منحوه الوظيفة الأزهرية ، إلى المحافظة على الظواهر بتصليح ما يمكنه مما أفسده ، فتراه فى هذه المقالة يغير لسانه وينكر إنكاره لمعجزات الأنبياء وأحوال الآخرة مع وصفها بخارق العقل فيحوله إلى خارق العادة وقد تعلم منى الفرق الكبير بين التعبيرين .

وها هى المقالات العشر :

فتوحات قدسية .

أين وادى النمل المذكور فى القرآن ؟

بقلم شيخ العروبة أحمد زكى باشا

١

شكر المحسن واجب . والمحسن على كاتب هذه السطور فى هذا اليوم هو السيد « أحمد بط » الذى سألنى على صفحات « الأهرام » عن مكان هذا الوادى : وادى الرمل .

فهو الذى يرجع إليه الفضل فيما انتهيت إليه من تحقيق هذا الموضوع على طريقة لم أرها من قبل .

٢

هو الذى حفزنى إلى مراجعة كثير من التفاسير وكتب الأدب ، فلم أظفر بواحد من أصحابها قدأعمل فكره أو بذل جهده لتعيين موقع هذاالوادى تعيينا مضبوطاينطبق على الحقيقة التى يأمر بها القرآن ، والتى ينشدها الإسلام .

بل كان همهم الأكبر منصرفا إلىالعرض عن الجوهر. فخاضوا وخاضوا فىتخريجات لفظية وتقعرات نحوية «وتفانين» حروفية ، من أجل تمييز ماترتب على حرف «على» بدلا من حرف «الباء» إلى مالابد منه لكل مفسر يتولى شرح الكتاب النازل من عند الله بالتوحيد ، أعنى غرامهم .. بـ .. بـ . . بالكثرة والتكثير . فقد أخذوا كلهم يعرفوننا بأن «النملة» قد تكون بفتح النون وضم الميم وقد تكونبضمهما معا ، كما أنها تكون عند بقية خلق الله بفتح النون وسكون الميم . فهذه ثلاثة أقوال فىلفظ واحد.. أفما هى الكثرة التى هم بها مولعون فى تبيين دين التوحيد ؟!

٣

أما الوادى نفسه فقد انتهى بهم التكثير إلى الخرقة فيه وإلى الاختلاف على موضعه وإن كان لا يمكن أن يكون إلا موضعا واحدا بعينه . ولكن ... انظر إلى اختلافهم فيه . وسنعرض عليك أقوالهم مبتدئين من مشرق الشمس على الترتيب الجغرافى .

١ ـ وادى النمل هو واد تسكنه الجن ومراكبهم النمل . أفرأيت أنهما كا للحق وازدراء بالعقل مثل هذه الخرقة ؟ . ولم يقولوا لنا أين هو الوادى ، ومن الذى أنبأهم بأن سكانه من الجن الذين يمتطون صهوات النمل . بل هذا بهتان . ورضى الله عن الآلوسى صاحب التفسير الذى حارب هذا القول السخيف بأنه « مما لا يلتفت إليه » !

٢ ـ وادى النمل ، هو فيما وراء الهند نعم فيما وراء الهند . وإن شئت التحقيق فهو فيما بين الهند والصين . ولكمال الإيضاح وزيادة التعيين يقولون ـ على ما رواه ياقوت فى معجم البلدان ـ إنه فى بلاد التبت (بضم التاء الأولى وتشديد الباء المفتوحة) وهى المعروفة عند الأفرنج باسم Tibet و Thibet

وعنها يصدر القماش المعروف فى مصر باسم « التبيت » وما تزال المركز الأكبر للديانة البوذية

٣ـ «وادى النمل، هو فيما وراء الهند أو اليمن، معروف عند العرب مذكور فى أشعارها».
هكذا ورد فى تفسير الآلوسى دون أن يعرفنا بصاحب هذا القول الذى خلط بين «وادى النمل » وبين « وادى نمل » على ما سنذكره قريبا . وأنت تعلم ما فى قوله « أقصى اليمن » من غموض وإبهام . ولذلك فإننى أرى أن قول ياقوت أفضل من هذا الكلام على نوع ما . لأنه يقول إن فى «رداع» أحد مخاليف اليمن « وادى النمل المذكور فى القرآن المجيد » .

ولقد وقع ياقوت أيضا فى نفس الخلط بين «وادى النمل» و«وادى نمل» . فالوادى الثانى هو الذى فى بلاد اليمن وقد ذكره الهمدانى فى كتاب « صفة جزيرة العرب »

دون أن يشير إلى مرور سليمان بجنوده فيه . لأن ذلك محال ولأنه لم يكن بحال . حينئذ وجب القول بأن نسبة وادى النمل المذكور فى القرآن إلى أرض اليمن ، إنما هو خرافة يجب استبعادها .

٤ ـ وادى النمل هو وادى السدير من أرض الطائف . هذا قول الكذاب الأكبر كعب الأحبار . وما نعلم أن فى أرض الطائف واد باسم السدير (مصغرا أو مكبرا) فلا أثر له فى « صفة جزيرة العرب » للهمدانى و « معجم ما استعجم » للوزير البكرى و « معجم البلدان » لياقوت الحموى . هذا وقد انعقد الإجماع على أن « السدير » إنما هو فى أرض العراق نعم أن فى اليمن سديرا آخر . ولكنه غير مشهور . وكذلك فى أرض مصر بمديرية الشرقية غيضة باسم «السدير» رآها ياقوت الحموى بجوار مدينة العباسة وهى قد اندثرت بل انطمرت ، فلا أثر لها الآن على ما وصل إليه علمى .

وأعود إلى الطائف وأرضها لأرجو فاضلا من أهلها إفادتنا عما يحقق أو يكذب تلفيق أكبر كذاب ، أعنى كعب الأحبار ، ومن ذا الذى يتولى هذا البيان غير صديق المفضال خادم العلم الإسلامى والعمرانى بثغر جده وهو الشيخ محمد نصيف حرس الله مهجته .

٥ ـ روى الزمخشرى والآلوسى عن قتادة ومقاتل (من كبار علماء الحديث) أن «وادى النمل واد كثير النمل بأرض الشام» . وفى هذا البيان اقتراب كبير من الحقيقة ، مع ما فيه من إبهام . فنى الشام أودية لاعداد لها . وانظر إلى تحديدهما لوادى النمل بأنه « كثير النمل » وترحم معى على الذى « فسر الماء بعد الجهد بالماء » .

٦ ـ ونجىء الآن إلى ما فيه حصر بالتحقيق وضبط بالتحديد . نجىء إلى أرض فلسطين . فماذا نرى ؟ نرى ياقوت الحموى يعرفنا فى كلامه على وادى النمل بما نصه « قيل إنه بين بيت جبرين وعسقلان» . ثم هو يقـول فى كلامه على بيت جبرين «إن بينها وبين عسقلان واد يزعمون أنه وادى النمل التى خاطبت سليمان » .

وجاء بعده الرحالة الأشهر ابن بطوطة فقال فى كلامه على بيت المقدس ان « بظاهر عسقلان وادى النمل ويقال إنه المذكور فى الـكتاب العزيز »

أفرأيت كيف أنهم يقولون بصيغة التأكيد أن هذا الوادى موجود فى أرض الجن ، وفى أرض التبت ، وفى أرض اليمن وفى أرض الحجاز ؟ ولكنهم عندما يقتربون من موضع الواقعة ومن مكان الحادثة يستعملون صيغة الاحتمال «قيل» ـ « يزعمون » يقال !!!!

٤

التحقيق الجغرافى

أفلا تعجب معى ، يافتى العرب ، عندما ترى أن القول الأقرب للصواب هو عند ياقوت وابن بطوطة موضع التشكيك والارتياب ؟

إن الحق الذى يتبادر إلى الأذهان هو وجود « وادى الرمل » فى أرض فلسطين على مقربة من بيت المقدس ، حيث كانت عاصمة سليمان ، وحيث كانت جيوش سليمان .

فلا يمكن أن يرضى العقل ولا أن يستريح القلب فى تفسير الآية الـكريمة إلا بأنها تشير إلى وادى الرمل الذى قيل لنا انه بين بيت جبرين وبين عسقلان .

وكاتب هذه السطور ، طالمـا تردد فى تلك الربوع ، وكانت له وقفات على أطلال عسقلان ولـكن الله لم يشأ له الذهاب إلى بيت جبرين ، ولا التعرف بوادى النمل الممتد بينهما .

فلعل هذه الخصيصة تـكون محفوظة لأحد الأفاضل من أبنـــاء فلسطين مثل الأساتذة : المظفر ، ومخلص ، والبرغوثى ، وطوطح ، وغيرهم من أعلام ذلك البلد الذى يوشك انقسام عربه على أنفسهم فى وقت الشدائد أن يجعل منه أندلسا ثانية . والعياذ بهم وبالله !

فمنهم ننتظر البيان ، ومنهم نترمق الإفادة . وإلا ففلسطين ليست ببعيدة والمسجد الأقصى قاب قوسين أو أدنى .

٥

تخريج بطريق التأويل

أم يكون النص القرآنى منصرفا بطريق التلويح والتلميح إلى شدة الخوف والهلع أرغم كثرة العدد ؟

إن ذلك من أساليب القرآن المجيد

وإلى هذا المعنى ذهب الجاحظ ، وناهيك بالجاحظ !

فقد روى المحبى فى كتاب « ما يعول عليه فى المضاف والمضاف إليه » المحفوظ فى دار الكتب المصرية ان « وادى النمل يضرب به المثل للمكان الكثير السكان قال الجاحظ فى قوله (حتى إذا أتوا على وادى النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون) نخبر أنهم بأجمعهم وقفوا على ذلك الوادى وأن ذلك الوادى للنمل ولم يقل بوادى النمل بل كان ذلك الوادى معروفا بوادى النمل فكأنه كان حمى لهم . والنمل ربما أجلوا أمة عن بلادهم »

٦

النتيجة

الذى يرضاه ضميرى ، وترتاح إليه روحى هو أن سليمان (عليه السلام) ذهب على رأس جيشه من بيت المقدس إلى عسقلان لأمر من الأمور ، كاستقبال أسطوله الذى كان يأتيه بالتحائف من وراء البحر ، أو لاستلام أخشاب الأرز ، أرز لبنان ، التى كان يبعثها إليه صديقه الملك حيرام ، صاحب مدينة صور وما إليها .

وكان جيش سليمان قد بلغ ٤٠٠٠٠ مقاتل ، فضلا عن عربات الحرب وعددها ١٤٠٠ . مر هذا الجيش اللجب بالطريق المسلوكة إلى الآن من بيت المقدس إلى بيت جبرين . ولما تحرك الجيش لدخول الوادى الممتد بينهما ، كان سكانه منتشرين فيه

بكثرة لأعمال الفلاحة والحصيد . وهم من الأكارين والفلاحين (من الشعوب النجسة عند بنى إسرائيل : كنعانيين ويبوسيين وعموريين وأضرابهم) وطالما اضطهدهم بنو إسرائيل ، من عهد يعقوب إلى داود إلى سليمان . فلما رأوا الجيش المقبل ، وهم يعلمون ما لاقى آباؤهم وما يلاقون هم من التنكيل والتقتيل ، دوى فيهم صوت النذير بالانكماش فى بيوتهم لئلا يحيق بهم ما يخافون من غطرسة الجنود وبطش الجيوش . وهكذا لجأوا إلى بيوتهم كما يفعل النمل إذا أحس باقتراب الخطر .

فتكون الآية من باب تشبيه القوم بالنمل فى كثرة العدد وفى الحقارة والمهانة فى نظر بنى إسرائيل .

وتكون تسمية الوادى بوادى النمل إشارة إلى « المكان الكثير السكان » على ما قرره الجاحظ .

وفوق كل ذى علم عليم

وبالله التوفيق ومنه الهداية إلى التحقيق

احمد زكى باشا

وادى النمل ومذهب القرآن

للأستاذ محمد فريد وجدى

قرأت فى «الأهرام» ما كتبه سعادة احمد زكى باشا عن وادى النمل وما جنح إليه من تأويله . وأنا مع علمى بأن ما حداه إلى ذلك إلا غرض شريف وهو تبرئة القرآن من الأمور التى تستعصى على العقل ويتوسل بها المشككون ومن يلف لفهم إلى الطعن فى الإسلام ، لا أرى أن هذا التأويل من الوسائل الحاسمة فى هذا الباب ، ولا هو بالطريقة المثلى التى نص الكتاب نفسه على اتباعها فى مثـــل هذه المواطن . وإلا فما هو قائل فى أهل الكهف الذين ظلوا نائمين ثلاث مئة سنين وازدادوا تسعا ، وفى الطباق السبع للسموات والأرض ، وفى خلقهما فى ستة أيام ، وفى مجىء عرش بلقيس إلى سليمان من اليمن إلى فلسطين قبل أن يرتد إليه طرفه ، وفى تسخيره للجن والريح والطير ، وفى دابة الأرض التى تخرج منها فتكلم النـاس قبيل يوم القيـامة ، وفى استراق الجن للسمع وإرصاد الشهب لطردهم عنها ، وفى خروج الناس من القبور للبعث إلى غير ذلك من الأمور التى ينافى ظاهرها العقل والعلم وأصبحت اليوم من المآخذ على القرآن . وقد حشرت مجلة (المصور) المصرية فى بعض أجزائها عدداً منها وطلبت إلى العلماء فى لهجة ساخرة فتواهم فيها ؟

لا شك فى أن كل هذا يعجز عن تأويله الباشا الفضال ويعجز عنه أمثاله من صادقى العزم فى الانتصار للاسلام ، مع العلم أن الأديان كلها قد أتت الناس بما يفوق ما أتى به هذا الدين من أمثال هذه الأمور

إلا أن القرآن قد انفرد من بين الكتب السماوية بنص حاسم لهذه الحيرة لا يحتمل التأويل فجعله بمنجاة من الشبهات التى ترد عليه من ناحيتها ، وهو قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات ،

فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب » .

ومعناه أن الله يا محمد أنزل عليك القرآن مشتملا على ضربين من الآيات أحدهما آيات محكمات بينات المعانى لا تحتمل إلا معنى واحدا لا يضل فيه الفهم ولا يشك فيه العقل ، هن أصل الكتاب وينبوع أصوله وإليهن المرجع فى معرفة الحلال والحرام والحق والباطل والعدل والظلم الخ ، وثانيهما آيات متشابهات أى محتملات للتأويل ويجوز فيها الأخذ والرد ، ويحتدم حولها الجدل بين المؤمنين . والمشككين فى الأمور التى تعلو متناول العقل . فأما الذين فى قلوبهم انحراف عن الحق فيعمدون إلى هذا القسم من الآيات فيجادلون فيها إرادة إثارة الشبهات على القرآن ، ورغبة تفسيره على حسب أهوائهم ، وما يعلم تفسير هذا الضرب من الآيات إلا الله وحده ، والراسخون فى العلم الذين لاتزعزعهم الأهواء يقولون إننا نصدق بمحكمات القرآن وبمتشابهاته وإن كنا لا نفهم لها معنى وما يتعظ إلا أولو العقول .

هذا الموقف الحكيم الذى دعا إليه القرآن أمام أمثال ماقدمنا من الآيات التى أصبحت تكأة للشاكين فى الإسلام اليوم والتى يرددونها فى نواديهم ، ويلقون بها إلى الذين يريدون التأثير فيهم من ضعاف الإيمان ، هو الذريعة الحاسمة فى جعل القرآن بمعزل عن جميع ضروب الشبهات التى يتخيل العقل أن تتوجه إليه

ولا عجب أن ينص القرآن نفسه على مثل هذا الموقف من بعض آياته ؛ لأنه بعد أن منح العقل والعلم سلطانهما المطلق ، وحذر الإنسان من اتباع مالا يعلم ، لم يرد أن يصطدم هذا العقل من الشؤون غير الطبيعية بما يجعله يتنازل عن حقه الذى منحه إياه ، فآتاه بهذا الحد الفاصل بين ما يطلب إليه فهمه والعمل به من آى الكتاب ،

وما لا يطلب إليه فهمه ولا إدراك معناه منه، وكل ماطالبه به أن يكل أمر ما يصادفه في القرآن من ذلك إلى الله ، وأن لا يجادل أحداً فيه قط، قاطعاً بأنه مما استأثر بعلمه وحده

ومن العجيب أن الله لأجل أن يصد الناس عن تلمس فهم هذه الآيات المتشابهة سمى المتتبع لها زائغا عن طريق الحق ، واتهمه بأنه يرمى من وراء عمله هذا إلى إثارة الشبهات ، وتهييج الريب فى نفوس المؤمنين .

لو كان هذا الموقف قد نبه إليه واحد من المدافعين عن الإسلام لأمكن رده عليه ولاتهمه الخصوم بأنه إنما يفعل ذلك ليخلص القرآن من المطاعن التى توجه إليه ، ولكن ماقولك وهو تحذير صريح من موحى القرآن نفسه وقد علم ما يستطيع الإنسان فهمه وما لا يستطيع فهمه منه ، فكلفه بالتوسع فى تفهم الأول وردعه عن تفهم الثانى، ووصفه بأنه ليس من مقدور العقل الوصول إلى عمله؟

فهل يحسن بباحث بعد اليوم أن يتناول مثل هذه الأمور بالتأويل وقد أمر بالامتناع عن ذلك ، وهل لمشكك أن يتقحم حمى الإسلام من هذه الناحية متهما القرآن بأن فيه أمورا لا تتفق والعقل ، وقد احتاط موحيه لذلك فحال بينه وبين ما يرمى إليه كما رأيت ؟ « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون »

محمد فريد وجدى

وادى الزلل بعد وادى النمل

بقلم حضرة صاحب السماحة الشيخ مصطفى صبرى
شيخ الإسلام السابق فى الاستانة

انتهت مسألة وادى النمل وصرحت الأهرام بانتهائهـا ولست أريد أن أكتب بصددها لـكن مقالة الأستاذ فريد وجـدى فى الرد على شيخ العروبة مع الرادين قد تضمنت خطأ جديداً علمياً لا يقل خطره فى الدين عن عثرة سعادة البـاشا فى تأويل وادى النمل بل الخطر فى خطأ الأستاذ أعظم وأعم حيث أن سعادته تكلم فى وادى النمل الوارد فى سورة النمل بتأويل واه وبنى معنى الآية عليه ومع هذا فللآية معنى مفهوم عند الباشا وغاية تأويله أنه ينقص واحدة من معجزات سيدنا سليمان ولا يوهم إنـكار معجزاته الأخرى خاصة ومعجزات سائر الأنبياء عامة وأين هذا من رد تلك المعجزات إلى متشابهات القرآن التى لا يستطيع العقل فهم معانيها لانطوائها على أمور لا تتفق مع العقل والعلم فقد أسفرت مقـالة الأستاذ عن عقلية حديثة الحادية تنـكر معجزات الأنبياء عليهم السلام فى ادعاء أنها تنافى العقل والعلم بالرغم من كونها منصوصا عليها فى القرآن وغيره من الـكتب المقدسة ويحمد الأستاذ على أن ما فى القرآن منهـا أقل مما أتت به الأديان الأولى وتلك العقلية تطاولت على ما رواه الأستاذ إلى حد أن بعض آيات القرآن أصبحت من المـآخذ عليه وإلى حد أن مجلة (المصور) المصرية قـــد حشرت فى بعض أجزائها عدداً منها وطلبت إلى العلماء فى لهجة ساخرة فتواهم فيها

وقد أصبحت الدنيا فى عصر محنة الإسلام عجائب فالأستاذ يشكو من أولئك الساخرين وأنا أشكو منه وأتوجس فى شكواه الشماتة بالعلماء وأراه فيما يتوسل به لتهريب القرآن عن سخريتهم لم يزد فى الطين إلا بلة حيث يعد ما سخروا منه متشابهات غير مفهومة المعنى ويناول أيديهم سلاحا من الاعتراف

أما كون القرآن نفسه قد نبه على وجود المتشابهات فيه ونهى عن اتباعها ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل فأقام حول حماه حارسا من هذا التنبيه كما تمزى به الأستاذ فلا يجدى نفعاً فى الذب عنه بعد أن ردت الكثرة من آياته إليها وكانت مواضع ضعف وسخرية منه للساخرين وما هو إلا تكثير تلك المواضع بدلا من معالجتها ولا تكون معرفة القرآن بمواضع أدوائه وتنبيهه عليها من المعالجة فى شىء .

فالحق أن صادق العزم فى الانتصار للإسلام والقرآن لا يكونون يحسنون صنعهم ويقومون بواجبهم برد كثرة من آى القرآن التى يراد بها أن يفهم معناها ومغزاها المخاطبون كالآيات الحاكية لمعجزات الأنبياء التى تحدوا بها أقواما بعثوا إليهم وكآيات البعث والنشور اللذين عنى القرآن بإثبات وقوعهما وبتقريبهما من الأذهان والأفهام إلى المتشابهات التى لا تفهم معانيها

ثم إن المهم المقدم على كل شىء فى الانتصار للإسلام فى زمان قد سرت العقلية الإلحادية المار ذكرها إلى كثير من الذابين عن الإسلام المجاهدين فى سبيله أن يعلم هؤلاء المجاهدون المنتصرون أن النصرة للدين والمجاهدة فيه لن تنفع ولن تقترن بنجاح إذا قامت على أساس أن الدين ضرورة اجتماعيـة دون أن يكون حقيقة ثابتة سماوية لا سيما الإسلام غير القابل لأدنى شائبة النفاق لا يتمتع بمثل ذلك الأسلوب من الانتصار وهو سر عدم نجاح المساعى المصروفة اليوم وما كانت مساعى القدماء الموفقين فى جهادهم وانتصارهم قائمة على هذا الأسلوب فيتحتم على كل من يدعى الانتصار للإسلام ويجلس للدفاع عما جاء فى كتابه أن يقتنع بأنه يدافع عن أعظم حقيقة لا يخاف عليه من مناقضة عقل أو علم بشرط أن يكون العقل عقلا والعلم علماً فيعمل فى دفاعه وانتصاره بكل صراحة ولا يسلك سبل الإبهام والإيهام ولا يحدث نفسه باحتمال الانهزام فيعد له وسائط الرجعة إلى الوراء ويترك الإسلام وسط المعركة مخذولا وينجى نفسه فحسب أو على الأكثر مع المسلمين وعندهم أسماؤهم فقط أو مع مثال مزيف

اللإسلام بل يموت مع الإسلام ويحيى معه ويعلم أن الله الذى له الدين الخالص حى لا يموت

فرأيت من أخص واجبى تجاه دينى بمناسبة التنبيه على خطأ الأستاذ فريد وجدى فى مقالاته أن ألفت نظر المسلمين وعلماء الدين إلى هذه الحقيقة التى ذكرتها ولم أر فى مصر من يجهر بها وقد مكثت أنتظر من ينبه على خطأ الأستاذ قبل أن يتمكن فى أذهان القراء وكم أحببت أن يكون المنبه غيرى لما أن لى مع الأستاذ نقاشا طويلا فى (مسألة ترجمة القرآن) لم يجف مداده فى كتابى المسمى باسم المسألة نفسها وبعده فى صفحات مجلة (الفتح) الإسلامية فلما خاب انتظارى ومضى أسبوع على مقالة الأستاذ توليت أنا واجب التنبيه الملقى على عاتق العلم وكان فى نيتى أن أراعى الاختصار فى القول ولكن الحديث ذو شجون

رد الأستاذ قول النملة لأصحابها وتبسم سيدنا سليمان مما قالته ومجىء عرش بلقيس من اليمن إلى فلسطين قبل أن يرتد إلى سليمان طرفه ، وتسخير الريح والجن والطير له وغيره مما نص عليه القرآن الكريم من المعجزات التى اختصه الله بها بل وخروج الناس من القبور للبعث — إلى المتشابهات التى يكف عن تأويلها ويؤمن بها مع منافاة ظاهرها العقل والعلم امتثالا بقول القرآن نفسه (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله) الآية

ولا يخفى على أهل العلم أن المتشابه الذى أشير إليه فى الآية يقتصر عند علماء الأصول على مثل (حم والم وكهيعص وطسم) المفتتح بها بعض السور من القرآن وعلى مثل (الرحمن على العرش استوى) و (يد الله فوق أيديهم) و (والسماوات مطويات بيمينه) مما يعده العقل والعلم محالا لتضمنه وصفا من الأوصاف الجسمانية المستحيلة فى حقه تعالى فيؤمن به لوروده فى كلام الله ويوكل العلم بكيفيته إلى الله من غير تأويل على القول المختار ويطلق على هذا القسم (متشابه المعنى) كما يطلق على القسم الأول (متشابه اللفظ)

أما معجزات الأنبياء عليهم السلام المذكورة فى القرآن ، أما خروج الناس من قبورهم وبعثهم بعد الموت فليست من المتشابهات فى شىء لا من متشابه اللفظولا من متشابه المعنى وليست مما ينافى العقل والعلم فى شئ فردها إلى المتشابهات أخو إنكارها وعدها مما ينافى العقل والعلم جهر بإنكارها وجهل عظيم أسند إلى العقل والعلم بغير حق لأن كل ما أظهره الله على أيدى أنبيائه من المعجزات معدودة من خوارق العادة الممكنات لا من خوارق العقل المستحيلات وكيف تكون مستحيلة وقد وقعت فى سالف الزمن ونطق القرآن بوقوعها وآمن به المسلمون

وكيف يكون البعث بعد الموت محالا عند العقل وقد قال الله تعالى (وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) وذكر فى القرآن أمثلة مشهودة لإحياء الموتى كقوله تعالى (أو كالذى مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنى يحي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير) وقوله (وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم)

أفيعتبر الأستاذ هذه الآيات البينات متشابهات غير مفهومة المعانى ؟

ومثل بعث (الذى مر على قرية ..) وهو عزير على ما هو مشهور عند المفسرين وبعث حماره بعد إماتتهما مائة عام بعث أصحاب الكهف بعد أن لبثوا فى رقادهم ثلاثمائة سنين وازدادو تسعا الذين عرض بهم الأستاذ فى مقالته والذين ملأ الله بقصتهم شطرا كبيرا من سورة الكهف ليعتبر بهم المؤمنون أفصحيح أن سورة الكهف على طولها

من المتشابهات؟ أى من أقسام القرآن التى لم يطلب إلى الناس فهم معانيها بل صدهم الله عن تلمس فهمها على تعبير الأستاذ وياله من حل لمشكلة القرآن يجعل سورة طه من أطول سوره قد نزلت ليقرأها المسلمون ولا يفهموا معناها وهم مصدودون عن فهمها مع أن كل ذلك مذكور فى القرآن على أنها من آيات الله الدالة على قدرته ولتكون أمثلة البعث الواقع فى الحياة الدنيا فيستدل بها على أن البعث فى الحياة الأخرى واقع أيضا وليس لوقعته كاذبة فإذا قال قائل عن تحول عصا موسى حية أو انفلاق البحر بضربه بها وإحياء عيسى الموتى أو تولده من غير أب أو تكلمه فى المهد صبيا وكون النار بردا وسلاما على إبراهيم والتقام الحوت ليونس وتسبيحه فى بطنه وحشر سليمان لجنوده من الجن والإنس والطير أو حشر الناس يوم البعث أنها من المتشابهات يعنى أنها منافية للعقل والعلم أو على الأقل لا يعلم ماذا أراد الله بها فقد أنكرها أو تشبه بالمنكر إذ الإيمان يستلزم الإيقان ويجافى التجاهل وفى اعتبارها من المتشابهات تجاهل بها بل تناقض مع الإيمان والاقتناع بمضمونها وليست فى معجزات الأنبياء المذكورة فى القرآن ناحية يحجم العقل عن فهمها إلا ناحية إمكانها الذى يتفرع عليه صدق وقوعها فمن تنبه لإمكانها واهتدى عقله إليه بنور العلم والتوفيق لا يرى فى النصوص الدالة عليها ما يستعصى فهمه على العقل ومن لم يعترف بإمكانها فلن يستطيع فهم معانى النصوص الدالة عليها ويكون عدم فهم معانيها كناية عن إنكارها فهذا معنى عد المعجزات وإحياء الأموات يوم البعث من المتشابهات

وليس أيضا خلق السموات والأرض ومابينهما فى ستة أيام الذى نطق به القرآن وعده الأستاذ من المتشابهات فى شىء منها سواء قدر كل يوم من تلك الأيام الستة بما عهد عند الناس أو بما ذكر فى قوله تعالى (وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) وكلا الاحتمالين سواء فى حكم العقل بإمكانه ولقد أوشك الأستاذ أن يصيب المتشابه فى خلق السماوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ولكن شاء القدر أن

بخطئه وأن لا يوجد فيما أورده من الأمثلة للمتشابه واحد يصح عده منه فلو قرأ ما بعد قوله تعالى عن خلق السماوات والأرض أعنى قوله (ثم استوى على العرش) لوجد المتشابه بعينه

نعم فى الناس من يعتقد بأن نواميس الكون نواميس طبيعية لا يمكن تبديلها ولا يقبل العقل والعلم ما يخالفها من القول كائنا من كان قائله وهم ملاحدة المادية ومقلدوهم من المسلمين الضعاف العقول لا أقل من أن يوصموا بسخافة العقل فى دعوى الإيمان بوجود إله خالق الكائنات ومرسل الرسل مع التشبث بأذيال الماديين والتقول بأقوال المنكرين لله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ومعجزات الرسل عندهم من المحالات المخالفة لنواميس الكون التى لا تقبل التبديل والتغيير فهم يعترفون بنشوء البشر من القرود أو على الأقل باحتمال نشوئه منها لكون الفيلسوف الغربى (داروين) قال به ولا يعترفون عن قرارة قلوبهم بنشوء ثعبان من عصى موسى ولا بإمكان نشوئه منها لكون قائله هو الله ويعترفون مع أصحاب مذهب التطور بإمكان نشوء الحيوان من النبات لقول قائلهم (لا فاصل جوهرى بين العالمين عالم النبات وعالم الحيوان) ثم تراهم ينكرون تولد عيسى من أمه بغير أب ويعدونه محالا عقليا وعلميا بالنسبة إلى عقلهم القاصر وعلمهم المتناقض الأنحاء

لكن العلماء الراسخين والحكماء الإلهيين الذين يثبتون موجوداً واحداً واجب الوجود ممتنع العدم يعتبرون جميع ما عداه من الكائنات ونواميسها ممكن الوجود والعدم لا يميل بنفسه إلى أى جانب من الوجود والعدم فلولا أن تكون إرادة الذات الواجب الوجود المتعلقة بإيجاد علة لوجوده لما وجد ولولا أن عدم العلة علة لعدم الممكن لما عدم عدمه الذى تقدم على وجوده وهذا مقتضى الإمكان الخاص المقيد بالطرفين المعرف بسلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم فلو مال الممكن الذى تساوى طرفاه إلى أحدهما بنفسه لزم الرجحان بلا مرجح المستلزم لخلاف المفروض المستلزم لاجتماع

النقيضين وهكذا يكون المحال العقلى لا فى تكلم نملة وسماع سليمان كلامها أوتولد عيسى من غير أب أو انفلاق البحر لموسى أو انشقاق القمر لمحمد صلوات الله وسلامه عليهم لأن كله من الممكنات الداخلة فى الكون الممكن بجميع أجزائه القابل للوجود والعدم على السواء فوجوده بترجيح خالقه له وعدمه بعدمه

فنواميس الكون التى لا يرى الماديون إمكان تبدلها نظم موضوعة عند العلماء الراسخين فى العلم بيد واضعها العليم القديرأن يبدلهامتى شاء وإن لم يستطع غيره تبديلها فعدم الإمكان بالنسبة إلينا لا إلى الخالق اللهم إلاأن لا يعترف بالخالق والخلق ومعجزات الأنبياء تسمى معجزات بالنسبة إلينا وهن ممكنات بالنسبة إلى مرسل الرسل من أهون ما تتعلق به قدرته ويكون الله قد خالف بها سنته الأكثرية فى خلقه وخرق العادة لتأييد أنبيائه لا أنه خرق العقل وجاوز حد الإمكان وهذه قاعدة العلم ومن ضروريات الإيمان والاعتراف بكون الكون ونواميسه أثر قدرة وإرادة إذ لا بد أن تكون آثار المريد قابلة للتبدل على حسب إرادته

أما بعث الناس من قبورهم وصدورهم أشتاتا ليروا أعمالهم أو خلق السماوات والأرض وما بينهما فى ستة أيام فليس شىء منهما من الممتنعات ولا من الممكنات الخارقة لسنة الله الأكثرية مثل المعجزات بل كلاهما جار على سنته الخاصة به جرى أحدهما من قبل وسيجرى الآخر إذا جاء أجله ولله الأمر من قبل ومن بعد

مصطفى صبرى

شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقا

٢٦ ـ ٨ ـ ١٩٣٣

مذهب القرآن فى المتشابهات

للأستاذ محمد فريد وجدي

قرأت ما كتبه الأستاذ مصطفى صبرى أفندى وإنا لنزيده بيانا :

شرع الله الاسلام ليكون دينا عالميا خالداً ، وقد نص على أنه آخر الأديان ، وأن الرسول الذي جاء به خاتم النبيين ، وأن الكتاب الذى أنزل عليه هو الكلمة السماوية النهائية للبشر

وقد بناه على قاعدة العقل وأساس العلم وحرم على أهله التقليد ، وطالب كل مكلف بأن ينظر بنفسه لنفسه ، محملا إياه تبعة أعماله ، وملقيا على كاهله عهدة سلوكه ، مصرحا بأن إيمان المقلدين لا يقبل عند الله ، ومطالباً الآخذ به بالدليل على كل ما يعتقده ويعمل به ، معلنا إياه بأنه سيحاسبه على كل جليل ودقيق حتى على خطرات نفسه ، ومفضياً إليه بأن هذه المحاسبة لا يغنى عنه فيها شفيع يشفع فيه ، ولا مقرب يتوسل له ، حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابنته : « اعملى يافاطمة فإنى لا أغنى عنك من الله شيئا »

هذا حدث جلل فى تاريخ الأديان جعله الله فاتحة لعهد جديد من عهود البشرية يتآخى فيه الدين والعقل ، ويتفق فيه الوحى والعلم ، تقوم الإنسانية منه على حال من وحدة القوى فى كل مجالات النشاط المادى والروحى بحيث لا تصطدم فى ترقيها بعقبة ، ولا ترتطم فى توثبها للغايات بحائل . مطلقا لها حرية البحث والنظر وواعدا الجاد فيه بالأجر على ذلك وإن أخطأ . نعم وإن أخطأ حفزا له للجهاد وراء الحقيقة ، ودفعا له عن الوقوف دون الغاية

هذا كله جدير بدين يصف نفسه بأنه الدين العام الخالد، وأنه خاتمة الوحى الإلهى ، وأنه صالح لكل زمان ومكان

أخذ آباؤنا الأولون بهذه الأصول فانتقلوا فى سنين معدودة إلى درجة من الوجود العالى لم تنلها أمة قبلهم ولا بعدهم

وقد أتى على المسلمين دور التاثوا فيه بأدواء الأمم فظهرت أعراضها عليهم فى كل بقعة من الأرض فساووا سواهم فى كل نتائجها

فى تلك الأثناء ولد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها ، فدالت الدولة إليه فى الأرض ، فنظر نظرة فى الأديان ، وسرى عليها أسلوبه فقذف بهـــا جملة إلى عالم الميثولوجيا . ثم أخذ يبحث فى اشتقاق أصولها بعضها من بعض ، واتصال أساطيرها بعضها ببعض ، فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس تقديسا ، ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التى كان يستعبد الإنسان لها نفسه ، ويقف على سيادتها جهوده غير مدخر فى سبيلها روحه وماله

وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ، ويقتبس من مدنيته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميثولوجيا ، ووجد دينه ماثلا فيها، فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولـكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقنا أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية

وقد نبغ فى البلاد الإسلامية كتـاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية فسحرتهم فأخذوا يهيؤن الأذهان لقبولها دسا فى مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم تفاديا من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض

وقد عثرنا نحن فى جولاتنا العلمية على ما عثروا عليه فـكانت صدمة كادت تقذف بنا إلى مكان سحيق ، لولا أن من الله علينا بوجدان المخلص منها وهو قوله تعـالى : « هو الذى أنزل عليك الـكتاب منه آيات محكمات هن أم الـكتاب وأخر متشابهات» الآية فسجدنا شكراً لله وقلنا هذه مانعة الصواعق بل مانعة الغرق فتشبثنا بهـــا وادخرناها إلى وقتها ، ثم أفضينا بها إلى الناس وأثبتناها فى بعض مؤلفاتنا

هذا موقف منطق لدين يعلن السلطان المطلق للعقل والدولة الخالدة للعلم ، ويجرد الإنسان من كل أوهامه وأهوائه ووراثته ليصل به إلى إباحة النظر الحر والتفكير المستقل

وإلا فهل يعقل أن موحى الإسلام جل شأنه يطالب الآخذ بدينه بالدليل على العقائد الرئيسية واكلا إياها إلى تقديره الشخصى ، وحارمه من كل شفاعة وكل صلة بغير الحق الصراح ، ثم يكلفه بأن يأخذ فى الأمور الثانوية بأشياء تخالف الظاهر وتنقض نواميس الكون ، يحار العقل فى فهمها ، دون أن يعين له موقفاً معقولا منها؟

فنحن نخوض هذا البحث لا باعتبار أنه شهوة عقلية ، ولكن باعتبار أنه حاجة دينية يجب أن تمحص ونحن على مفترق طريقين ، فإما أن نعرف أننا أمام دين لا تنال منه المخللات العلمية فيصدق فيما يقوله من أنه الدين الأخير للبشرية ، وإما أن نستكين إلى حكم القدر فنترك العلم يعبث به ثم يقذفه إلى عالم الميثولوجيا فى ألوف سبقته من الأديان البشرية

لقد فهمنا من الآية التى ذكرناها هنا أن آيات القرآن قسمان قسم طولبنا بفهمه وتعقله وإقامة الأدلة على صحته ، وقسم لم نطالب بتفهمه لمجيئه على غير مقتضى الظاهر وعدم انطباقه على القدر الذى وهبناه من القوى العقلية وهو لا يتعلق لا بالعقائد الرئيسية ولا بالأصول الاجتماعية والأدبية، فنؤمن به إجمالا واكلين أمره إلى الله كما أمرنا هو نفسه بذلك

فهل يوافقنا أئمتنا الأولون على هذا الفهم ، أم هى بدعة من لدنا دفعتنا إليها نزعة الحادية ؟ فإليك بعض ما قاله أولئك الأئمة :

روى أقدم المفسرين الإمام الطبرى عن بعضهم أنهم فسروا المتشابهات بأنها الأحرف التى بدئت بها بعض السور . وروى الطبرى عن البعض الآخر بأنهم فسروها بالآيات المنسوخة فى الكتاب . ولكنه عاد فروى عن أبى نجيح عن مجاهد أنه قال :

« منه آيات محكمات مافيه من الحلال والحرام ، وما سوى ذلك فهو متشابه »

ثم قال الطبرى : «وقال آخرون المحكمات من آى الكتاب مالم يحتمل من التأويل غير وجه واحد ، والمتشابه منها مااحتمل من التأول أوجها »

وروى هو نفسه عن محمد بن جعفر بن الزبير أنه قال : « محكمات فيهن حجة الرب وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل ، وليس لها تصريف ولا تحريف عما وضعت عليه . وأخر متشابهات فى الصدق لهن تصريف وتحريف وتأويل ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم فى الحلال والحرام لا يصرفن إلى الباطل ولا يحرفن عن الحق »

فأنت ترى من هذا القول الأخير لابن الزبير أن من الآيات ما تحتمل التصريف والتحريف والتأويل وهذه قد نهى الله عن تفسيرها مقررا أن مدلولاتها مما اختص هو بعلمه وأن لا أمل للناس فى فهم مؤداه

وقال العلامة النيسابورى فى تفسيره : «فيعنى ههنا بالمحكم ماهو المشترك بين النص والظاهر ، وبالمتشابه القدر المشترك بين المجمل والمؤول »

إلى أن يقول: « ثم يقال لكل مالا يهتدى الإنسان إليه متشابها ، إطلاقا لاسم السبب على المسبب »

إلى أن يقول : « إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة ، ويقول خصمه متشابهة . فالمعتزلى يقول (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) متشابه . والسنى يقلب الأمر فى ذلك »

فأنت ترى أن آباءنا الأولين قد فهموا المتشابه بأنه مايخالف حكم العقل وما أدى إليه العلم

وقد نهج العلامة النيسابورى طريقا للسلامة من الخلط بين المحكم والمؤول والمتشابه فقال : والانصاف أن الآيات ثلاثة أقسام ، أحدها ما تتأكد ظواهرها بالدلائل العقلية فذاك هو المحكم حقا ، وثانيها التى قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها (أى على أنها لو أخذت على ظواهرها تخالف حكم العقل) فذاك هو الذى يحكم فيه بأن مراد الله غير ظاهره . وثالثها الذى لا يوجد مثل هذه الدلائل على

طرفى ثبوته وانتفائه فهو المتشابه ، بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر . ولكن ههنا عقدة أخرى وهى أن الدليل العقلى مختلف فيه أيضا بحسب مارتبه كل فريق وتخيله صادقا فى ظنه مادة وصورة فكل فريق يدعى بمقتضى فكره أن الدليل العقلى قائم على ما يوافق مذهبه ، وتأكد به الظاهر الذى تعلق به ، فلاخلاص من البين إلا بتأييد سماوى ونور إلهى. «ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور» انتهى.

وقد أتى إمام المفسرين فخر الدين الرازى فى تفسيره على نحو هذا بتوسع وهو متقدم على النيسابورى . ونص الإثنان على أن هذه الآية قد صرفت على وفد نجران وهم نصارى ، قدموا على النبى صلى الله عليه وسلم وحاجوه فى عيسى عليه السلام فقالوا : « أليس هو كلمة الله وروحا منه ؟ » أى كما ينص عليه القرآن فقال لهم النبى صلى الله عليه وسلم : « بلى » . فقالوا « حسبنا ذلك »

ومؤدى هذا أن النبى صلى الله عليه وسلم اعتبر ما ورد فى عيسى عليه السلام مما رأيت متشابها ، وأن العمل على فهمه على مقتضى الظاهر خروج عن أسلوب القرآن فيما نص على أنه مما استأثر الله بعلمه وسد على الناس طريق تأويله

وهذا يوافق ما فهمناه من المتشابه فلا سبيل إلى إنكاره ، كما لا سبيل إلى إغفال ما فهمه كبار المفسرين بل أئمتهم منه

فلو اعتبرنا قول العلامة النيسابورى وهو : « الآيات ثلاثة أقسام أولها ما تتأكد ظواهره بالدلائل العقلية ، فذاك هو المحكم وثانيها التى قامت الأدلة القاطعة على امتناع ظواهرها ، فذاك الذى يحكم فيه بأن مراد الله فيه غير ظاهره . وثالثها الذى لا توجد مثل هذه الدلائل على طرفى ثبوته وانتفائه فهو المتشابه »

قلنا لو اعتبرنا هذا القول لرأينا ان كل ما ورد فى القرآن من آيات المعجزات والثواب والعقاب والقصص وما أشبهها يتحتم حمله على الوجه الثانى والثالث مما قامت الأدلة على امتناع ظواهره أو مالا توجد أدلة على ثبوته ولا على انتفائه

فهل يتفق وحكم العقل بأن جهنم التى تبلغ حجوم شررها القصور الشامخة يستطيع من يلقى فيها أن يحيا ويأكل ويشرب ويتجادل ويطلب إلى الله الخلاص ؟

لا يتفق ذلك والعقل حتما فهو من القسم الثانى من الآيات التى قال عنها النيسابورى لا يعلم مراد الله منه

وهل يوجد دليل على وجود سد يأجوج ومأجوج ، وعلى الملك الذى كان يأخذ كل سفينة غصبا الخ ، أو دليل على عدم وجودهما ؟

لا يوجد فهو من القسم الذى ينص الأستاذ النيسابورى على أنه متشابه ونهينا عن محاولة الخوض فيه

ولو أخذنا بقول مجاهد من أن الآيات المحكمات هى ما فى القرآن من حلال وحرام وما عداه فتشابه كان فى ذلك لنا سعة ليس بعدها سعة تحمل كل ما ورد فى القرآن بمعزل عن الشبهات

ولو نهجنا نهج أهل السنة فاعتبرنا كل الآيات التى لا توافق مذهبهم من المتشابهات كقوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » الخ كان لنا مندوحة لحشر كل الآيات التى لا توافق حكم العقل ولا سنن الكون من المتشابهات وهى أولى من تلك

ففى أى مذهب من مذاهب المتقدمين نظرنا وجدنا حصنا منيعاً نتقى فيه قذائف العلم ونحتمى به من سهام البحث الحر ، فيكون الدين فى جوهره الخالص بمنجاة من شبه الملحدين ودسائس المشككين

وبعد فإن الأمر جلل لا يحتمل التلاعب بالكلام ، فإما مذهب يجمع بين الثقافة العصرية والدين فنسير إلى الأمام كما سار آباؤنا متفقين متآخين ، وإما وقفة تعقبها قهقرى ، وعند ذلك لا يجدينا هذا التضييق الذى يظنونه تقديسا للكلام الإلهى وما هو منه فى شىء ، بل هو خلاف ما نص عليه فى آية محكمة لا تحتمل التأويل

٣٠ — ٨ — ١٩٣٣ محمد فريد وجدى

المتشابهات والمعجزات والنشأة الأخرى

بقلم سماحة الشيخ مصطفى صبرى
شيخ الإسلام السابق بالاستانة

لجأ الأستاذ فريد وجدى فى الدفاع عن قوله بأن آيات القرآن المنبئة بما وقع فى الدنيا من معجزات الأنبياء وما يقع فى الآخرة من بعث الناس بعد الموت ومحاسبتهم على أعمالهم ثم إدخالهم الجنة أو النار وما أعد لهم فيهما من أنواع النعيم أو العذاب ، كل ذلك متشابهات لا تفهم معانيها ولا يقبلها العقل والعلم — إلى اختلاف المفسرين فى تفسير المتشابهات التى نص القرآن نفسه على وجودها فيه وقال بعد نقل كلمات من بعض المفسرين « فأنت ترى أن آباءنا الأولين قد فهموا المتشابه بأنه ما يخالف حكم العقل وما أدى إليه العلم »

وليس نزاعنا مع الأستاذ فى تقدير معنى المتشابهات بعد أن اعترف الأستاذ بأن المراد منهاما يخالف حكم العقل والعلم فلايضرناقول المفسر النيسابورى الذى نقله الاستاذ :

« إن كل واحد من أصحاب المذاهب (يعنى الإسلامية) يدعى أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة ويقول خصمه متشابهة فالمعتزلى يقول (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) متشابه »

وإنا مع عدم كوننا بمقرين على النيسابورى توسعه بهذا الحد فى تفسير وتكثير متشابهات القرآن ، لسنا فى المناظرة بحاجة إلى الإكثار من نقل أقوال المفسرين واختلافاتهم فهو لا ينفع الأستاذ ولا يضرنا وإنما يشوش على القارىء فيخل بفهم محل الخلاف بيننا وبين الأستاذ فالخوض فى نقل كلمات المفسرين يكون من الاشتغال بما لا يعنينا بعد أن اتفقنا معه فى أن المتشابه ما لا يفهم معناه وما يخالفه حكم العقل والعلم من حيث انه يتضمن حكما لا يمكن فى نظرهما

فأيا ما كان المتشابه عند أى مفسر فهو عندنا نحن والأستاذ ما لا يفهم معناه وما يخالف حكم العقل والعلم والخلاف بيننا انا نقول باقتصار المتشابه بهذا المعنى على آيات قليلة جدا والأستاذ يدعى كثرته إلى حد أنه يبلغ نصف القرآن لأنه يرد كل ما جاء فيه من معجزات الأنبياء وأنبـائهم مع أقوامهم وأنباء البعث والنشور والحساب والميزان والصراط والجنة والنار إلى المتشابه الذى لا يفهم معناه ولا يقبله العقل والعلم

ومابال الأستاذ يشغلنا ويملل نفسه بأقوال من سلف من المفسرين المختلفين فى تفسير المتشابهات المذكورة فى آية من سورة آل عمران قريبة من أولها فى إمكاننا أن نجرد النقاش معه من مسألة المتشابه ونحدد محل الخلاف بيننا فى أن ما جاء فى القرآن من المعجزات وأحوال الآخرة هل هى مفهومة المعانى أو غير مفهومتها من حيث أن معانيها ممكنة الوقوع أو مستحيلة عند العقل والعلم فنحن نقول بالشق الأول والأستاذ قال بالشق الثانى فى مقالته الأولى وأصر عليه فى مقالته الثانية وأتى فى الثانية بمثال فقال :

« هل يتفق وحكم العقل بأن جهنم التى يبلغ شررها القصور الشامخة يستطيع من يلقى فيها أن يحيي ويأكل ويشرب ويتجادل ويطلب إلى الله الخلاص لا يتفق ذلك والعقل حتما »

وقال أيضا واعتبرنا هذا القول (يعنى قول المفسر النيسابورى) لرأينا أن كل ما ورد فى القرآن من آيات المعجزات والثواب والعقاب والقصص وما أشبهها يتحتم حمله على الوجه الثانى والثالث مما قامت الأدلة على امتناع ظواهره أو مالا توجد أدلة على ثبوتة وانتفائه »

ونحن نقول لا يجوز قطعا أن تعتبر آيات المعجزات والثواب والعقاب والقصص وما أشبهها مما قامت الأدلة على امتناع ظواهره أو مالا يوجد دليل على ثبوته وانتفائه لا يتفق هذا الاعتبار والإسلام الآمر بالإيمـان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر ولا يمكن القول بأن أحداً من المفسرين المتدينين بالاسلام ذهب إليه والأستاذ يجد كل شيء فى التفاسير ولا يجد واحداً من المفسرين قال بامتناع معجزات الأنبياء وامتناع

أحوال الآخرة المنصوص عليها فى القرآن أو اعتبارها مما لا يوجد دليل على ثبوته وانتفائه وحسبهم إخبار الله بوقوع ما سبق منها ووعده بوقوع ما سيأتى دليلا لثبوته حاسما فكان الواجب للاستاذ أن لا يخلط مقالته بكلماتهم فيوهم القراء أن له فيما ادعاه أسوة من علماء التفسير ومستندا من أقوالهم بل يقتصر فى الاسناد على أقوال الملاحدة التى يعبر عنها بالعلم الحديث ومذهب علماء الإسلام على بكرة أبيهم فى هذا البـــاب ملخص بالبيت الآتى من منظومة خضر بك الكلامية .

وواقع كل ما نص الصدوق به من ممكن كصراط أو كميزان

أما ما ذكره الأستاذ من شدة نار جهنم وكيف أنه يستطيع من يلقى فيها الحياة وما يتبعها فالله تعالى يقول عنه وقوله الحق وله الملك (لا يموت فيها ولا يحيى) ويقول (لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها كذلك نجزى كل كفور وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل أو لم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) ويقول (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب) وكل ماورد فى القرآن عن نعيم الجنة أوعذاب جهنم مهما كان مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ومهما بلغ من الشدة فهو ممكن والله قادر عليه كما أنه قادر على بعث الناس من قبورهم لكونه من الأمور الممكنة فى حد ذاتها كما خلقهم وأحياهم أول مرة وقد بينا فى مقالتنا الأولى كيف أن واجب الوجود واحد وكل ما عداه من الكائنات ونواميسها ممكن قابل للوجود والعدم والتغيير والتبديل مستند فى وجوده بشكله الحاضر أو تحوله منه إلى إرادة موجده الواجب الوجود ومنه يعلم أن امكان المعجزات وامكان أحوال الآخرة، ولا يقول بعدم امكان شئ منها إلا الذين ينفون الإله الصانع للكائنات الناظم لنواميسها بقدرته وإرادته واختياره وهم يقولون بالطبيعة فتكون نظم الكائنات عندهم أمورا حصلت بطبيعتها وليست آثار مؤثر أو معلولات علة فإن اعترفوا بالعلية التى لا مندوحة عن الاعتراف بها فى الشرق والغرب وفى العلم القديم والحديث

فكأنهم – لإنكارهم انتهاء سلسلة العلل إلى العلة الأولى التى هى معدن العليات وصاحبة الكمال فى العلية لكونها علة لغيرها وعدم كونها معلولة لعلة تتقدمها – ينكرون العلية من أساسها ومن هذا يسمون طبيعيين منكرى العلية فمذهبهم مردود عليهم فى الشرق والغرب والعلم القديم والحديث ولايتسع المجال لنا فى مقالة أو مقالتين لإبطال مذاهب الملاحدة الماديين والطبيعيين أو انقل كلمات الرادين عليهم من علماء الشرق والغرب

والذى يهمنا هنا أن الأستاذ اعترف فى جوابه على مقالتى بما أشرت إليه من العقلية الجديدة الإلحادية الضاربة أطنابها بين كتاب مصر ومن سرايتها إلى كثير من المجاهدين فى الإسلام المتخذين لهم من تلك المجاهدة مهنة بل أتى الأستاذ بما فوق الاعتراف الذى أشرت إليه وقد أدهشنى قوله :

« فى تلك الأثناء ولد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها ، فدالت الدولة إليه فى الأرض ، فنظر نظرة فى الأديان ؛ وسرى عليها أسلوبه فقذف بها جملة إلى عالم الميثولوجيا . ثم أخذ يبحث فى اشتقاق أصولها بعضها من بعض ، واتصال أساطيرها بعضها ببعض ، فجمل من ذلك مجموعة تقرأ لاالتقدس تقديسا ، ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التى كان يستعبد الإنسان لها نفسه ، ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر فى سبيلها روحه وماله »

« وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميثولوجيا ، ووجد دينه ماثلا فيها ، فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقنا انه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية »

« وقد نبغ فى البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية

فسحرتهم فأخذوا يهيئون الأذهان لقبولها دسا فى مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم تفاديا من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض

« وقد عثرنا نحن فى جولاتنا العلمية على ماعثروا عليه فكانت صدمة كادت تقذف بنا إلى مكان سحيق ، لولا أن من الله علينا بوجدان المخلص منها وهو قوله تعالى : (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) الآية فسجدنا شكراً لله وقلنا هذه مانعة الصواعق بل مانعة الغرق فتشبثنا بها وادخرناها إلى وقتها ، ثم أفضينا بها إلى الناس وأثبتناها فى بعض مؤلفاتنا

«هذا موقف منطقى لدين يعلن السلطان المطلق للعقل والدولة الخالدة للعلم ، ويجرد الإنسان من كل أوهامه وأهوائه ووراثاته ليصل به إلى اباحة النظر الحر والتفكير المستقل

« وإلا فهل يعقل أن موحى الإسلام جل شأنه يطالب الآخذ بدينه بالدليل على العقائد الرئيسية واكلا إياها إلى تقديره الشخصى ، وحارمه من كل شفاعة وكل صلة بغير الحق الصراح ، ثم يكلفه بأن يأخذ فى الأمور الثانوية بأشياء تخالف الظاهر وتنقض نواميس الكون يحار العقل فى فهمها ، دون أن يعين له موقفا معقولا منها ؟

«فنحن نخوض هذا البحث لاباعتبار أنه شهوة عقلية ، ولكن باعتبار أنه حاجة دينية يجب أن تمحص ونحن على مفترق طريقين ، فإما أن نعرف أننا أمام دين لا تنال منه المحللات العلمية فيصدق فيما يقول من أنه الدين الأخير للبشرية ، وإما أن نستكين إلى حكم القدر فنترك العلم يعبث به ثم يقذفه إلى عالم الميثولوجيا فى ألوف سبقته من الأديان البشرية »

من قال لك أيها الأستاذ إن معجزات الأنبياء وأحوال النشأة الأخرى التى قصها الله فى كتابه بل فى كتبه محالات عقلية أو علمية ؟ من قال لك بذلك من غير ملاحدة الماديين والطبيعيين النافين لوجود الإله القادر المريد المختار المعتبرين لجميع الأديان أساطير

وخرافات ؟ ومن قال لك إن العلم الحديث مقصور على علمهم الحقيق باسم الجهل أكثر منه باسم العلم ؟ وأجهل منهم من جمع إلى اعتناق الإسلام انجذابه إلى ما يسميه منكروا الأديان عن آخرها ، علما واشترك معهم فى التسمية علماء فيه . كما أن الذين يستنبطون الإلحاد من الكتاب والشعراء ويهيئون الأذهان لقبوله دسا فى مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين به غير أمثالهم تفاديا من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض ، ألأم الناس وأجبنهم وأشأمهم لبلادهم ومواطنيهم وهم أصحاب الدرك الأسفل من النار . فإن كانت العقلية الإلحادية علما وقامت قائمة العلم الحديث عليها فالويل بعد اليوم للازهر وقد أدخل العلم الحديث فى دروسه وويل المسلمين من خريجيه القادمين . فاذن الحق مع الذين كانوا يخالفون هذا الادخال ويسمّون أهل الجمود ، وإن الجمود بل الجهل خير من علم يذهب عن تعلمه إلى نفى خالق الكائنات وسلطانه وقدرته على جميع الممكنات والجنون أنفع من عقل يأمر صاحبه بكفر من خلق العقل والعاقل

لكن الأمر ليس كما زعمه الأستاذ وأن الذين أدخلوا العلم الحديث فى دروس الأزهر ليسوا بأعداء الإسلام والأزهر إلا أن ما ذكرته فى مقالتى الأولى وأيدته مقالة الأستاذ الجوابية من العقلية الإلحادية الجاهلية الفاعلة فعلته فى مصر كما أفاده الأستاذ والتى تباع فيها وتشترى بين كتابها وشعرائها دسا فى مقالاتهم وقصائدهم وتهيأ الأذهان لقبولها ، إن لم يُقضَ عليها لا عما يخافون من لؤمهم من مقاطعة المسلمين أو معاقبة الحكومة الإسلامية بل بسلاح العلم الصحيح فهى تقضى على الإسلام والحكومة الإسلامية .

أما مكافحتها بسلاح ابتدعه الأستاذ وهو جعل ما يبلغ نصف القرآن متشابهات غير مفهومة المعانى لكون معانيها مما لا يقبله العقل والعلم من آياته ، فهى مكافحة إن لم تسر الملحدين أعداء الإسلام فلا تخدعهم ولا يقاتلهم هذا السلاح بل يقتل القرآن ويجعل أكثر آياته مهملات ناطقة بالمحالات ، والله لا يحوج الإسلام إلى الدفاع عن نفسه

بسلاح الاستاذ الذى ينعكس على المدافع عنه ويعبث به قبل أن يعبث به العلم ثم يقذف إلى عالم الميثولوجيا كما هددنا الأستاذ به . ألا تراه أنه يؤمن بالعلم الحديث الذى يرى الأديان جميعا وفيها الإسلام مخالفة لحكم العقل فيقذفها جملة إلى عالم الميثولوجيا أى الأساطير والخرافات ثم يجعل منها مجموعة لا تقدس تقديسا بل ليرى الأجيال الحديثة حماقة آبائهم الأولين المتدينين، ويسلّم بكون ذاك العلم الحديث الذى فعل هذه الأفعال بالأديان مؤيدا بالعقل ، هذا حكم الأستاذ فى العلم الحديث الذى يعادى الأديان عامة والإسلام الذى هو موضوع مقالته وموضوع المناظرة بيننا خاصة . يعنى أنه حق متيقن بجميع أجزائه عدل فى كل أفعاله فاعل لما يفعله عالما به وإذا جاء إلى جانب الإسلام فيقول عنه إن أكثر ما فى كتابه من الآيات لا تفهم معانيها ويردها العقل والعلم على وأنا أردها إلى علم الله. وهذا حكم الأستاذ فى كتاب الإسلام فأيا من الإسلام والعلم الحديث الذى يعارضه أصبح الأستاذ مرجحه على الآخر ؟ العلم الحديث الذى يصدقه بعقله أم الإسلام الذى لا يصدق به وإنما يصدقه متجردا من عقله وقد صرح فى مقالته بأن الله « بنى الإسلام على قاعدة العقل وأساس العلم وحرم على أهله التقليد » فهل يعد الأستاذ نفسه التى قالت بعدم اتفاق نصف القرآن مع العقل فترده إلى المتشابهات تقليداً لقول القرآن فى آية المتشابهات، بنى قوله هذا على قاعدة العقل وأساس العلم؟ فان كان ينتهى فى أساس تدينه بالإسلام إلى تقليد القرآن فى آية المتشابهات وفى اعتقاده أن الإسلام لا يصح أن يبنى على التقليد فما باله يناقض نفسه ويقنع بهذا التدين المبنى على التقليد؟ وما باله يقلد القرآن ويتبعه فى آية المتشابهات ولا يقلد القرآن ولا يتبعه فى آيات المعجزات وآيات البعث والنشور والثواب والعقاب والجنة والنار ولا يقنعها بعقله حيث يثبت عقله فى الحكم والجزم بعدم إمكان مدلولات تلك الآيات ويصر على هذا الحكم وعلى الحكم بصحة ما يعارضها وينفيها من العلم الحديث ؟ فما هذه التناقضات من الأستاذ وهل منشأ كل هذا ليس إلا كون تقليده للعلم الحديث أقوى من تقليده للقرآن وأرجح عنده؟ وهل هذا غير المكان السحيق الذى قال الأستاذ عن صدمة العلم الحديث

انها تكاد تقذف به إليه لولا أنه وجد المخلص فى آية المتشابهات ؟ فليجمع الأستاذ شمل عقله وليخلص نفسه من هذه التناقضات التى هى الحالات بعينها الآيات المعجزات والبعث والنشور وما بعدهما، وليعلم أن السلامة من التناقض أقدم من الإيمان بالعلم الحديث المبنى على أساس التجربة، ففى المنطق أن الأوليات متقدمة على المجربات

واجب علينا أن نورد أمثلة من الآيات التى يمجها عقل الأستاذ تحت قيادة العلم الحديث فيردها إلى المتشابهات أى الآيات غير مفهومة المعانى ، وإن أدى إيرادها إلى طول المقالة وزيادة الثقل على (الأهرام) القراء فلتعذرنى أمام احتياج تمام المقالة إليه، ولنبدأ بآيات المعجزات :

«وورث سليمان داود وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شىء إن هذا لهو الفضل المبين وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون حتى إذا أتوا على وادى النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون فتبسم ضاحكا من قولها وقال رب أوزعنى أن اشكر نعمتك التى أنعمت على وعلى والدى وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين وتفقد الطير فقال ما لى لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين لأعذبنه عذابا شديدا أو لأذبحنه أو ليأتينى بسلطان مبين فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين إنى وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شىء ولها عرش عظيم ... اذهب بكتابى هذا فألقه إليهم ثم تول عنهم فانظر ماذا يرجعون قال يا أيها الملأ أيكم يأتينى بعرشها قبل أن يأتونى مسلمين قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإنى عليه لقوى أمين قال الذى عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك فلما رآه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربى ليبلونى أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربى غنى كريم قال نكروا لها عرشها ننظر أتهتدى أم تكون من الذين لا يهتدون فلما جاءت قيل لها أهكذا عرشك

قالت كأنه هو وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين » « ولقد آتينا داود منا فضلا يا جبال أوِّبى معه والطير وألنّا له الحديد أن اعمل سابغات وقدر فى السرد واعملوا صالحا إنى بما تعملون بصير ولسليمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر وأسلنا له عين القطر ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير . يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادى الشكور » هذا ما ورد فى سورتى القرآن من معجزات داود وسليمان فلنكتف به ولننتقل إلى الآيات الدالة على معجزات غيرهما مثل ماورد من معجزات موسى فى سورة القصص: « فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور نارا قال لأهله امكثوا إنى آنست نارا لعلى آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون فلما أتاهانودىمن شاطئ الوادىالأيمن فى البقعة المباركه من الشجرة أن يا موسى أنى أنا الله رب العالمين وأن ألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب يا موسى أقبل ولا تخف إنك من الآمنين اسلك يدك فىجيبك تخرج بيضاء من غير سوءواضمم إليكجناحكمن الرهب فذانك برهانان من ربك إلى فرعون وملئه إنهم كانوا قوما فاسقين » والذى جاء فى سورةطه من معجزاته يستوعب طول السورة إلا بعضا من أواخرها وفيها قصة سحرة فرعون وإيمانهم تجاه معجزةموسى فكيف آمنوا على تقدير كونالمعجزاتغيرممكنةوأخبارهاالتى تقصها متشابهة غيرَ مفهومة ولم لمتتشابه المعجزة والسحر على السحرةحتى ميزوا الأولى من الثانى وتبين لهم أنها من عنداللهفآمنوا بها أ كان هذا الإيمان منهم بغيرفهم أمكان إيمانهمأيضامتشابهاغيرمفهوم المعنىومعناهأنهلمتقع حادثةٌ كهذه؟ ولا تحصى آيات القرآن الدالةعلىمعجزاتموسى وقلماتخلو منها سورة منسور القرآنوهذامافىسورة آل عمران من معجزات عيسى : « إذ قالت الملائكه يامريم إن الله يبشرك بكلمةمنه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها فى الدنيا والآخرةومن المقربين ويكلم الناس فى المهد وكهلا ومن

الصالحين قالت رب أنى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ورسولا إلى بنى إسرائيل أنى قدجئتكم بآية من ربكم أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيى الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم إن فى ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين» وقال فى سورة مريم : « واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا قالت إنى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا قالت أنى يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر ولم أك بغيا قال كذلك قال ربك هو على هين ولنجعله آية للناس .. » لنقف هنا وقفة نسأل الأستاذ أليس كون خلق عيسى فى بطن أمه من دون أن يمسسها بشر هيناً على الله بمفهوم من صراحة الآية وكيف يقضى الإنصاف بكون هذا متشابها غير مفهوم المعنى فإذا كان هيناً فكيف لا يكون ممكنا فهل نقول بأن الله كذب فى قوله والعياذ به أم نقول بأن المحال هان عليه مع أن قدرة الله لا تتعلق بغير الممكنات ؟ فالأسلم من جميع المحاذير أن نقول بأن الأستاذ لا يعلم الممكن من الممتنع .. ولنعد إلى ما نورده من سورة مريم: « فحملته فانتبذت به مكانا قصيا فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة قالت ياليتنى مت قبل هذا وكنت نسيا منسياً» مفهوم ؟ «فأتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئا فريا يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا » مفهوم ؟ حتما يفهمه كل من يقرأه حتى يستشكل بعض الناس قوله « ياأخت هارون » ولا تتسع المقالة للجواب على مشكلاتهم، وليس فى قصة عيسى ومريم ما هو جدير بأن يعد متشابها إلا قوله «فأرسلنا إليها روحنا» وعلى ما أظنه ـ وليس عندى بسبب المهاجرة ما أحتاج إليها من كتب التفسير وغيرها ـ فالمفسرون يحملون الرسول على جبريل ويتأولون الروح به. ومن هذا يعلم أنه ليس فيما نقله الأستاذ فى مقالته

الأخيرة عن التفاسير آية يصح أن تعد من المتشابهات إلا ما نقله عن تفسير الفخر الرازى أعنى « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه»

ومثله قوله تعالى «والتى أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين» وتقتصر نقطة التشابه على التعبير بكون عيسى روح الله أو روحا منه لا على خلقه بغير أب وكون أمه أحصنت فرجها كما قال القرآن وأنكره المنكرون. ولنعد إلى قصة مريم مع قومها: «يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان فى المهد صبيا» مفهوم ؟ « قال إنى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا... ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذى فيه يمترون ...» وفى سورة المائدة: « إذ قال الحواريون ياعيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين » مفهوم؟ « قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين قال عيسى بن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا وآية منك » مفهوم ؟ « وارزقنا وأنت خير الرازقين قال الله إنى منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإنى أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين»

مصطفى صبرى

شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً

المتشابهات والمعجزات والنشأة الأخرى (٢)

بقلم سماحة الشيخ مصطفى صبرى
شيخ الإسلام السابق بالاستانة

وقصص معجزات الأنبياء كثيرة فى القرآن يخيل إلى من رآها من منكرى الأديان الغافلين أن الأديان مشتقة الأصول بعضها من بعض ، وحسبنا فى الرد عليهم أن نقول كيف يشتق دين التوحيد من دين التثليث؟ أما قصص الأنبياء وكون ما ورد فى القرآن منها مماثلا لما جاء فى الكتب المقدسة الأولى فذاك أمر طبيعى، وقد نبه علماء الأصول على أن النسخ لا يجرى فى الأخبار ولا فى أصول الشرائع وإنما يجرى فى الأحكام الفرعية العملية ولذا قال تعالى « مصدقا لما بين يديه من التوراة والإنجيل » ولو تخالفت الكتب المقدسة فى الأخبار وأصولِ الدين لكان بعضها قد كذَّب الآخر أو صحح خطأه . وفى آخر سورة يوسف التى يقول الله فيها حكاية عن يوسف (اذهبوا بقميصى هذا فألقوه على وجه أبى يأت بصيرا) ويقول « فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيرا » ـ « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذى بين يديه » فهل يصح أن نقول عنه « ما كان حديثا يفترى ولكن حديثا بالمحال أو بما لايفهم ؟ » وكيف تكون فيما لايفهم عبرة لأولى الألباب ، مع أن أولى الألباب الحديثة لا يعترفون بإمكان هذه القصص فضلا عن وقوعها . وفى سورة الأحزاب من معجزة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم « يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا » وفى سورة الأنفال «إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا سالقى فى قلوب الذين كفرو الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان» وفى سورة آل عمران « ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين بلى

إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين» وفي سورة الأحقاف «وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم» وفي سورة الجن «قل أوحي إلي أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا وأنه كان يقول سفيهنا على الله شططا وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا ... إلى آخر الآيات الحاكية عن أقوال الجن» وفي سورة الإسراء «سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا»

والقرآن كله معجزة نبينا عليه وعلى إخوانه الأنبياء صلوات الله وسلامه، فهل هو محال أيضا عند الأستاذ وهل جميع آيات القرآن متشابهات غير مفهومة المعنى أي غير مفهومة الإعجاز وهل قوله تعالى (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) متشابه ناطق بالمحال أو غير مفهوم المعنى؟ فإذا لم يفهم معناه فكيف يتحدى به الإنس والجن وإذا كانت في قدرة الله معجزة القرآن أفلا يكون العاقل مضطرا إلى الحكم بقدرته على معجزات الأنبياء المذكورة فيه استدلالا بهذه المعجزة المشهودة لنا على وقوع تلك المعجزات في سالفة الأزمان؟

بل المسألة لا تختص بالمعجزات لأن إنكارها إن كان مما يقضي به العلم الحديث النافي بكل ما لا يؤيده الإحساس والتجربة، فإنكار الإله أولى ما يقضي به ذلك العلم، ووجوده أبعد ما تستأنس به العقلية المستمدة منه، والله متعال عن متناول الحواس الظاهرة والتجارب المادية ولا كتعالي المعجزات عنها لأن من المعجزات واحدة على

الأقل نشاهدها وندركها بالعيان وهى القرآن. بل نقول إن إنكار العلم الحديث المعجزات والبعث بعد الموت والجنة والنار مبنى ومتفرع على انكاره للإله الخالق القادر فإذن كيف يؤمن الأستاذ بوجود الله ويؤلف إيمانه به مع إيمانه الوثيق بالعلم الحديث النافى لوجود كل ما لا يدرك بالحواس ولا يعلم بالتجارب فيلزم أن يكون وجود الله أول المتشابهات عند الأستاذ، وفى الحقيقة إذا اقتنع الإنسان بوجود إله خالق السموات والأرض فلا يتعسر عليه الإقرار بمعجزات الأنبياء وتتسع عنده دائرة الإمكان وإذا اعترف بأن القرآن كلام ذلك الخالق الأجل فلا يتردد فى الاعتراف بجميع ما فيه ولا يستبعده أدنى استبعاد ولا يعدله بكلام العلم الحديث الذى يمكن أن يخطأ حتى فى تجاربه

وقد فاتنا الاتيان بعد آيات المعجزات بأمثلة من آيات الساعة والحشر والسؤال والحساب والثواب والعقاب ولكن لا يحسن لنا أن نكتب سور القرآن على صفحات الأهرام وما لا يدرك كله لا يترك قله فمنها : « إذا وقعت الواقعة ليس لوقعتها كاذبة خافضة رافعة إذا رجت الأرض رجا وبست الجبال بسا فكانت هباء منبثا وكنتم أزواجاً ثلاثة فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة والسابقون السابقون أولئك المقربون فى جنات النعيم . ثلة من الأولين وقليل من الآخرين وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين فى سدر مخضود وطلح منضود وظل ممدود وماء مسكوب وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة وفرش مرفوعة ... وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال فى سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم إنهم كانوا قبل ذلك مترفين وكانوا يصرون على الحنث العظيم وكانوا يقولون ءإذا متنا وكنا ترابا وعظاما ءإنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون قل إن الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم ثم إنكم أيها الضالون المكذبون لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون فشاربون عليه من الحميم فشاربون شرب الهيم هذا نزلهم يوم الدين نحن

خلقناكم فلولا تصدقون أفرأيتم ما تمنون ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون » هذا ما فى سورة واحدة فإن كانت هذه الآيات متشابهة غير مفهومة المعانى ولا مطلوبا منها الفهم فقد ضاعت أنفاس القرآن فى تفصيل أحوال اليوم الآخر وضاعت أنفاسه فى إثبات مجىء ذلك اليوم والاستدلال عليه بالنشأة الأولى والتوعد على المكذب المستبعد لمجيئه وانظر إلى قوله « والسماء والطارق وما أدراك ما الطارق النجم الثاقب إن كل نفس لما عليها حافظ فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب إنه على رجعه لقادر يوم تبلى السرائر فما له من قوة ولا ناصر والسماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع إنه لقول فصل وما هو بالهزل » فهل يصح أن يقال بعد ذلك ولكنه قول بالمحال أو متشابه غير مفهوم المعنى ولا مطلوب الفهم؟ وقوله «زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبئون بما عملتم وذلك على الله يسير » وقوله « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلة وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون فذرنى ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون » «وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون » « أولم يروا أن الله الذى خلق السماوات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى بلى إنه على كل شىء قدير » « ويقولون أءنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون بل جاء بالحق وصدق المرسلين إنكم لذائقوا العذاب الأليم وما تجزون إلا ما كنتم تعملون إلا عباد الله المخلصين أولئك لهم رزق معلوم فواكه وهم مكرمون فى جنات النعيم على سرر متقابلين يطاف عليهم بكأس من معين بيضاء لذة للشاربين لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون وعندهم قاصرات الطرف عين كأنهن بيض مكنون فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون قال قائل منهم إنى كان لى قرين يقول أءنك لمن المصادقين أءذا متنا

وكنا ترابا وعظاما أءنا لمدينون قال هل أنتم مطلعون فاطلع فرآه فى سواء الجحيم قال تالله إن كدت لتردين ولولا نعمة ربى لكنت من المحضرين أفما نحن بميتين إلا موتتنا الأولى وما نحن بمعذبين إن هذا لهو الفوز العظيم لمثل هذا فليعمل العاملون » « ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون » « يأيها الذين آمنوا اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور »

وفيما أوردناه كفاية

بقى أن الاستاذ يجب عليه أن يخفف من غلوائه فى إعظام العلم الحديث فهو مهما تغلب على القوى التى كانت تساوره ودالت إليه الدولة فى الأرض فلن تدول إليه دولة السماء حتى يكون له الحق فى أن ينظر نظرة فى الأديان فيقذف بها جملة إلى عالم الميثولوجيا أى الأساطير والخرافات. فالعلم الحديث لم يخلق بعد نملة أو بعوضة أو حبة فهل له أن يستخف بالدين الإلهى ويكفر بصاحبه ويتحدى خالق السماوات والأرض وخالق مافيهما من أسرار لم تمتد يده بعد إلى واحد من مليون بل مليار منها وخالقَ الإنسان الذى وضع العلم الحديث والقديم وخالقَ عقله الذى استمد منه فى وضع العلوم . فمن أكبر الجناية أن ينكر عقل من العقول أو علم من العلوم معتمدا على ما اكتشفه من بعض الأسرار المودوعة فى مواد الكون، مصدرَ ومرجع كل عقل وعلم، مع أن هذا العقل المنكر عقل يخلد إلى الأرض ويختلط بالتراب، منه نشأ وسيعود إليه وما للتراب والعقل أو العلم؟ وماذا على إذا سميت هذا العقل الكافر بربه ونعمة ربه حماقة وذاك العلم جهلا؟ وإنى جد أسف على أن مثل الأستاذ الذى شاب شيبته فى خدمة الدين يستخذى فى أول اصطدام مع هذا العلم الكافر ويخضع لدولته ويدير كلامه كأنه من جاليتها .

وليس الأستاذ من علماء العلم الحديث ولا أنا، بيد أنى أعلم أن العلم الحديث الذى يُعنى به الأستاذ ما يسمونه العلم المثبت المبنى على أسس الإحساس والتجربة .

ليس من حق هذا العلم أن يتكلم ويحكم فى إثبات الواجب أو نفيه والاعتراف بالأديان أو إنكارها فإن تكلم وحكم فقد تعدى حدوده وخرج عن موضوعه فلا يكون مسموع الكلمة ولا نافذ الحكم ولا يجوز أن يكون معنى توقف أصحاب العلم الحديث فيما وراء علومهم ، أن الحق منحصر فى دائرة تلك العلوم الضائقة وان ما عداها باطل إذ الدنيا لا يمكن أن تعيش بالعلوم المثبتة فقط بل معناه أن تلك العلوم يحكم فى ساحتها التى تختص بها ولا تتدخل فيما يخرج عن ساحتها وما لم تصل إليه خطواتها فلا تتعجل فيه القول بالإثبات والنفى، نعم تقول إنه ليس بثابت فى نظرها لكونه خارجا عن موضوعها وليس معناه أنه ليس بثابت أصلا فيمكن أن يكون ثابتا ويتولى إثباته علم آخر، حتى ان مالا يكون مثبتا فى نظر العلوم المثبتة قد يكون مثبتا فى نظر العالم بالعلوم المثبتة لأن العالم لا يتقيد بما يتقيد به العلم فيمكن أن يكون له حظ من علم آخر ويكون فيه إثبات مالم يثبت فى العلوم المثبتة بل يجب أن يكون عالم تلك العلوم أرحب صدرا منها فى النفى والإثبات إذ لو لم يكن كذلك واقتصر علمه على مسائل تلك العلوم كان هذا العالم جامدا جدا وجاهلا بالرغم من كونه إخصائيا فى العلوم المثبتة. ومن هذا يتبين أن تسميتها بالعلوم المثبتة شطط وتضليل فقد يضل بعض الناس فيظنون أن ما لم يثبت فى تلك العلوم فليس بثابت وليس الأمر كذلك لاحتمال أن يكون مثبتا بعلم آخر وأما ظن أن ما أثبتته العلوم الأخرى لا يعتبر مثبتا ولا يكون له من القوة ما للذى أثبتته العلوم المثبتة فهو خطأ ناشىء كما قلنا من الشطط تسمية تلك العلوم المثبتة وإنكار لكيان غيرها من العلوم وربما يكون غيرها أشرف منها وأرقى مرتبة فى سلم العلم .

ومثل هذه الأحوال والنظر إلى علوم الغرب من بُعدٍ أثَّر فى العقول غير الراجحة والعقائد غير الراسخة فذهب بأهلها إلى أن يظنوا بدينهم الحنيف الظنون وخيل لهم أنه لا يتفق مع

العقل والعلم وأنه أسطورة مشتقة من أساطير الأولين، مع أن دينهم وإن كان لا يتفق مع بعض العلوم الحديثة بمعنى تقاصر فهم ذلك البعض عنه لكون نظره مقصورا على الطبيعة والمادة وكون الدين فوقهما وعلمه علم ما فوق الطبيعة، لكن العقل لم يكن فى عصر من عصور الإنسانية ليستوحش الدين ويناوئه ويجافيه بل تلقاه بكل حنين وأنسة واحترام وتعارفَ معه فى أول لقائه تعارف المواطنين أحدهما مع الآخر لكونهما من العالم العلوى ورآه من أخص ما يمتاز به الإنسان عن الحيوان كما امتاز عنه بعقله قال العالم الفرنسى (جورج ل . فونس غريو) مؤلف كتاب مبادىء الفلسفة وهو من الكتب المدرسية المؤلفة على وفق بروجرام الليسانس الفرنسى، فى مبحث الفرق بين الإنسان والحيوان وذهنيهما :

« إن للإنسان ذاتا مثل المعادن وحياة مثل النبات وهو يشترك مع الحيوان فى الإحساس وفى طبقة الذهن السفلى لكنه النوع الوحيد الممتاز بالعقل أى قدرة العلم بنفسه والعلم بالعالم والاكتشاف للقوانين المتعلقة بنفسه والعالم والاعتلاء من معرفة الأشياء ومعرفة قوانينها إلى معرفة صانع الأشياء وقوانينها الأعظم والاعتراف بسلطان الحق وعظمة الواجب فى الدنيا والاحترام بالحق فى أمثاله حسبما يحس لزوم كونه محترما فى نفسه فالإنسان هو الحيوان الذى له نسبة إلى العلم والأخلاق والمجتمع والدين وليس لأسمى فرد من غير نوعه علم ولا دين » . وقال هذا المؤلف فى مبحث الأهواء المتولدة من التأمل:

«ومنها هوى التدين الذى يختص بها ذوو العقول فالإنسان يعلى فكرة بفضل عقله إلى خالق الأشياء فيسند العلم المحيط الموجد للقوانين الكلية والجود غير المتناهى الذى اقتضى إرادة تلك القوانين والقدرة العليا التى أخرجتها إلى ساحة التحقيق ، إلى ذات واحد أجل وأعلى فالإنسان كما يحس بتوسع ستار الأسرار إلى ما وراء حدود العلم بكثير يحس بكون تلك الأسرار مغلوبة فى يد قهر ذلك الذات كالقوانين المثبتة المعلومة له فيتولد من هذا إحساس مبهم بعض الشىء ممتزج بمفاهيم العقل التى هى أصرح .

«ففى الانسان مفهوم التدين والإحساس بالتدين معا وهذا المفهوم وهذا الإحساس

اللذان أصبحا من امتزاجهما خميرا ، يتولد منهما هوى يحملان الإنسان على حرمة الإله الذى يعلم ويحس بأنه مخلوقه وعبده وعلى مخافته وخشيته وعبادته والضراعة إليه فالذى يطمئنه الدين هو هذا الهوى » .

وعدم كون العلم الإنسانى منحصرا فى العلوم المثبتة من أجلى المسائل التى لا يطوف الاختلاف بشأنها فى خلد المشتغلين بالعلم ولو صح انحصاره فيها فأين الفلسفة التى يصرح العلماء فى كتب مبادىء الفلسفة بأنها علم العلل وعلم العلوم الحاكم عليها وأين المنطق وهو ميزان العلوم وقد قال (اسپنسر) وغيره :

« إن المعلومات البشرية على ثلاث درجات الأولى المعرفة العامية وفوقها العلم وفوقه الفلسفة فالمعرفة العامية عبارة عن المعلومات غير المرتبطة بعضها مع بعض والعلم عبارة عن المعلومات المضبوطة بعض الضبط تحت جهة واحدة والفلسفة عبارة عن المعلومات المنضبطة على وجه أتم ولذا يقال لها علم تنسيق العلوم كما يقال علم العلل وعلم العلوم وغاية الكل قضاء حاجة التفحص بالبيان والتعليل والحصول على جواب الأسئلة الأربعة السؤال الأول من أى مادة وجد هذا الشي الذى يراد بيانه وتعليله ؟ الثانى كيف وجد يعنى أى صورة اكتسبت هذه المادة كى تصير الشيء الذى هو موضوع البحث ؟ الثالث من أوجده ؟ ويسمى العلة الفاعلية . الرابع لماذا أوجده ؟ ويسمى العلة الغائية فالعلوم غير الفلسفة تبحث عن أجوبة السؤالين الأولين فقط ولا تجيب على السؤالين الأولين الفلسفة ففيها يسأل من أين جاء العالم وإلى أين يذهب فهى علم المبدأ والمعاد وفيها يبحث عن المبادىء الأول والعلة الأولى » .

مصطفى صبرى

شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقا

٦ ــ ٩ ــ ١٩٣٣

مذهب القرآن فى الآيات المتشابهة

للأستاذ محمد فريد وجدي

قرأت المقالة التى رد بها على الأستاذ مصطفى صبرى افندى فرأيت فيها لا أقول تحاملا على العقل والعلم ولكن غضا من سلطانهما إلى حد أن كل أصحاب الأديان المتغلغلة فى عالم الغموض تستطيع أن تجد منها عونا على الاحتفاظ بعقائدها . ويؤلمنى أن الأستاذ يغفل من حسابه مهمة الإسلام الكبرى فى الأرض ، وهى أن يضع للناس كافة دستورا دينيا قوامه العقل وركنه العلم يوفقون به بين حاجات قلوبهم وعقولهم بحيث لا يصدمون فى تمشيهم نحو الحقيقة بعقبة تقف بهم دون مواصلة السير إلى الغاية القصوى، فلا يجد العلم فى تدرجهم إليها من الإسلام مانعا يعمل على دكه كما دك كل الموانع التى حالت دونها من الأديان السابقة .

نعم ، الإنسانية مدفوعة إلى غاية بعيدة من الارتقاء بكل ما أودع فيها من قوى ظاهرة أو خفية ، ومضطرة لأن تحطم كل ما يصدها عنها من الحوائل ولو أسندها أهلها إلى أقدس مصدر . وفى حالة الأمم اليوم عبرة لمن يعتبر . فجاء الإسلام بدستور لا يدع هذه النزعة الجبارة من العلم ولا الهمة الفائرة من ممثليه أن تنال من قدسيته منالا ، راميا بذلك إلى غاية نص عليها فى كتابه غير مرة وهى أن يكون دين البشرية فى عهدها الأخير ، عهد الشبهات والشكوك والبحوث الجريئة الحرة ، والانقلابات الأدبية والفكرية . وهو بطبيعته قد شرع لا ليكون دينا محليا ولا ليناسب عقلية الشعوب فى طور من أطوار الإنسانية ، ولا ليبقى محبوسا فى قضايا معينة لا تصلح إلا لزمان محدود ولكن ليكون دينا يسع جميع التطورات البشرية الممكنة، فهو لذلك قد أتى بدستور دينى جميع هذه الأمور النسبية حتى لا تصطدم به فى دور من أدوارها ، وحتى يصلح لقيادتها وتعديل عوجها .

وقد بلغ العلم فى العهد الأخير من السلطان ما أكسبه قيادة العقول والأرواح معاً ، فاذا غفلنا نحن معشر الدافعين عن الإسلام عن هذا الأمر الواقع فقد غفلنا عن أقوى عاصفة أدبية تواجه العقائد ، وكنا عاملين على وضع ديننا خارج المعاقل التى أعدها لنفسه . وعلى تعريضه مجرداً من كل سلاح إدخره اساعة الخطر .

أما نرى بأعيننا اليوم أن الأديان التى كان لها قيادة القلوب والعقول فى بلاد العلم قد استحالت إلى معابدها ، وقد دب إلى رجالها أنفسهم دبيب الآراء الحديثة فشكوا فى إمكان بقائهم على ماهم عليه قرناً آخر .

فهل كل هذا لا يكفى أن يجعلنا ندرك خطر موقفنا ، وأن يدفعنا إلى تلمس قوانا المذخورة للدفاع عن حقيقتنا إن كنا نعتقد أنها حقيقة ؟

أما الاستخفاف بهذا السيل العرم من الآراء الحديثة والمقررات العلمية التى لا تُبقى ولا تذر فليس له إلا نتيجة واحدة وهى أن نصبح وقد أحيط بنا ونحن فى أمنع ما نتخيله من ملاجئنا ، وعندئذ لا يدفع عنا البلاء ما نحيط به أنفسنا اليوم من أمانى ، ولا ما نمنيها به من أحلام .

لقد تنبهنا نحن لهذا الأمر الجلل بحكم أننا وقفنا فى نقطة تصادم العلم والدين ، وأدركنا كنه الخطر المحدق بالحقيقة التى انتُدبنا للدفاع عنها ، فدفعنا الشعورُ بالضعف إلى النظر فى مذخورنا نبحث فيه هل بقى لنا من وسائل الدفاع عنها شىء ، فهدانا الله ونحن تحت تأثير هذا الفزع الأكبر إلى ذلك المعقل المنيع الذى تتحطم أكبر القوى دونه ولا ينال المستعصمَ به خيال من أذى ، الا وهو آية المحكمات والمتشابهات .

فأصبحت المسألة بيننا وبين مجادلينا من الذين لم يشعروا بهذا الخطر العمم محصورة لا فى البحث فى حدود العقل أو العلم ، وقياس مدى سلطانها ، فقد مضت سنة الأولين ولكن فى هل يوافق أئمتنا الذين فهموا القرآن قبلنا على ما ذهبنا إليه حتى يسوغ لنا أن نستخدم هذا السلاح فى الدفاع الذى نصبنا أنفسنا له .

هذا هو موقفنا اليوم وإنى لمعتقد بأنى قد كشفت للناس من صميم الإسلام ومن لباب مافهمه الرجال الأولون معتصما يحميه من كل طغيان ، لا فى هذا العصر فحسب ، ولكن فى جميع العصور ، وفى وسط كل ما يتخيل من الانقلابات الأدبية فى الأرض.

ولست أشك فى أن ما كشفته سيكون معول المدافعين عن الحقيقة الإسلامية فى كل مكان بعد اليوم .

فإلى القارئين بياناً جديداً فيما نحن بصدده من هذا الموضوع ، وهو آخر ما أقوله فى هذا الباب فإن كل كلام يأتى بعده يكون تحصيلا لحاصل .

أوحى الله القرآن فى عهد بلغ العقل البشرى فيه رشده ، وأصبح قادراً على التفرقة بين ما هو حق وما هو باطل ، وعلم الله أن هذا العهد سيؤدى إلى تولد الشبهات ونجوم الشكوك ، كجعل مناط الإعتقاد فى دينه الأخير العقل ، وسمح بتأويل كل نص فى الكتاب يخالف ظاهر ألفاظه حكمه إلى ما يوافق دلائله ، ويلائم مداركه ، لتتم بالإسلام الحجة على البشر ولا يجدَ أهل النظر الحر والتفكير المستقل سبيلا إلى الإفلات منه .

ولما كان ينبوع العقائد الإسلامية القرآن فقد نظر فيه الأئمة الأولون تحت هذا النور الساطع فوضعوا له دستوراً عقلياً يُرضى أعصى العقول قياداً وأبعدها انقياداً وأحسن ما نقدمه للقراء من صور هذا الدستور الكريم ما دوّن أمام المفسرين فخر الدين الرازى عند تفسيره لآية المحكم والمتشابه ، قال رضى الله عنه :

« إن اللفظ (أى القرآنى) إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مؤولا أو مشتركا أو مجملا . أما النص والظاهر فيشتركان فى حصول الترجيح إلا أن النص راجح مانع من الغير ، والظاهر راجح غير مانع من الغير ، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان فى أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة (أى عند العقل) وإن لم يكن فى أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد ، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل فى القسمين جميعاً . وقد بينا أن ذلك يسمى

متشابها ، اما لأن الذى لا يعلم يكون النفى فيه مشابها للإثبات فى الذهن ، واما لأجل أن الذى يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم ، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقا لاسم السبب على المسبب . فهذا هو الكلام المحصل فى المحكم والمتشابه »

ثم قال :

« إن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح فى المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعى العقلى (تأمل) على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال . وقد علمنا فى الجملة أن استعمال اللفظ فى معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره ، فعند هذا يتعين التأول ، فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلا . ثم إذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله تعالى من اللفظ ما أشعر به ظاهره ، فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أن هذا المرجوح الذى هو المراد ماذا ، (أى ليس عليه أن يبحث عن مراد الله منه) لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز . وترجيح تأويل على تأويل . وهذا الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية ، والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية ، لاسيما فى الدلائل المستعملة فى ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون فى غاية الضعف . وكل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف . والتعويل على مثل هذه الدلائل فى المسائل القطعية محال . فلهذا التحقيق مذهبنا أن بعد إقامة الدلالة القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال ، لا يجوز الخوض فى تعيين التأويل . فهذا منتهى ما حصلناه فى هذا الباب والله ولى الهداية والرشاد » انتهى .

فأنت ترى من هذا البيان الشافى أن مدار الفهم فى القرآن عند المسلمين على الدلائل العقلية لا على التسليم المجرد عن التعقل والاقتناع . ومؤدى كلام الإمام الرازى أن ما نص عليه القرآن وكان موافقاً لحكم العقل وظاهر اللفظ فهو المحكم ، وما كان منه مجملا أو مؤولا فهو المتشابه . وكل لفظ لا يصح عقلا أخذه على ظاهره فلا يجوز البحث

عن مراد الله منـه ، إذ لو فعل لـكان مرجحاً مجازا على مجاز أو تأويلا على تأويل ، وهذا خبط ينافى مذهب القرآن فى وجوب التثبت وإدراك حقيقـة الواقع لا الوقوف مع الخيالات .

ثم ضرب الإمام الرازى لما قاله مثلا فقال :

« قال الله تعالى : الرحمن على العرش استوى . دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله فى مكان ، فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها ، إلا أن فى مجازات هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يـكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية ، والقول بالظن فى ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين . وهذه حجة قاطعة فى المسألة والقلب الخالى عن التعصب يميل إليه ، والفطرة الأصلية تشهد بصحته .

ثم بين الإمام الرازى صفة الراسخين فى العلم الموصوفين فى القرآن فقال :

«هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التى لا نهاية لها ، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والعبث فاذا سمعوا آية (تأمل) ودلت الدلائل القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعـالى بل مراده غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمـه ، وقطعوا بأن ذلك المعنى أى شىء كان فهو الحق والصواب، فهؤلاء هم الراسخون فى العلم بالله، حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ، ولا عدم علمهم المراد على التعيين عن الإيمان بالله والجزم بصحة القرآن»

نقول هذا كلام لا يحتمـل التأويل وليس وراءه مذهب لطالب حقيقة . ووالله انى لأعجب للذين لا يقبلون هداية الله فى هذا الشأن الخطير ويهون عليهم أن ينسبوا إليه ما توهمه ظواهر بعض الآيات ، معرضين دينه للشبهات ، وقد أمروا أن يستنيروا فيما يأخذون من كتابه بالعقل ، وأن لا يخوضوا فيما يوهم ظاهره الظلم أو الجهل .

ألا تـكفينا الآيات المحـكمة من القرآن وقد انقطعت أنفاس المسـلم فى تصوير

إعجازها ، ولم نفرغ بعد من الإبانة عن بعض ماحوته من حكم عالية ، ونظم حكيمة، وأصول أصيلة ، ومبادىء لم تقرر إلا بعد أن بلغ هذا العلم رشده وقد اعتبرت مثلا عليا لمدنية فاضلة لم تصل البشرية إلى اليوم لتحقيقها ؟

ألا يتعجب المتعجبون معى من هذا الأمر : وهو أن كثيرا من المسلمين الذين أمروا أن يكتفوا بمحكمات الكتاب ، قد تركوها اليوم جانباً وتمسكوا بمتشابهاته ، وذهبوا فى تفسيرها وتأويلها مذاهب لا تتفق وسيرة السلف منها ، وحشروا إليها من أساطير الأولين ما لا سبيل لنا إلى إثباته هنا ، فأصبحوا حجة على دينهم وقد كلفوا أن يكونوا فى طليعة العالم تمحيصاً للعقائد ، وتخليصاً لها من فضول الخائضين فيها بأهوائهم وأوهامهم ليستحقوا أن يكونوا كما ندبوا له شهداء على الناس فى غلوهم وتقصيرهم، وفى إفراطهم وتفريطهم ؟ أفنستطيع أن نحل من مجموع الناس هذه المكانة بغير ميزان من العقل، ونبراس من العلم، وسلطان من الحجة ، لا يبلغ إليها النقد ، ولا يتطاول إليها الشك.

لقد فتنتهم هذه المتشابهات لقصور ثقافتهم العلمية إلى حد أن أصبح الذى يدعوهم إلى إطاعة الكتاب فى ترك تأويلها وعدم التعويل على ظواهرها ، وإلى الجرى على سنة الإسلام فى تسرية الدستور العقلى عليها ، كما قرر ذلك أسلافهم ، يعتبر فى نظرهم ملحدا فهم بهذا الموقف قد دللوا على أنهم قد تدهوروا إلى حد أنهم يعجزون حتى عن تقليد أئمتهم ، فما ظنك لو طالبهم مطالب بأن يبنوا على ما أسسوا ، أو يزيدوا فى مادة ما حصلوا؟

ليس على المسلم أن يقول حيال كل محال عقلا (ان قدرة الله صالحة لإحداث كل شىء) لأن المسلم مع اعتقاده بهذا الأصل فهو مأمور أن يعقل ما يأخذ به لا أن يسلم به تسليما . وهذه ميزة المسلم على غيره ، بل هى التى ترشحه فى مثل عصر العلم الذى نحن فيه لأن يكون شهيدا على الناس كما وصفه به الكتاب ، ولو أخذ بالتسليم لساوى غيره فى الأخذ بكل ما يقدم إليه ، ولبطلت حجته فى دعوى الأمم إلى تحكيم العقل . فلنحافظ على هذه الميزة ولا نحاول أن ننسخها بأيدينا فهى التى ستعطى الإسلام قيادة العقول والأرواح فى أشد العصور حفولا بالشكوك ، وأهوالا بالشبهات .

هذا أمر بدهى لا يحتاج لتأمل ، وهو مذهب الإسلام الذى قام عليه أتباعه الأولون ولكن تعويل كثير من أخلافهم قروناً متوالية على المتشابهات وقصرهم الدين عليها خلافا لما أمروا به يجعلهم يستنكرون ما نقوله الى حد التفكير مع أن ما نقوله من معدن القرآن ، ومن لباب الإسلام وبه استحق أن يكون دين البشرية فى عهدها الأخير

وبعد ، فقد ترك لنا آباؤنا بجريهم على سنة القرآن ملكا لا تغرب عنه الشمس ، وزعامة عامة فى كل الشئون الإنسانية من علم وفلسفة وفنون وسياسة ، ولم يقتصروا على الجرى عليها عملياً ولكنهم وضعوا لكل منها دستورا يحفظها من التدهور ويكفل لها دوام الارتقاء . ولم يهملوا الدين نفسه من دستور قيم ، مستهدين فى وضعه بالقرآن نفسه ، فقرروا تحت اسم علم الأصول ما لم يسبق لأمة مثله ، وما لو كشف للناس اليوم لعدوه من وضع جماعة من الذين هبوا من حياض العلم الحديث وفلسفته العصرية

فأضاع كثير من المسلمين ممالكهم بسبب تنكبهم طريق حفظها التى نهجها آباؤهم الأولون ، بل أضاعوا وجودهم كله ، وتسرب كل خير تركه لهم أسلافهم الى الأمم التى تأخذ بالعلم وتدين به .

واليوم أصبح دينهم فى الميزان حتى لدى عشيرته الأقربين ، ذلك الدين الذى ينص كتابه على أنه دين عالمى خالد ، يدعو الى توحيد الأمم وتوحيد الأديان ، وأتى كتابه على جميع الحوافظ التى تحفظ له هذه المنزلة ، وعلى جميع الأصول التى تميل اليه الرقاب صاغرة ، وقد تولى أئمتنا الأولون هذه الحوافظ بالبيان فألفوا منها دستورا لا يتسرب اليه الوهن مما لو طولع به الناس اليوم لبهرهم كما يبهرهم ما ننقله عن أحدهم .

فاذا دفع حب الجدل بعض الناس لصرف هذا الدستور عن حقيقته ، أو للميل به عن صراطه ، أو لقرنه بما يبطله ويجعله أثرا بعد عين ، فإنهم يجنون على أمتهم شر الجنايات ، ويكون من وراء ذلك أن يسلب الله تلك النعمة منهم ، ويعهد بها إلى أمم تستطيع أن تمثلها غيرهم : « وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم » الآية

١٠ - ٩ - ١٩٣٣ محمد فريد وجدى

مذهب القرآن

إزاء مذهب الأستاذ فريد وجدى

العصر على زعم أن ما جاء فى القرآن عن معجزات الأنبياء وقصصهم وعن اليوم الآخر وثوابه وعقابه كلها من المتشابهات غير المفهومة والمعقولة

لسماحة الشيخ مصطفى صبرى شيخ الإسلام السابق للدولة العثمانية

«طسم تلك آيات الكتاب المبين نتلوا عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون»
« سورة القصص »

« وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستورا وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه» .
« سورة الإسراء »

اصطدم الأستاذ فريد وجدى – على ما روى – فى جولاته العلمية مع العلم الحديث الذى نظر نظرة فى الأديان ثم قذف بها جملة إلى عالم الأساطير والخرافات فكانت نتيجة تلك الصدمة مغلوبية الأستاذ أمام العلم الحديث وخضوعه لسلطانه واستسلامه بعقله وقلبه له واعترافه بما فعل بالأديان ثم اصطدم الأستاذ الذى غاب عنه صوابه بالصدمة الأولى مع مافى القرآن من معجزات الأنبياء وقصصهم ووصف الجنة والنار والبعث والحساب تلك الآيات التى تملأ سور القرآن فكانت نتيجة الصدمة الثانية مغلوبية القرآن أمام الأستاذ حيث رد ما يبلغ نصفه من آياته البينات جبرا إلى المتشابهات غير المفهومة وغير المعقوله وأرهق القرآن على قبول مذهبه فنادى فى عنوان مقالاته (مذهب القرآن فى الآيات المتشابهة) وما هو إلا مذهب الأستاذ افتاته على القرآن وأراد أن يقهر القرآن وهو نفسه تحت قهر العلم الحديث، ولا يبلغ أى قهر وظلم للقرآن مبلغ قهره وظلمه فى تعطيل معظم آياته وتخليتها

عن المعنى المفهوم والمعقول حتى ان هذا التعطيل أبلغ وأنكى من إنكارها ألا ترى أنه يؤذينا قول بعضنا لبعض « كلامك لا يفهم أو فارغ عن المعنى المعقول » فوق مايؤذينا إنكاره وعدم التسليم به فهل يظن الأستاذ أنه لا يؤذى الله ورسوله أولا يعلم الله مافيه من معنى الأذى إن لم يعلمه بعض القراء الغافلين الذين يعتمد عليهم الأستاذ .

يرى فىّ الأستاذ فريد وجدى قصور الثقافة العلميـة ويرى فى ردودى على مقالاته ان لم يقل تحاملا على العقل والعلم ولـكن غضا عن سلطانهما ويؤلمه أنى أغفل من حسابى مهمة الإسلام الـكبرى فى الأرض. ويؤلمنى أن أقول إن الأستاذ يرى فىّ وفى مقالاتى ما فى نفسه وفى مقالاته، وأعجب من هـذا أنه يغفل ويعطل نصف القرآن ويرده إلى المتشابه غير مفهوم المعنى ولا مطلوب فهمه منه ، فالقرآن لا ينطق عنده فيما يبلغ نصفه بشىء أو ينطق بالمحال وما لا يقبله العقل والعلم ولا يؤلمنى أن أقول إن مقالات الأستاذ نفسها المسوقة لإثبات هذه الدعوى التى لم يسبق مثلها لا فى الإسلام ولا فى غير الإسلام متشابهاتٌ وما يراه فى نصف آيات القرآن من استحالة المعنى ومخالفة العقل والعلم فهو فى مقالاته لا فى القرآن، فكل مايرمينى والقرآنَ به فهو فى نفسه وفى مقالاته. وكل هذه المصادمة بالبديهيات والمغالطة فى المغالطات منشؤها أمران :

أحدهما أن الأستاذ لا يعرف المحال العقلى من الممكن ولا يعرف ما ذكره العلماء فى تعريفهما لأنه يعتبر معجزات الأنبياء وبعث الناس بعد موتهم من المحالات العقلية ومذهبنا ومذهب العقل والعلم ومذهب القرآن وجميع المفسرين والمتكلمين والمؤمنين أنها ممكنة لـكن كثيرا من الناس يرون ما لا يرونه بأعينهم أو ما لا يقع فى زمانهم محالا فالمـكتشفات الراقية العصرية لو كانوا سمعوها قبل اكتشافها لأنـكروها وعدوها محالات . والعجب أن المفتونين بالغرب لا يرون ممـكنا لقدرة الله ما يرونه وأشباهه ممكنا لقدرة الغرب فلو سألهم سائل عن احتمال أن يجىء يوم يقدر فيه الطب على إحياء الموتى أجابوه بالإمكان ولا ترده عقولهم وإذا سمعوا مثله من الله تأباه عقولهم ويعدونه

محالا ومعجزات الأنبياء التى لا يفتأ الأستاذ يناقشنى فى إمكانها قد سبق أن واحدا من أصحاب المجلات فى تركيا يسمى (هابل آدم) استخف بها وقال إن مكتشفات العصر الحاضر فوق معجزات الأنبيـاء ونحن حائرون تجاه رجلين من طراز واحد أحدهما يرى معجزات الأنبياء مستحيلة الوقوع والآخر يراها أهون من الواقع . وإنا أثبتنا إمكانها فى مقالتنا الأولى إثباتا علمياً وإن بنينا إثباته على مذهب القائلين بوجود اله خالق للكائنات ونواميسها والأستاذ لم يأت بشىء قادح فى مقدمة من مقدمات الإثبات ولم يردّ على مقالتى الأولى ولا الثـانية وإنما كتب لحسب كما عبر به بعض الأساتذة الكبار بعد أن قرأ مقالة الأستاذ الثانية. فدائرة الإمكان أوسع مما يظنه أمثاله بكثير وقد تنبه له علمـاء الإسلام واكتشفوا أساس مكتشفات العصر الحاضر وما فوقها قبل ألف سنة أو أكثر فرووا عن إمام أهل السنة الشيخ أبى الحسن الأشعرى قوله « فى الإمكان أن يرى أعمى الصين جناح بقة أندلس » وقد حقق المتكلمون مسألة إمكان إعادة المعدوم بعينه عند إثبات البعث، فدين الإسلام ائتلف قديما بالعقل واستغنى عن تهريب الأستاذ إياه من مواجهة العقل والعلم برد نصف كتابه إلى المتشابهات .

المنشأ الثانى أن الأستاذ لا يريد أن يصارح القراء بما تحت لسانه تفادياً من أن يقاطعه الناس (على تعبير الاستاذ نفسه) فالدين فى نظره كما فى أوربا لا يجاوز أن يكون مظهرا من المظاهر وقد صرح به فيما كتبه على صفحات مجلة (الفتح) الإسلامية ردا على الأمير شكيب أرسلان وليس للدين عنده أن ينفذ فى قلوب العقلاء فيجد مقره فيها ولا للإيمان أن يبلغ حناجرهم. وصرح فى بعض كتبه الأخيرة بأن العلماء المنتهين فى غنى عن الدين وهو الموافق لكونه مظهراً من المظاهر فلا يؤمن العاقل بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر إلا إيماناً سياسياً يستعمر به فى الارض أو اجتماعيا يحفظ به أخلاق العامة ولهذا يجوز بل يجب أن يجرى التجديد والتعديل والتبديل فى الدين بما يقتضيه الزمان والمجتمع ولا يقف هذا التجديد والتبديل عند حد . وإذا صادف مثل

ذاك العاقل مثلي ممن يتلقون الدين وضعا إلهيا و حقيقة سماوية يضحك من عقله و يجادله بكل ما عنده من المظاهر من غير أن تنفذ مجادلته ومناظرته في قلبه كما لم ينفذ فيه الدين لكن الجد يأبى الله إلا أن تكون له الغلبة لا للهزل ولنوضح بعض ما فعله الأستاذ في موقف المناظرة .

١ — فأولا انه يخالف في كلامه العقل والعلم ويتهمني بالاستخفاف بالعقل والعلم ولنرو شاهدا لما قلنا من مقالته الأخيرة :

« ليس على المسلم أن يقول حيال كل محال عقلا (إن قدرة الله صالحة لكل شيء) لأن المسلم مع اعتقاده بهذا الأصل فهو مأمور أن يعقل ما يأخذ به لا أن يسلم به تسليما وهذا ميزة المسلم على غيره » .

وإنا عند ما اعترفنا بالمعجزات وآيات البعث ما كنا قائلين بأن قدرة الله صالحة لكل شيء وإنما قلنا إن الله قادر على جميع الممكنات وقلنا إن معجزات الأنبياء والبعث بعد الموت من الممكنات العقلية لا من المحالات والأستاذ الذي يرمينا بذاك القول مكابرة يقول حيال كل محال عقلا إن المسلم مع اعتقاده بهذا الأصل أي بكون قدرة الله صالحة لكل شيء فهو مأمور أن يعقل ما يأخذ به لا أن يسلم تسليما فيجب على المسلم أن يعتقد أن الله قادر على كل شيء ويدخل في كل شيء المعجزات وإحياء الأموات على مذهب القرآن القائل (أو لم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير) بل على مذهب الأستاذ أيضا الذي يرد آيات المعجزات والبعث إلى المتشابهات فان رد صراحة القرآن بقدرة الله على إحياء الموتى أيضا إلى المتشابه فلا مندوحة عن إيمانه بها متشابهة لأن آية المتشابهات التي يتنزل إيمان الأستاذ بنصف القرآن إلى الإيمان بها ، آمرة بالإيمان بالمتشابهات حيث يقول الله فيها (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) اللهم إلا أن تعتبر آية المتشابهات نفسها متشابهة غير مفهومة المعنى فإذن يوجب الأستاذ على المسلم

أن يعتقد ويؤمن بآيات المعجزات وآيات البعث من دون أن يفهم معناها لكون معناها محالا عنده ويضيف إلى واجب المسلم أن يعقل ما يأخذ به لا أن يسلم به تسليما فإما أن يؤمن بآيات المعجزات والبعث مع الاعتقاد بعدم قدرة الله عليهما وقد كلفه أن يعقل ما يأخذ ويؤمن به ولا يسلم به تسليما فيؤمن بما لا يؤمن به ويسلم بما لا يسلم وإما أن يؤمن بها مع الإعتراف بقدرة الله عليها من دون اعتراف بإمكانها مصراً على القول بكونهما محالات عقلية فيلزمه أن يقول حيال المحالات إن الله قادر على كل شيء ويؤمنَ بالمحال .

فهذا هو مخالفة العقل ومخالفة العلم الحديث والقديم لا سيما علم أصول الدين الذي ينادي بأن قدرة الله لا تتعلق بالمحالات وأن المعجزات وأحوال الآخرة ممكنات .

٢ — وثانيا أن الأستاذ يناقض نفسه فى مقالاته ويخالف مفروضه وقد ثبت هذا بما بيناه فى الرقم (١) ولنورد مثالا آخر من مقالته الأخيرة فهو يقول فى صدر هذه المقالة بعد أن رمانا بالغض من سلطان العقل والعلم إلى حد أن كل أصحاب الأديان المتغلغلة فى عالم الغموض تستطيع أن تجد منها عونا على الاحتفاظ بعقائدها : « ان الأستاذ ـ يريدنى ـ يغفل من حسابه مهمة الإسلام الكبرى فى الأرض وهى أن يضع للناس كافة دستورا دينيا قوامه العقل وركنه العلم يوفقون به بين حاجات قلوبهم وعقولهم » .

هذا الأستاذ الذى يقول هذا القول فى صدر مقالته الثالثة ويحرّم على المسلم التقليد فى دينه وإيمانه بما كتبه فى صدر مقالته الثانية ، يرد نصف القرآن إلى المتشابهات أفيجعل دين الإسلام دين المتشابهات غير المفهومة يقتنع بأن يكون قد جعل الإسلام دينا قوامه العقل وركنه العلم ووفق بين حاجات قلوب المسلمين وعقولهم ؟ أفبهذا القول الذى يضحك العقلاء وينصر الأعداء تراعى مهمة الإسلام الكبرى ؟ أهذا الأستاذ الذى أضاف إلى قوله السابق قوله : « نعم إن الإنسانية مدفوعة إلى غاية بعيدة

من الارتقاء بكل ما أودع فيها من قوى ظاهرة أو خفية ومضطرة لأن تحطم كل ما يصدها من الحوائل ولو أسنده إلى أقدس مصدر » يربط الإنسانية المدفوعة إلى غاية بعيدة من الارتقاء المضطرة لأن تحطم كل ما يصدها من الحوائل، بآية المتشابهات ويستوقف عقلها عندها بأن يقول لها (أى الإنسانية المدفوعة الخ) آمنى ولا تعقلى ولا تفهمى ولا تطلبى الفهم؟ ولو أنصف لرأى أن مهمة الإسلام فى ابتعاد مثله ممن يضر الإسلام بينما ينصره ويضحك منه العقول والعلوم بينما يدعى تأييده بالعقل والعلم ؛ عن الدخول فى مثل هذه المباحث

٣ — أما ما عزاه إلينا من الغض من سلطان العقل والعلم إلى حد أن ندعى أن كل أصحاب الأديان المتغلغلة فى عالم الغموض تستطيع أن تجد منها عونا على الاحتفاظ بعقائدها فعلى الأستاذ قبل عزوه إلينا أن ينظر إلى فعل نفسه وقد حاول أن يضع الإسلام فى مصاف الأديان المتغلغلة فى عالم الغموض برد معظم كتابه إلى المتشابهات وسعى أن يجد فى هذا الرد عونا على الاحتفاظ بعقائده أمام سلطان العقل والعلم ولم نتكلم نحن فى الدفاع عن الأديان كلها ولم نشركها بدين الإسلام إلا فيما تشاركه وتتفق معه من الإيمان بإله خالق السموات والأرض ونواميسها قادرا على إرسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات وإحياء الناس بعد موتهم ومجازاتهم على حسب أعمالهم، دافعنا عن الأديان كلها فى هذه المسائل وأصررنا على القول بأن للكائنات إلها خلقها وأرسل الرسل واختصهم بالمعجزات وأنزل الكتب وسيعيد خلق الناس بعد موتهم كما خلقهم أول مرة وإن أنكر كلّ ذلك بعض العلوم الحديثة والقديمة وبعض العقول وهو علم الملاحدة الماديين وعقولهم، وأنى أنكر سلطان عقلهم وعلمهم حيال قدرة الله التى يتقاصر مدى علمهم وعقلهم عن منازعة سلطانه كائنا ما كان مبلغهم فى الاكتشاف والارتقاء، أنكر عقلهم وعلمهم لا العقل مطلقا ولا العلم مطلقا والأستاذ يُظن أن عدم المسايرة مع عقول الملاحدة وعلومهم خروج على العقل والعلم ولا يُظن بى أنى أستخف بما وصل إليه علم المادة فى الأعصر الأخيرة من الارتقاء وأقابل خدمته المدنية والإنسانية

بالنكران، كلا وإنما أنكر مزاحمة قدرته لقدرة الله وقد قلت فى مقالتى السابقة الطويلة أن للعلم المادى ساحة اكتشاف يسعى فى داخلها وموضوعا يبحث فيه وهو الطبيعة وليس له أن يتعدى حدوده ويخرج عن موضوعه فان تعدى وتكلم فيما وراء الطبيعة فلا يسمع كلامه لا فى الشرق ولا فى الغرب حتى إنه لا يجوز أن يكون كلامه فى ساحته وموضوعه إلا أن اكتشافه انتهى إلى هذا وما وراءه مخزون عنه لا غير ممكن ، فقد يجوز أن يبلغه فى اكتشاف جديد وهذا فيما يدخل فى موضوعه بله ما يخرج عنه فربما يكون ممكنا وثابتا فى علم آخر أوسع ساحة منه . فالعلوم المادية لا يصح ما أسند إليها من نفى الصانع وسلطانه على الكائنات وقدرته على التصرف فيها كما يشاء فى داخل حدود الممكنات وأعنى بها الممكنات بالنسبة إلى علمه وقدرته اللذين لا يجوز أن يقاسا بعلم وقدرة الخلائق فيُظن أن ما لا يمكنهم لا يمكنه فان أسندت إلى تلك العلوم دعوى الإلحاد أو دعوى وقوف قدرة الله فى الحد الذى تقف فيه قدرة الخلائق فالذنب يكون فى عقلية المدعين من المشتغلين بها أو المقلدين لهم من بعد، لا لتلك العلوم نفسها إذ العلم ليس من شأنه أن يتعدى حدوده ويتصف بالجهل المركب فيدعى لنفسه علم ما لم يعلم إثباتا أو نفيا .

وإنى أرى مثلى مع الأستاذ كمثل الاستاذ مع الدكتور طه حسين الذى أنكر وجود ابراهيم واسماعيل عليهما السلام قائلا : « ان ورود اسميهما فى التوراة والقرآن لا يكفى لاثبات وجودهما تاريخيا فضلا عن اثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها » فرد عليه الأستاذ بقوله فى نقد كتاب الشعر الجاهلى :

« معنى قول الدكتور هذا أنه لا يمكن اثبات وجود ابراهيم واسماعيل اذا جرى التاريخ على أسلوبه فى اثبات وجود الرجال وتحقيق الحوادث المعزوة اليهم مستقلا عن نصوص الكتب السماوية لأن التاريخ وسائر العلوم قد أعلنت استقلالها عن الأديان

منذ ثلاثة قرون فالتاريخ يطلب فى إثبات وجود الرجال أدلة حسية وآثارا مادية فوق ما تذكره عنهم الكتب الدينيه ومع هذا فالقول بأن إبراهيم وإسماعيل لم يثبت وجودهما تاريخيا ليس معناه أن التاريخ قد قرر بأنهما لم يوجدا ولكن معناه أنه لا يستطيع إثبات وجودهما إثباتا ينطبق على أسلوبه الحسى وهذا العجز من العلم لا ينفى أنهما كانا موجودين وأنهما بنيا الكعبة فنحن نحترم هذا العجز من العلم ونشجعه على الاعتراف به بل ولا نقبل منه أن يدعى علم ما لا ينطبق عليه أسلوبه وإدراك ما لا تصل وسائله إليه » .

هذا هو الحق الذى أنطق الله الأستاذ به فى وقف العلم عند حده قبل سبع سنين فما باله اليوم يثبت للعلم الذى أعلن استقلاله عن الأديان سلطانا ينازع سلطان قدرة الله على خلقه وحكما فى جميع الأديان بالقذف به فى عالم الأساطير والخرافات وما باله ينزه العلم اليوم عن العجز والاعتراف به فيما لا ينطبق أسلوبه عليه ولا تصل وسائله إليه وما باله لا يسمى هذا العجز باسمه بل باسم السلطان المطلق والدولة فى الأرض اللذين يحطمان كل ما يقف أمامهما من الحوائل ولو أسند إلى أقدس مصدر ونحن اليوم نقول كما قال الأستاذ أمس ليقف العلم الحديث المبنى على الحس عند حده وليعترف بعجزه عن التكلم فيما هو خارج عن موضوعه لا بالإثبات ولا بالنفى ولا يكون هذا القول منا غضا عن رقى العلم المادى وتوسعه فى حدوده ولا حطا فى مرتبته كما لم يكن قول الأستاذ بالأمس غضا عنه وحطا فيه وماذا حدث بين الأمس واليوم حتى أوجب قول الأستاذ الحديث فى العلم الحديث فهل نزل وحى على علماء العلم الحديث فنسخ القرآن القديم وقول الاستاذ القديم .

وجملة القول فى العلم الحديث أنى لم أستخف به ولا أستخف بل أقدره قدره وأحترمه وأنتظر من الاستاذ أن يحترم الإسلام والقرآن حيال العلم الحديث ولو بقدر احترامى للعلم الحديث ثم إن العلم يتغير من يوم إلى يوم وينسخ نفسه كما تغير قول الأستاذ عنه

بين الأمس واليوم والإسلام والقرآن باقيان لا يتغيران وقد قرأت قبل بضعة أيام مقالة فى الأهرام بعنوان « تيار الخليج المكسيكى » أتتها من مراسلها الخاص فى نيويورك يقول فيها كاتبها ما نصه :

« من أقوال الغربيين المأثورة أن النساء مشهورات بتغيير أفكارهن على الدوام وأرى أن هذا القول يصح فى العلماء صحته فى النساء بدليل ما يأتونه من التغيير والتبديل فى النظريات التى يجزمون بصحتها ويقرونها كحقيقة راهنة ثم لا يلبثون أن يعاكسوها برأى جديد مكذبين اليوم ما قالوه أمس وفى الغد ما يُجمع رأيهم عليه اليوم » .

فهل الذى يعدله الأستاذ بقول الله تعالى فى كتابه بل يرجحه عليه هو قول العلم الذى شبهه الكاتب بأقوال النساء وزيادة على هذا فان واحداً من أصدقائى وهو ثقة عدل حكى لى ما قرأه فى الصحف عن (اديسون) المكتشف الأمريكى الكبير أنه قال : « ما اكتشفناه من أسرار الكون بالنسبة إلى ما فى خزائنه لجدير بأن يعد من ملاعب الصبيان » فليرحم الأستاذ الحق ولا يقرنه بسلطان علم الله وقدرته سلطان علم خلقه الذى يشبهونه بأقوال النساء وملاعب الصبيان وصاحب التشبيه الثانى من أجلة رجال العلم الحديث مع أن العلم نفسه براء عن التجرؤ على علم الله والتسلطن فوق سلطانه وأى علم كافر — كما عبرت به فى مقالتى السابقة — وأتفنن فأقول الآن وأى علم جاهل يجهل على علم الله، لكن العلم المسكين البرىء ليس له لسان ينطق بما عزاه إليه المستنطقون الفضوليون ومستنطقوه من الشرقيين فضوليتهم مضاعفة حيث لا يعلمون من العلم الحديث شيئاً إلا تحطيم ديننا بسلطانه وتعطيل قرآننا احتفالا بدولته فليخبروا عما اكتشفوا فى العلم الحديث قبل أن يباهونا بما علم الأجانب منه وليعمروا دنيانا به قبل أن يخربوا ديننا .

٤ — الأستاذ يستمد فى مقالته الثالثة من كلمات الفخر الرازى فى تفسير المتشابه وقد قلت له فى مقالتى الثانية إنه يمكن أن يتوسع بعض المفسرين فى معنى المتشابه

ولكن توسعهم لا يشبه قطعاً توسع الأستاذ لإدخال آيات المعجزات وآيات الآخرة الصريحة المحكمة فى المتشابه غير المفهوم لكون معانيها محالات عنده وعدم مفهوميتها وهى مفهومة ناشئة من استحالة معانيها عند عقل الأستاذ وهذا رأى لا يشارك الأستاذ فيه أحد من المفسرين الإسلاميين ومن جراء ذلك حدثت الخلاف بينى وبينه فى إمكان المعجزات والبعث بعد الموت أو استحالتها فأنا أقول بالإمكان والأستاذ يقول بالاستحالة العقلية فان وجد له أسوة فى أى تفسير أو قدوة فى أى مفسر فليأت به شاهداً وإلا فلا يملل نفسه بنقل أقوال المفسرين التى هى بمعزل عن محل النزاع. أكرر التنبيه على هذه النقطة التى يتراءى الأستاذ كأنه لم يسمع تنبيهى عليها من قبل ثم أقول كما قلت من قبل أيضاً أن مذهبه فى استحالة المعجزات والبعث بعد الموت يبنيه على العلم الحديث المبنى على الحس والتجربة ويفسر عدم علم الحديث لما وراء الحس والتجربة بنفيه وإحالته فإذا كان العلم الحديث ينفى كل ما لا يعلم ويعده محالا ويدخل فيه المعجزات لأنه ما رآها والبعث بعد الموت لأنه ما جربه بعد فإذن يلزم أن يكون العلم الحديث ينفى وجود الله ويحكم باستحالته لتعاليه عن متناول الحس والتجربة والأستاذ على قوله الحديث يتبع العلم الحديث ويؤمن به ترجيحاً على كل شىء فهل يقول مع العلم الحديث بعدم الإله واستحالته كاستحالة المعجزات والبعث بعد الموت فأطلب منه هو خلاصة الخلاصة جواب هذه الأسئلة الثلاثة :

السؤال الأول : إذا كانت المعجزات والبعث بعد الموت من المحالات العقلية التى لا تتناولها ولا تتعلق بها قدرة أحد ولا قدرة الله فهل لا يلزم على هذا أن يكون القرآن كاذباً فى قوله : « أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى بلى انه على كل شىء قدير » وقوله : « وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه» وقوله: «زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبأن بما عملتم وذلك على الله يسير» وقوله : « كلا لو تعلمون علم اليقين

لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين » . وفى قوله عن مريم : « أنى يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر ولم أك بغيا قال كذلك قال ربك هو على هين » .

السؤال الثانى : وإذا كان القول باستحالة المعجزات والبعث بعد الموت تكذيباً للقرآن فى أصرح آياته القائلة بكونها يسيرة على الله أو هينة أو أهون فهل يكون ردها إلى المتشابهات غير المفهومة بالرغم من صراحتها وكمال وضوحها اعترافاً بعدم اتفاقها مع العقل والعلم ، خدمة للإسلام والقرآن ؟

السؤال الثالث : إن كان العلم الحديث نافياً لوجود الله على ما سبق إيضاحه فهل الأستاذ مع العلم أو مع الجهل الذى رمانا به ؟

فليكن رد الأستاذ على مقالتى هذه منحصراً فى جواب هذه الأسئلة وكفى .

مصطفى صبرى

شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً

١٥ـ٩ـ١٩٣٧

تفصيل بعض ما أجملناه فى المتشابهات

للأستاذ محمد فريد وجدي

كتب إلينا بعض الفضلاء يسألوننا عن الحكمة فى الإفضاء بمسألة المحكمات والمتشابهات فى هذه الأيام وقد وسعنا السكوت عليها أمدا طويلا ، وعن مدى تطبيقها لمن يريد الأخذ بها ؟

فنجيبهم غير قاصدين مساجلة أحد ، ولا فاتحين لمجال جديد للبحث فيها نزولا على رأى الأهرام فنقول :

إن الحكمة فى الإفضاء للناس بهذه المسألة اليوم هو ما آنسناه من الميل للخوض فى تأويل بعض المعجزات لتدخل فى دائرة الأمور المادية ، وتخرج عن كونها من الأمور الخارقة للمادة ، كما حدث فى مسألة وادى النمل ، فكان حقا علينا أن نجرد للدفاع عن الكتاب كل الأسلحة التى ادخرها هو لمثل هذه النزعة .

أما مدى تطبيق هذه الآية فالأئمة الأولون مختلفون فيها كل على حسب وجهة نظره فقال مجاهد : الآيات المحكمات ما فيه من حلال وحرام وما سوى ذلك فهو متشابه يصرف بعضه بعضا . ومنه يرى القارئ أن مجاهداً رضى الله عنه قد وسع من دائرة المتشابهات إلى حد أن جعلها تشمل أكثر القرآن . فلا يمكن أن يتصور عاقل بأنه ينكر هذا القسم أو يكذب به ، ولكنه يرى أن معانيه تعلو عن متناول العقول المادية فتقع وهى تحاول تفهمها فى الشبهات فلا تخلص منها ، وكثيراً ما يتحدث القرآن عن الملأ الأعلى ، وعن العالم الروحانى ، ويتنزل فى التعبير إلى حضيض أفهامنا القاصرة على طريقة التمثيل ، فإذا تناولنا ذلك بالتأويل زلت أقدامنا لا محالة .

وروى الطبرى عن ابن عباس قوله : « المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده

وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به . قال وأخر متشابهات، والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به » .

في هذا القول ينطبق وصف المتشابه على قسم كبير من القرآن يدخل فيه تفصيلات ضروب الثواب والعقاب ، وتعليلات معجزات الأنبياء ، وكل مايؤمن به ولا يعمل به كالأمور الاعتقادية البحتة فلا يمكن أن يقال من أجل ذلك أن ابن عباس ينكر شيئاً من المتشابهات أو يكذب به ، ولكن يقال إنه كان يؤمن به أى شيء كان مراد الله منه، ولكنه لا يبحث فيه ولا يحاول تأويله ، اعترافاً منه بأن العقل لا يستطيع فهم ماهو فوق الطبيعة لانقطاع النسبة بينهما .

وقد روى الأئمة الأولون أن أصحاب المذاهب المختلفة كانوا يعتبرون الآيات التى توافق مذاهبهم محكمة ، والتى تخالفها متشابهة ويفعل خصومهم العكس كقوله تعالى: « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » فإن نافى القدر اعتبروا ما ورد فى هذه الآية من الوعيد محكما من ناحية أنها جعلت للعبد مشيئة يستطيع أن يصرفها فيما يريد من إيمان أو كفر ، فاتخذوها دليلا على نفى القدر ، وعدوا قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» متشابها . وكان مثبتو القدر يعكسون الأمر فيقررون بأن الآية الثانية هى المحكمة وأن الأولى هى المتشابهة . فهذا أيضاً توسع كبير فى فهم المتشابهات ، ولم يقل أحد بأنهم كانوا يحسبون منكرين لها .

فالحكم على آية بأنها متشابهة معناه الحكم رفعها عن مستوى الفهم العادى إلى مستواها الأرفع الذى استأثر به الله وحده ، فيؤمن بهـا المسلم إلى أى مآل آلت ، ولا يتطاول إلى تفهمها علماً منه بأنه لا يقع على حقيقة معناها مهما حاول ذلك بقواه العادية .

من هذه الأقوال يتبين القارىء أن أئمتنا الأولين رأوا الورع لا فى توسيع دائرة

المحكمات ، ليتناولوها بالظنون والأوهام ، ولكن فى حصرها فى حدودها ، حتى لا يمكن الخلاف عليها ، ويقوم الناس منها على أمر جامع .

وقد فسر العلامة النيسابورى فى تفسيره قوله تعالى :

« والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » فقال : « هم الذين يستعملون أذهانهم فى فهم القرآن فيعلمون ما الذى يطابق ظاهره دلائل العقل فيكون محكما ، وما الذى هو بالعكس فيكون متشابها ، ثم يعتقدون أن الكل كلام من لا يجوز فى كلامه التناقض ، فيحكمون بأن ذلك المتشابه لابد أن يكون له معنى صحيح عند الله وإن دق عن فهومنا » .

ثم أضاف إلى ما سبق قوله : « لكن هنا عقدة أخرى وهى أن الدليل العقلى مختلف فيه أيضاً بحسب ما رتبه كل فريق وتخيله صادقا فى ظنه مادة وصورة فكل فريق يدعى بمقتضى فكره أن الدليل العقلى قد قام على ما يوافق مذهبه ، وتأكد به الظاهر الذى تعلق به ، فلا خلاص إلا بتأييد سماوى ونور إلهى ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » .

فأئمتنا الأولون كانوا يجعلون الدليل العقلى فيصل التفرقة بين الأمور ، ويعتبرون فى الوقت نفسه بأن الناس يختلفون فيه قوة وضعفا ، ولكنهم ما كانوا يحكمون على فريق من المتخالفين فيه بالكفر .

أما ماورد فى الكتاب من معجزات الأنبياء فهى من الخوارق للعادات التى يؤيد الله بها رسله عليهم الصلاة والسلام . وقد أثبتنا حدوث الخوارق على أيدى الأولياء كرامة لهم، فهل ننكرها على الأنبياء وهى الأساس الوحيد الذى دعموا عليه رسالاتهم.

وكيف ننكرها وقد وردت بالنص فى كتاب الله محكمة ، وكانت من الأدلة المحسوسة على صدقهم . فمن الذى يستطيع أن ينكر أن عصا موسى انقلبت حين ألقاها حية تسعى، وأن عيسى عليه السلام كان يبرئ الأكمه والأبرص ويحيي الموتى بإذن الله

إلى غير ذلك مما ورد محكما فى الكتاب ؟ ولكن الذى نحوله إلى قسم المتشابهات إنما هو تعليل تلك الخوارق بما تعلل به الأمور العادية كما فعلوا بمعجزة سليمان عند ما مر بوادى النمل ، فإنهم بما قالوه قد حولوها إلى أمر عادى ، وهو الذى دعانا إلى كتابة ما كتبناه فى مقالتنا الأولى بالأهرام .

وكذلك يجب أن نمتنع عن البحث فى كيفية إحياء عيسى عليه السلام للموتى ، وإبرائه للأكمه والأبرص ، وكيفية انقلاب عصا موسى عليه السلام حية ، كل ذلك وأمثاله لا يجوز الخوض فيه لأنه فعل الخالق نفسه وقد نسبه إلى قدرته ، فيكون من الفضول التعرض لتفهم تعليله .

فالإسلام يطالب الأخذ به أن يعتقد بحدوث المعجزات فعلا فى عالم الأعيان ، مسندا إحداثها إلى الله ، غير باحث فى كيفية حدوثها مفوضا إليه تعالى أمرها . وهذا ما قصدنا إليه من رد آيات المعجزات إلى المتشابهات . والآيات الدالة عليها محكمات فيما دلت عليه نصا ، متشابهات فيما يرجع إلى تعليلها بالأسباب الطبيعية .

أما مسألة البعث والنشور فلعلى أكثر كتاب العربية تآليف فى إثباتها ، وهو من ضروريات الدين وأسسه التى لا يقبل من مسلم أن يتردد فيها . فالآيات الدالة عليه محكمات فى مدلولها ، وهى من الكثرة بحيث لا ينبغى أن يدخل مدلولها ذلك تحت المناقشة والجدل . والبعث والنشور ليس أساس الدين الإسلامى وحده ، ولكنه أساس جميع الأديان السماوية . فكل دين سماوى يطلب إلى الناس عمل الخير وتجنب الشر ، فإذا لم يكن ذلك قائما على أن هناك يوما آخر يجزى فيه المحسن على إحسانه والمسىء على إساءته لتهايل ذلك الدين على نفسه .

هذا ما أردت إيراده لمن بعث إلينا يستزيدوننا تفصيلا لما أجملناه ، وأظن انى قد وفيت الموضوع حقه والله ولى الكفاية .

محمد فريد وجدى

دفع تهم ورد عدوان

من فريد إلى رشـيد

قرأت فى « الأهرام » كلاما عنى للأستاذ رشيد رضا وقرأت فى الصدد نفسه حكمة للجاحظ وهى قوله : « الصدق والوفاء توأمان ، والصبر والحلم توأمان ، فيهن تمام كل دين ، وصلاح كل فساد ، وأضدادهن سبب كل فرقة ، وأصل كل فساد » فعجبت من هـذا الاتفاق ، ورجوت الله أن يجعلنا من أهل الصدق والوفاء والصبر والحلم .

عهدت الشيخ رشيد رضا مناظرا عنيفا ولـكنى ما كنت أعهده كما أراه أخيرا متقولا متجنيا يضع قلمه حيث أراد لا يبالى أين وقع ، ولا يكترث أخطأ أم أصاب !

هاجمنى الشيخ رشيد وأنا آمن ما أكون منه أخذ على أمورا :

أولها — ما كتبته فى المحـكم والمتشابه نقلا عن ثقات المفسرين فحـكم بخطأى وخطأ إمامهم فخر الدين الرازى .

ثانيها — ادعى علىّ أنى أؤيد معارضيه الأتراك من مبدأ اللادينية ، ومن إيثارهم القوانين الأوربية على شريعة الإسلام ، ونقل عنى أنى قلت إن كل هـذا اقتضاه رقى الشعب التركى الذى أصبح لايناسبه التشريع الإسلامى العتيق البالى (اللهم عفوا) .

ثالثها — انى كتبت فصولا فى جريدة الجهاد تحت عنوان ـ الإسلام دين عام خالد ـ وفيها مع مدح الإسلام ما هو مخالف لعقائده .

رابعها — انى نشرت بالجهاد تحت عنوان الإسلام يدعو إلى الأخوة العالمية العامة وإلى توحيد الأديان ، وتحكيم العقل والعلم فى العقائد ، وإن فى آرائنا فى ذلك ماينافى الإسلام .

خامسها — انى صرحت بأن الإسلام الذى جرى عليه المسلمون ينقضه العقل وعلم هذا العصر ، وانه لايمكن قبوله فى هذا الزمان إلا بما أفسره أنا به (أعوذ بالله) .

سادسها — انى أنكرت معجزات الأنبياء وعذاب النار .

سابعها — انى استندت فى إشادتى بالعقل على حديث لا يصح عن النبى صلى الله عليه وسلم .

هذه جملة التهم التى رمانى بها .

فأما عن الأمر الأول فإنى منتظر أن أقرأ فيما وعد بنشره خطأى وخطأ إمام المفسرين .

وأما عن الأمر الثانى فإنى قد كتبت فى مجلة الفتح ، وهى الصحيفة التى رضيها مناظر لى مجالا لمساجلتى ، قولى وهو :

« أما ما ذكره الأستاذ (أريد مناظرى ذلك) من أن الحكومة التركية تمنع الأذان والصلاة بالعربية ، وتعاقب من يؤديهما بها ، فالجواب عليه هو ما ذكرته مرارا (أريد فى الأهرام والفتح) وهو أن الأتراك فى حالة ثورة لم تنته بعد ، والثورة تدفع إلى كثير من (الإفراطات) ، وضربت مثلا بالأمة الفرنسية التى تجارأت على حذف الدين أصلا من مجتمعها فى إبان ثورتها ثم أعادته بعد أن هدأت أعصابها وثاب إليها اتزانها » .

فهل فهمت من هذا أننى أقررت الأتراك على ماصنعوا وقد وصفته بأنه نتيجة ثورة والثورة فيها إفراط وتفريط وغلو ، وشبهت عملهم بعمل فرنسا إبان ثورتها ؟

فأنا اليوم أطلب إليه أن يأتينى بالأدلة على ماعزاه إلىّ من نص كلامى ، لأنها تهم تضر بمثلى ضرراً لا حد له ، وتحط من كرامتى إلى مدى بعيد ، وها أنا أفصل له طلباتى مستشهدا جميع قراء « الأهرام » عليها فإليه :

١ : من أى كلام لى أخذ على أنى أستحسن مبدأ اللادينية ؟

ب : ومن أي قول لى أخذ تفضيلي للقوانين الأوربية على شريعة الإسلام ، وقد قلت فى جميع كتبي بأن شريعة الإسلام أكمل الشرائع ، وإن أوربا لما تصل إلى مثلها ، وإنها شريعة خالدة تصلح لكل زمان ومكان ، وإن العالم كله سيعول عليها فى المستقبل ؟

ج : ومن أية كتابة لى استمد اتهامى بما ذكره عنى من أنى قلت: إن الشعب التركى أصبح لا يناسبه التشريع الإسلامى العتيق البالى (أستغفر الله) ، أنا الذى أعلنت على رؤوس الأشهاد أن العالم المتمدن كله سيؤوب إليها ، ودللت على ذلك فى بحوث مستفيضة ؟

وأما عن الأمر الثالث وهو انى كتبت مقالات تحت عنوان (الإسلام دين عام خالد) فيها ماهو مخالف لعقائده ، فإنى أرجوه أن يبين لى تلك المخالفات واحدة واحدة.

وإنى لسائله فى هذه المناسبة سؤالات أرجوه الجواب عليها :

١ : إن هـذه المقالات نشرت فى جريدة يومية منذ نحو سنتين فما الذى حمله على السكوت عليها إلى هذا اليوم ؟ أما خشى أن يفتتن الناس بها، وقد رأى عشرات منهم يحبذوننى بسببها كتابة على صفحات تلك الجريدة ، ويثنون على من أجلها نثرا وشعرا، وأخذ جماهير منهم يتحدثون بحسن وقعها فى مجالسهم وأنديتهم ؟ فأى مانع منعه طوال تلك الفترة من التنبيه على أخطائها ، فأخفى ما فى نفسه حتى جمعت تلك المقالات إلى كتاب تخاطف النـاس منه بضعة آلاف وجال جولته فى الآفاق ، وقرظته الصحافة الإسلامية فى مشارق الأرض ومغاربها ، وشرع فى ترجمته الهنـود إلى لغتهم وبعض الجماعات الإسلامية فى أوربا إلى الفرنسية والإنجليزية والجاوية وغيرها، فهلا دفعه الواجب الدينى إلى تدارك ذلك الخطر قبل استفحاله ، وتلافيه قبل استشرائه ؟ إنه لم يفعل شيئاً من ذلك ، ولـكنه اليوم ، بعد أن لم يبق بلد إسلامى فى الأرض لم يتناول هذا الـكتاب بالإعجاب ، هب يعلن على رؤوس الأشهاد أن فيـه أموراً مخالفة لعقائد الإسلام ،

فهلا كانت تلك الغيرة الوثابة منه والخطب سهل ، وتدارك الخطأ فيه ميسور إن كان هناك خطأ ؟

هذا الذى حيرنى من أمر الشيخ وحير جميع الذين قرأوا ما كتبه عنه بالأمس !

ب : لقد وضع الشيخ كتاباً بعد كتابى بنحو سنتين أسماه (الوحى المحمدى) فلماذا لم ينبه فيــه على أخطائى فيما تصدى له فيه من أمثال مباحثى كما جرت به عادة المؤلفين ، وثار فى الأيام الأخيرة يعلن الناس بأنى قد شططت فيما كتبت ، ويجرؤ على أن يتقول على ما لم أقل ؟

وأما الأمر الرابع وهو قول الشيخ رشــيد بأنى قد نشرت بالجرائد مقالا تحت عنوان (الإسلام يدعو إلى الأخوة العالمية، وتوحيد الأديان الخ) وفيه مايخالف الإسلام الحق وقد مرت على نشر ذلك المقال شهور ، فلماذا لم ينبه النــاس إلى تلك المخالفات من نص أقوالى ، وكان هذا واجباً عليه المسلمين جميعاً وهو خبير بما يجر إليه إهماله ؟

وأما الأمر الخامس وهو أنى قد صرحت بأن الإسلام الذى جرى عليه المسلمون ينقضه العقل ، وإنه لايقبل إلا بما أفسره أنا به ، فهو من أغرب مايوجه إلى من التهم ، فإنى قد صرحت فى كتاباتى كلها بأن الإسلام حاصل على جميع المقومات الأدبية التى تجعله دين الـكافة فى كل زمان ومكان ، وبأنه فى غير حاجة لإصلاح جديد وان أسلافنا قد قاموا منه على طريقه فنحن ندعو إليها ونشيد بذكرها ، فأنا أطالب الشيخ رشيد بأن ينقل من كلامى ما يثبت هذه التهمة ليطلع عليه القارئون .

وأما عن الأمر السادس وهو انى أنـكرت معجزات الأنبياء وعذاب النار ، فأنا أكلفه بأن يثبت ذلك من نص أقوالى ، وقد كتبت للأهرام مقالا قبل نشرها لمقالة الشيخ بينت فيه مذهبى فى ذلك ، وقد نشرته الأهرام اليوم ، فأنا أسمح له بأن يغفله من حسابه ، وأريده على أن يأتينى بما اتهمنى به من أقوالى التى نشرت قبله .

وأما عن الأمر السابع وهو انى قد استندت فى إشادتى بالعقل على حديث لايصح

عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فأجيب بأنى قد نقلته من المؤلفات المتداولة فى أيدى المسلمين ، فهب انه لم يصح أليس يؤيد الـكتاب معناه ؟

فما هو ذلك الحديث الذى شن علىّ الشيخ رشـيد غارة شعواء من أجله ؟ هو « الدين هو العقل ولا دين لمن لا عقل له » ألم يقل الله تعالى فى الـكتاب عن الـكافرين: « وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير . فاعترفوا بذنبهم (وهو انهم ما كانوا يسمعون ولا يعقلون) فسحقاً لأصحاب السعير » وقال تعالى: « ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون » . وكرر سبحانه فى الـكتاب قوله: «أفلا تعقلون» مرات كثيرة؟

أليس معنى هذا كله أن الدين هو العقل وأن لا دين لمن لا عقل له ؟

وكيف يكون على دين قيم من ليس له عقل يفرق بين الحق والباطل ، وبين الرشد والغى؟

ألم يقل أئمتنا انه لا بأس من رواية الأحاديث وإن كانت ضعيفة إن وافقت مانص عليه الـكتاب من كل وجه ؟

وبعد ، فإن النـاس اليوم يتساءلون ما الذى يدفع الشيخ رشيد منذ اجتمعت القوى ، وتراصت الصفوف لحماية الدين ودفع الشبهات عنه ، لأن يندس فى الجماعة يفرق وحدتها ، ويجوس خلال الصفوف يخل تلاؤمها ، يطعن فى هذا ويشنع على ذاك ، ويملأ الصحف كتابات فى خلافات لفظية يحول بها طوائف من المسلمين إلى ناحيته لدرء عاديته ، وكف ثائرته ؟

لو كانت ثائرته هذه فى حق صراح لوجب عليه فى هذه الظروف تهدئتها ، فكيف وهى فى باطل محض لا مبرر له ؟

فهل هو يرى أن هذا الظرف أحسن الظروف لحملته الشعواء على اخوانه المسلمين وللإعلان بأنه هو وحده حامى حمى الدين ، وملاذ اللائذين ؟

محمد فريد وجدى
١٩٣٣/١٠/٣

لواحق ووثائق

(٥)

الخطابان المتبادلان بيني وبين حضرة صاحب السعادة طه حسين بك
(صاحب المعالي طه حسين باشا) المستشار الفني بوزارة المعارف

سيدي صاحب السماحة الأستاذ الجليل :

تلقيت كتابك[1] الممتع الذي تفضلت فأهديته إليّ .

وإني أشكر سماحتكم هذا الفضل العظيم وما أشك في أني ساجد في قراءة كتابكم متعة العقل والقلب والشعور جميعاً . قد أقنعني أيسر النظر فيه بأنه يصور قلبا ذكيا وبصيرة نافذة وعلما واسعا عميقا بأمور الدين وأمور الفلسفة معا ، وإني لا أفهم لإنكار المعجزات معنى ولا أفهم أن يحكم العقل الإنساني الذي مهما يقوى فهو ضعيف في أمور لا يستطيع أن يبلغ كنهها والأمر لا يعدو إحدى اثنتين فإما إيمان فيه اعتراف بالنبوات وما تقتضيه هذه النبوات ، وإما جحود للنبوات وما تقتضيه وأبغض إلى أن يؤمن الناس ببعض الكتاب ويكفرون ببعضه الآخر .

وقد رأيت من سماحتكم شيئاً من الشك في بعض ما كتبت ولكني أعتقد أنكم لو قرأتم كتبي في شيء من الاستقصاء والتعمق لاقتنعتم بأمرين ، أحدهما اني لا أحب التأويل ولا أميل فيه إلى آراء الشيخ محمد عبده رحمه الله ولا أحب أن تحمل النصوص ما لا تحتمل ولا أن أخضع الدين للعلم لأن العلم يتغير والدين ثابت . الثاني اني لم أنكر المعجزات الكونية ولم أنكر معجزة ما وقد لامني في ذلك صديقي هيكل باشا حين كتب عن الجزء الأول من هامش السيرة ، وظن أن في تحدثي عن المعجزات خطراً على عقول الشباب ولكن الحق شيء ولوم اللائمين شيء آخر . وإني لأرجو حين أفرغ من قراءة كتابك النفيس أن يتاح لي شرف لقاءك لأتحدث إليك في هذه الموضوعات التي أوثرها أشد الإيثار ولأشكر لك هذا الغذاء القيم الذي قدمته إلى عقول الناس في عصر تشتد فيه حاجتهم إلى مثله .

وإني أرجو أن تتفضل فتقبل تحيتي صادقة وشكري محمودا ...   طه حسين

---

[١] القول الفصل .

سيدى صاحب السعادة :

تلقيت خطابكم الكريم المعرب عن تقديركم الغالى لكتابى الذى أهديته لسعادتكم وكان هذا أول خطاب ورد إلىّ ممن تكلمت عنهم فى هذا الكتاب فسرنى من عدة وجوه أولا من نصه على أنكم لاتنكرون معجزات الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وثانيا من اعترافكم بأن فى هذه البلاد من ينكرون المعجزات من رجال الأدب وعلماء الدين تصريحا أو تأويلا وإن حضرتكم لا توافقونهم على آرائهم بل توافقوننى فى نسبة ما نسبته إليهم وفى رد ما رددته عليهم . وهذه شهادة لكتابى وتأييد له أى شهادة وأى تأييد .

وهناك تأييد ثالث ينص على أن الإيمان بالنبوة لا تتفق مع إنكار معجزاتهم وقد كان ذلك مما خفى على منكرى المعجزات من المؤمنين بالنبوات .

هذا ، إلى أن كتب الدكتور طه حسين فى كتابه إلىّ ما كتبته أنا فى كتابى من الآية الناعية على الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض . وبذلك تم الاتفاق بيننا وحق لى الفخر بأنى قد كسبت كبير أدباء مصر ، ولا حرج إذا قلت كبير أدباء مصر ، ونعما هو عوضاً عمن خسرتهم فى مناقشة مسألة المعجزات من كبار العلماء وصغارهم المكابرين فى بحث المسائل العلمية والمستهترين فى تأويل النصوص . فيهم من أنكر وجود الشيطان ورفع المسيح مدعياً عدم دلالة القرآن عليهما ولاسبب لإنكاره إلا ماهو سبب لإنكار المعجزات من منكريها أعنى كون الشيطان من المغيبات ورفع المسيح من الخوارق . وفيهم من قال إن قول القرآن فى سورة القمر (انشق القمر) ليس معناه انشق القمر وإنما معناه ظهر الحق يقول هكذا ولا يفكر فى أنه تأويل بعيد لحد أن يجعل سورة القمر صورة ظهور الحق وفيهم من فهم من قول البردة :

لم يمتحنا بما تعيا العقول به ... حرصاً علينا فلم نرتب ولم نهم

مدح نبينا صلى الله عليه وسلم بنفى المعجزات عنه على الرغم من أبياتها الكثيرة

الأخرى المادحة بالمعجزات . ومرجع كل هذه المكابرات إنكار الخوارق بحجة مخالفتها لسنة الكون ولكن الدكتور طه أتى فى جواب حجتهم هذه بفصل الخطاب فقال فى كتابه إلىّ إن الدين ثابت والعلم متغير فافترق من منكرى المعجزات فى أساس المسألة واتفق مع الحق وهو ما كنت أنتظره منه بالقياس على مما عرفته منذ بضع سنين بمقالاته فى الجرائد منحازا إلى جانب الأقوى من الرأى والأضعف من الناس وبما قرأت من كتبه وما قرأت منها إلا القليل كما أن ما سمعته من خطبه انحصرت إلى محاضرته الأخيرة فى جامعة فاروق وقد سمعتها مصادفة فى الإذاعة فسحرتنى ووجدت قوة القلم انضمت إلى قوة اللسان فصارتا فى الدكتور طه قوة واحدة ممتازة ولهذا يجد الإنسان فى كتاباته — ولا كتابة له — جاذبية النطق وسحره وفى خطبه نيقة الكتابة وانتظامها وهذا كما أن قوة البصيرة فيه إدراك وإحساس معا .

لا أطيل عليكم القول وإنما أفصح قبل ختمه عن أملى فى أن يزداد بيننا التفاهم والتواد بقدر ما أتقدم فى مطالعة كتبكم وتتقدمون فى قراءة كتابى الذى بيدكم ولاسيما عند الإضافة إليه ما أرجأت نشره بسبب أزمة الورق رغم كون المنشور جزءا صغيرا من ذلك الكل المسمى (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين) ممثلا للباب الثالث من أبوابه الأربعة . وإنى مؤمل أيضاً أن تجدوا فى كل من الكتابين إخلاصا زائدا نحو الدين والعقل إخلاصا يأبى الابتعاد قيد شعرة عن كل من هذين المبدأين العزيزين ، ولا أقول إنكم ستجدون فى كتبى علما واسعا مهما تكرمتم فذكرتموه فيما يصوره كتابى القدم، ولكن الحق والعدل اللذين كل ما عندى من أسباب الفخر هو الصراحة فيهما إنه هو وأخاه الكبير إنما يصوران جهد المقل وجهاده وإن كان جهدا كثيرا وجهادا خطيرا .

وفى الختام أرجو أن تتفضلوا فتقبلوا تحيتى وسلامى واحترامى المخلص .

مصر الجديدة : ١٧ جمادى الأولى ١٣٦٣
١٠ مايو سنة ١٩٤٤

مصطفى صبرى

أغلاط الجزء الرابع المطبعية

٦ ، ٢٣ ذلك القول ١٣ ، ٢٠ كلامُ الله ٢٦ ، ٧ الفلسفة ٣٢ ، ١٥ حماقةً ،
٢٠ المستقبل ٣٤ ، ١٩ بيلاردو ٦٢ ، ٢١ أدلة ٦٧ ، ١٤ وكُتب ٧٢ ، ٣ » ٥١-٢٥
١٢٥ ، ٢٠ تشابهها ١٤٩ ، ٦ البيان (١) » ١٨٤ ، ١٣ أنه كان ١٩٠ ، ٦ على مجىء
٢٠٨ ، ٣ موكولة ٢١٩ ، ٩ ذلك الأمر ٢٢٠ ، ٦ اضطراريا ٢٢٤ ، ١٧ هو الحركةُ
٢٣٣ ، ٢٠ فها نحن أولاء ٢٤٠ ، ٨ بقانون ٢٥٠ ، ١٨ فليُمدّ ٢٥٥ ، ٢٣ الكبير
الشيخ زاهد ٢٦٣ ، ١٥ إنه ٢٦٧ ، ١٦ فى إنحائه باللوائم ٢٧٦ ، ٢ حملاتى على ضعف
إمام الطائفة فى ديانته بنبوة الأنبياء بل على ضعف علمه أيضا بوجود الله ، لكن الشيخ الخ
٢٨٧ ، ١٤ وقد ذكرهم ٢٩٢ ، ١٧ الأستاذ على عبد الرازق ، ١٨ على بضع عشر
٢٩٥ ، ٢٠ (١) ٢٩٦ ، ١٠ حياته [راجع ٣٢ جزء أول] ٢٩٨ ، ١٠ من العمل
٢٠٧ ، ٤ ، ٣٠٧ ، ٤ إخصائيِّين مسيحيِّيْن ومسلم ٢١١ ، ١٨ ، ٣١١ ، ١٨ عدد
٥١٦ ، ٢٠ اشتركوا وتواطأوا على ٢١٢ ، ١١ ٣١٢ ، ١١ عن الأئمة ، بالشق الثانى ،
١٢ إخـــــراج الفقه ، ٢٣ إلغاء القرار ٢١٣ ، ٦ ٣١٣ ، ٦ وبرأ ، ١٩ من كلية
٢١٤ ، ٦ ٣١٤ ، ٦ أئمة الفقه ٣٢٤ ، ١٠ أو يكون ، ٢٠ منطويين ٣٢٧ ، ٤ أو الأخ
أخته ، ٢٣ يلتحق ٣٣٥ ، ٨ وقضاتها ٣٤١ ، ٣ أهميتها ، ٤ حق الفهم – إلى حد
الاحتفاظ بها حتى للنصرانى على حساب الإسلام – إذا فكر ٣٤٨ ، ٢٣ فى الآونة
٣٥٣ ، ٤ هذا القول ٣٧٥ ، ١٤ من على ٣٨٣ ، ١٧ وبين علماء الأزهر ٣٨٤ ، ٧
من الأئمة » ٣٨٩ ، ١ لاسيا ، ١٠ الكاملين ٣٩٠ ، ١٦ ماأجملناه ، تمميزما ٤١٤ ، ١٩
وماأشبهها ٤٢٨ ، ٢١ آسف ٤٤٠ ، ٦ مالا يقول .

بقية أغلاط الجزء الثانى

٧ ، ٢٠ بالمقوبات ٢١ ، ١٧ سيدنا ، وكونه ٣٢ ، ٢٠ ولم يبق ٣٤ ، ٨ وأنا أقول : إن رمى ٣٨ ، ١٢ نظراً ٣٩، ١٤ وأنا أفهم ٤٣، ٢٠ الفلسفة ١١٩، ١٦ وقد لجأنا ١٢١ ، ٤ الوجودات ١٢٦ ، ٧ ليبنتز، ١٣ ليبنتز ١٣٠، ٧ وجوده ١٣٨، ٢٣ لكانت ١٦٣، ١٣ الإنسان ١٨١، ١٥ بجددنر ١٨٧، ١٤ واقفا ١٩٦، ٢٢ المفكرين ٢٠٢، ١٤ والثانى ٢٠٣، ٢١ العلل، ١٦ مونادولوژى ٢٠٤ ، منها ٢١٤، ٤ الحسبانية ١٤ زعم ٢١٥ ، ٢٢ إن لم أومن ٢٣٨، ١٨ جاء ٢٤٢، ٢٠ اعتداد ٢٤٧، ٢٢ أيضا: ٢٤٩ ، ١٩ الماديين ٢٥٤ ، ٢ فيما يأتى ٢٦٨ ، ٢ إثبات ٢٧٢ ، ١ فى المجربات ٢٧٥ ، ١٥ منطق ٢٧٧ ، ١٣ جهلاء ٢٨٥ ، ٢٣ «مذهب الماديين والعلم» ٢٨٧ ، ١٥ تجربة ٣٢٩ ، ١٥ ولا يُعَدُّ ٣٤٤، ٥ حقيقية ٣٤٨، ٢١ اللاتينى ٣٤٩ ، ٢ شربوا، ٢٣ المؤيد ٣٥٠ ، ٢١ قولاقلر ٣٥٣ ، ١٩ زرافات ٣٥٦ ، ٢٦ الجوهر ٣٥٩، ١٥ جوستاف ٣٦٠ ، ١٤ النظريات ٣٦١ ، ١١ استثناء ٣٦٤ ، ٤ أحد ، ١٠ المعترفين ٣٦٨ ، ١١ هيوم ٣٨٣ ، ١٤ طاقتهم ، ١٩ فانظر ٣٨٦ ، ٩ الذين ٣٨٧ ، ١٤ الفقه ٣٩٠ ، ٢ الالكترونات ٣٩٣ ، ٩ خلقت ٤٠١ ، ٤ شكسبير ٤١٢ ، ١٦ بوجوده ٤١٤، ١٠ السلبى ٤١٧ ، ٧ الجزافية ٤٢٤، ١٩ تتصور ٤٢٥، ١٣ سرماية ٤٢٧ ، ١٠ السبب ٤٢٩، ١٧ لم يتمكن ٤٣٦، ٦ المذكور ٤٤٣، ١ الوجود ٤٥٧، ٣ يريد ٤٦١، ١٣ يتوقف ٤٦٢ ، ٣ الطبيعة ٤٧١ ، ٤ وأنا أقول : إن رمى ، ٧ المعترفين ، ١١٩، ١٦ وقد لجأنا ١٢٤ ، ٤ عمن أوجد الله ١٥ ، ١٣ فى قوة الاقتناع ، ٢٢ ولا يُعَدّ ٤٧٢ ، ٢ ٣٦٣ ٤٧٢ ، ٦ سرماية ، ١١ ، ٤٦٩ ، ٧ لكان تفوقُ ، ١٣ نالت ، ١٤ ، ٣٩٦ ، ١١ نقلا عن كتاب .

بقية أغلاط الجزء الثالث المطبعية

٢٩ ، ١٩ اليمن٦ ، ٤٤ ، ١٩ تحت٩ ، ١٧ ٦٤ ، ٨ تخرق٦٩ ، ٦ وإن كان، ٧٤، ٦
آنطون ، ٧٥، ٢الاستبعاد، ٧٥ ، ٨ وبقى ٩٣ ، ٢٢الذى قوّل١٠٢، ١١الذهنى١٠٣، ١٤
ولاوجود١١٤، ١٦ الجزئى١٢٠ ، ١ لأنه ١٢٢، ١٢ عندالفلاسفة ١٢٥، ٢٠ والإرادة
١٤٧ ، ١٤ حائز ١٥٠ ، ١ آمنوا ١٥٢ ، ٢٢ من حيث إنه ١٦٥ ، ١٥ الموجود
١٦٧ ، ٢٠ التمينات ١٨١ ، ٣ والنافية ١٨٢ ، ١٣ كله لله ١٨٧ ، ٨ هذا المذهب
٢٠٤ ، ٨ فتأمل ٢٢٧ ، ١٠ بهذا القول ٢٣٢ ، ٥ واجب ٢٤٠ ، ١ وأن كل شيء
٢٦٧ ، ٥ ولم يشركوا ٢٦٨ ، ٧ ثم يمكنك توجيه كون الله متعددا بعدد، ٩ كما يكون
٢٧٩، ٢٤ لما اجترءوا ٢٨٣ ، ٢١ من حيث إن ٢٨٤ ، ٨ شطحاتهم ٢٨٧ ، ٣ نقشبند
٣٢٠ ، ١١ على أنلا ينفك ٣٢٥ ، ٨ الوجـود الحاصل ٣٣٤ ، ٦ فمنهم من آمن
٣٣٦ ، ٥ فمند ٣٣٨ ، ١٥ بحيث ٣٣٩ ، ١٨ بحيث ٣٤٢ ، ١٤ معروفة عنـد
٣٥٥ ، ١٢ وإرادته ، ٢١ أحدهما ٣٦٦ ، ٢٢ يصدق عليها أنها لا تدخل ٣٦٩ ،
٨ ببراهين ٣٨٦ ، ٥ السلسلة ٣٩٢ ، ٢٠ الماتريديين ٣٩٦ ، ٦ بحيث ، ١١
شهيد ، أقول ، ٢٢ التوفيق . » ٣٩٧ ، ١٢ يؤول ٤١٩ ، ١١ كالجبر ، ١٢
الجبرين ٤٢٠ ، ٣ مجبور ٤٢٢ ، ١٢ مؤتلفين ٤٢٦ ، ١ ولا الشيطان (١)
٤٢٩، ٣ مجبورا ٤٣١ ، ٨ تتبعها ٤٣٣، ٢٠ وإن لم تعترضوا ، ٢٢ فى هذا الـكتاب
أعنى الـكتاب الذى نقلنا عنه هذه الـكلمة الطويلة وهو (تحت سلطان القدر)
٤٤٢ ، ٨ الإنسان ٤٤٦ ، ١٤ حائز ، ٢٠ فيؤول ٤٥١ ، ٨ عمرو بن العـاص
٤٥٥ ، ٤ يبقى ٤٥٥ ، ١٤ التنكير ٤٦٣ ، ٢٠ وجود النشأة الأخرى متوقف عليه
٤٦٧ ، ١٤ وبرد ٤٦٨ ، ١٥ نقض ٤٧٣ ، ٩ بأنه إنمـا يتصور ، ١٥ والاسحاقية
٤٧٤، ١٩ الفلسفى ٤٧٤، ٢١ وإذا كان دليلنا ٤٧٧ ، ١٧ لايعلمونه ... مالايعلمونه
٤٧٨ ، ٣ وأنصار ٤٧٩ ، ٢٢ إبطال ٤٩١ ، ٣ ومسئولية .

أسماء الرجال المذكورين فى الجزء الرابع

من « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

فهرس الأبحاث المذكورة فى الجزء الرابع

بل إن هذا العلم يمنع المفتونين به عن الإيمان بوجود الله ١٧

النقاش الجارى بين الأستاذ فرح أنطون والشيخ محمد عبده واحتياج هذا النقاش إلى الاستئناف لعدم كون الشيخ ناجحا فى ذلك النقاش ١٧

ولو كان الشيخ محمد عبده أتى بجواب مقنع يشهد له بالغلبة على خصمه لما اجترأ الأستاذ فريد وجدى على أن يقول فيما كتبه ردًّا علىّ عند مناقشة مسألة المعجزات : « إن الشرق الإسلامى لم ينبس بكلمة لما اتصل بالغرب ورأى دينه ماثلا فى عالم الأساطير مع الأديان المقذوفة إليه بيد العلم الحديث، لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ١٧ـ١٨

منشأ الجرأة للمتوسمين فى تكذيب الأحاديث إلى حد أن لا يبالوا بما يتضمن هذا التوسع فيصعد الأمر من تكذيب الرواة إلى تكذيب الرسول ، كون النبوة عندهم عبقرية ، لا رسالة حقيقية من الله .. فيكون سهلا عندهم على الرواة أن يعزوا إليه مالم يقله ، ويكون سهلا على المصريين أن لا يصدقوه فيما قاله أيضاً ١٩

هذا حال الحديث وطريق رفضه . ثم يجىء دور القرآن ويكون طريقهم إلى رفضه استعمال الجرأة أيضاً إن لم يكن فى تكذيب رواته ففى تأويل معناه لاعبين بعقول القراء الغافلين . فلو نظروا إليه نظرهم إلى كلام الله لالتزموا بعض التحوط وخشوا بعض الخشية أن يكونوا مخطئين فى التأويل .. لكن مبدأ التحول المصرى من النبوة إلى العبقرية يحل جميع هذه المشكلات ويفتح أمام المؤولين أوسع باب ١٩ ـ ٢٠

وآخر نماذج التأويل فى القرآن بعد ما سبق الأستاذ فريد وجدى من رد آيات المعجزات والبعث بعد الموت إنكار الشيخ شلتوت وجود الشيطان ٢٠

بدعة إنكار المعجزات فى صورة تأويلها مأثورة للكتاب المصريين من الشيخ محمد عبده ٢٠

تفسير الشيخ رشيد رضا قوله تعالى « انشق القمر » بقوله : ظهر الحق ، وتفسير الشيخ شلتوت لآيات رفع عيسى عليه السلام، برفع روحه وقوله فى نزوله المعدود من أشراط

تتطور العلاقات الاجتماعية التى يحكمها القانون، ولذلك يجب تفسيره بشكل ينجو من الجمود ويجعله متمشياً مع الحياة وملائماً لها بصرف النظر عن غرض الشارع وقابلية اللفظ الذى استعمله فى نص القانون .

ولاشك أن هذه التوسعة فى التفسير تجعله تلاعباً بالقانون ٣٤٥ .

بل القانون البشرى نفسه، فضلا عن تفسيره بالشكل الآنف لايخلو من أن يكون خديعة يخدع بها الناس بعضهم بعضا ويتخذها أداة العدالة فيما بينهم عدالة تقسمهم إلى طبقتين حاكمة وضعت القانون ومحكومة أفتات عليها الواضع ٣٤٥ .

أما القانون الإلهى فالحاكم فيه هو الله والناس حتى السلطان سواء أمامه غير محسين بثقل الحكم عليهم لكونه على السوية ولكونه من الله الذى خلقهم ٣٤٥ .

وأما تعييب هذا القانون بالجمود فقد عرفت أن الجمود من الأوصاف اللازمة للقانون وقد عمل المسلمون بقوانين الشريعة الإسلامية على اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم طوال تاريخ الإسلام المنطوى على دول مختلفة فى المدينة والشام وبغداد والمغرب ومصر والهند وتركيا اعترف العالم بعظم شأنها ، فما شكت دولة إسلامية أو أمة مسلمة فى المشرق والمغرب من جمود الشريعة الإسلامية ٣٤٥ ـ ٣٤٧ .

من الناس من يتفق معنا فلا يجيز فصل الدين عن السياسة لكنه يخول حكومات المسلمين حرية تامة فى وضع القوانين ويدعى أنه لايوجد قانون يسنونه أو عمل يعملونه إلا ويسعه الإسلام لأنه دين عام خالد . وهو مذهب الأستاذ فريد وجدى بك .

وهذا الرأى أسوأ من فصل الدين عن السياسة ٣٤٧ .

ويقرب من هذا مسلك الشيخ محمد عبده الذى أجاب الأستاذ فرح أنطون حين عاب عدم فصل الدين عن السياسة فى الإسلام وعزى إليه تأخر المسلمين بإحالة التهمة على جمود علماء الدين ، فيفهم أن الشيخ كان يتوقع منهم اجتهادا واسعا يسع كل رغبات

المجددين المصريين حتى لا تبقى الحاجة إلى فصل الدين عن السياسة لتطمئن تلك الرغبات ٣٤٩ ـ ٣٥٠ .

وكان الشيخ رشيد رضا كثير الشكوى مثل أستاذه من جمود العلماء وشديد الطلب لفتح باب الاجتهاد مع أن الذين أقفلوا ذلك الباب أقفلوه لئلا يدخل فيه من ليس أهلا له .

وقد علمت أن غلط الشيخ رشيد وغيره فى توسعة باب الاجتهاد يذهب إلى حد أن يعطى البشر حق التشريع ، وهو باطل من ناحية العقل والنقل ٣٥٠

وفضيلة الأستاذ المراغى أكثر توسعا من الشيخ رشيد لكونه أجاز أن يكون المجتهد فى الكتاب والسنة غير عارف باللغة العربية فيستنبطَ الأحكام من التراجم فهو يجيز كون المجتهد فى القرآن مقلداً للمترجم فى فهم معانيه .

والشيخ رشيد متعصب للعربية كأستاذه محمد عبده المتعصب لها إلى حد اعتبار العربية والإسلام شيئا واحدا فى حين أن الأستاذ المراغى متساهل إلى حد أنه لا يوجب القراءة العربية فى الصلاة على المسلمين الأعاجم ولو كانوا قادرين عليها. والحق أن القرآن عربى والإسلام دين عام للبشر . ولا منافاة بين عموم الإسلام وعربية القرآن كما زعمه الأستاذ فريد وجدى . وهذا الأخير يعد ترجمة القرآن قرآنا ٣٥١ ـ ٣٢٥ .

الشكاية من جمود العلماء ما هو إلا تسويل من الغربيين يرجع إلى تعيير المسلمين بالثبات على العمل بالقوانين المأخوذة من كتاب الله وسنة رسولهم . ومعنى هذا أن الجمود الذى يشكى منه ليس جمود علماء الإسلام بل جمود الإسلام نفسه . ولا يدرى الشيخ محمد عبده أصل هذه الشكاية وهو يؤيد بها دعوى أعداء الإسلام . وإن كان يدرى فالمصيبة أعظم ٣٥٢ .

والحق أنه لا مندوحة من أن يكون جمهور المسلمين مقلدين فى فروع أحكام الدين .

أما العلماء فقد عرفت حال الذين يرون أنفسهم فى آخر الزمان أهلا للاجتهاد .

فههنا أمور ثلاثة نحن نأباها ونجعل اجتنابها أساس الاجتهاد فى الإسلام ونرى المتوسعين لايحذرونها وهى الذهاب إلى حد أن يكون المجتهد مشرعا أو إلى أن يكون مجتهدا من ليس أهلا للاجتهاد أو إلى تفسير النصوص بما لا تحتمله ٣٥٦ .
